



Tear Online é licenciada sob uma Licença Creative Commons.

PROMESSA, MILAGRE E SACRIFÍCIO: ASPECTOS DA FENOMENOLOGIA RELIGIOSA DO DOM E A PERMANÊNCIA DO IMPASSE D'O PAGADOR DE PROMESSAS

Promise, miracle and sacrifice: aspects of religious phenomenology of the gift and the permanence of the impasse of O Pagador de Promessas

Luis Américo Silva Bonfim¹

Resumo:

Este artigo apresenta uma reflexão acerca das complexas problemáticas religiosas da obra *O pagador de promessas* (1959), de autoria de Alfredo Dias Gomes. Ao completar 60 anos, a obra teatral continua viva em suas questões centrais: o compromisso de fé, o rigor eclesial e a intolerância religiosa, numa teia inconciliável de interpretações entre os actantes. Com base em uma análise da obra literária, das suas versões cinematográfica e televisiva e de estudo bibliográfico, o artigo tem como objetivo destacar e analisar sistematicamente algumas categorias do fenômeno religioso e algumas de suas linguagens: o sagrado, o mito, o rito e a troca. Na análise das fontes, foi utilizado o método fenomenológico, considerando a construção e transação de sentidos entre os sujeitos e suas múltiplas determinantes decorrentes da força das estruturas sociais. Como resultado, temos um exercício dialógico entre expressões artísticas e um estudo empírico e aplicado nas ciências da religião, validando conceitos, categorias e indicadores que, na arte, produzem convergência com os consensos da reflexão científica.

Palavras-chave:

Dádiva. Pacto votivo. Ex-voto. Religiosidade Popular. Catolicismo.

Abstract:

This article presents a reflection on the complex religious problems of *O pagador de promessas* (1959), by Alfredo Dias Gomes. At 60 years of age, the theatrical work remains alive in these central questions: the commitment of faith, ecclesiastical rigor and religious intolerance, in an irreconcilable web of interpretations between the actors. Based on an analysis of the literary work, its film and television versions and bibliographic study, the article aims to systematically highlight and analyze some categories of the religious phenomenon and some of its languages: the sacred, the myth, the rite and the gift. In the analysis of the sources, the phenomenological method was used, considering the construction and transaction of meanings between the subjects and their multiple determinants resulting from the strength of social structures. As a result, we have a dialogical exercise between artistic expressions and an empirical and applied study in the sciences of religion, validating concepts, categories and indicators that, in art, produce convergence with the consensus of scientific reflection.

Key-words:

Gift. Votive pact. Ex-vow. Popular religiosity. Catholicism.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Salvador, BA. Chefe do departamento de Artes Visuais e Design/DAVD na Universidade Federal de Sergipe, SE.

Introdução

O esquema do dar-receber-retribuir, elaborado por Marcel Mauss no seu célebre *Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*² [1925], tem nas práticas votivas não apenas um perfeito modelo de representação das trocas não-utilitárias, mas uma eficaz exemplificação do seu conceito de Fato Social Total. Este sistema de prestações simbólicas produzido a partir da tradição católica portuguesa segue intenso no nordeste brasileiro, com presença significativa nas artes visuais e na literatura. Em *O pagador de promessas* (1959) – obra teatral que expõe uma sempre atual contenda acerca dos “limites territoriais” institucionais nas relações religiosas – o dramaturgo baiano Alfredo Dias Gomes expõe o dilema do personagem Zé-do-Burro, que dimensiona, paradigmaticamente, o senso de comprometimento do sujeito com o pacto votivo firmado. Ao contrário dos casos observados por Mauss, não se pode verificar nas práticas votivas vinculadas ao catolicismo um rigoroso “estado de direito” instalado no pacto promessante, ainda que tratemos de um “contrato” e que quando se fale em promessa, a remissão à expectativa do seu pagamento seja imediata, como um ato infalível de fidelidade. Temos aqui um problema relacionado às sanções da retribuição. Na ausência de um “estatuto” que delibere sobre um princípio de equivalência, cabe ao sujeito de fé – o consagrador da promessa e proponente do vínculo – no íntimo do seu contexto pessoal, estipular uma medida compensatória. Não há, neste contrato tácito, nenhuma previsão de sanção formal ao não cumprimento do compromisso, para ambas as partes. A promessa não agraciada talvez implique na insistência do objeto do pedido ou na sua desistência, ao menos por esta via. À promessa agraciada e não cumprida não há outra forma de constrangimento além da vigilância da autoconsciência do devoto ou dos outros membros do grupo, a depender do conhecimento que possam ter do pacto, a princípio íntimo. Dessa forma, seria suficiente dizer que a sanção se estabelece dentro dos limites da honra? Poderíamos pensar as trocas votivas nos termos de uma “teoria geral da obrigação”, cujas questões relativas à sanção podem vir a ocupar outro lugar esquemático, talvez mais adentro do “sistema de prestações totais” que integra do que no âmbito do trato intersubjetivo homem-divindade, até porque não se trata de pessoas gozando das mesmas condições ontológicas? Este mesmo homem de fé pode intuir quando a sua oferta agrada o donatário sagrado? Quando, enfim, se “aferrolha” o acordo? É sobre estes aspectos que se debruça este artigo, a partir da desconstrução das circunstâncias de consagração do pacto votivo, do estabelecimento dos vínculos devocionais de constituição transcanônica, das produções sígnicas expressivas do dom e da ampla rede de interdependência tecida em vários âmbitos institucionais, notadamente as transações éticas, mercantis e midiáticas geradas pelo dramático ato de fé exposto de forma magistral em *O pagador de promessas*.

A peça teatral *O Pagador de Promessas* é considerada um marco na dramaturgia brasileira. Escrita no ano de 1959, foi encenada pela primeira vez no dia 29 de julho de 1960, no Teatro Brasileiro de Comédia, em São Paulo, dirigida por Flávio Rangel e estrelada por Leonardo Villar, Natália Timberg, Cleyde Yaconis, Maurício Nabuco, Elísio de Albuquerque, Stênio Garcia e grande elenco. Venceu os mais importantes prêmios nacionais e rapidamente ganhou versão cinematográfica³, dirigida por Anselmo Duarte, e no ano de 1962 foi premiada com a Palma de

² MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”, in MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

³ O PAGADOR DE PROMESSAS. Direção: Anselmo Duarte. Produção: Oswaldo Massaini. Intérpretes: Leonardo Villar, Glória Menezes, Dionízio Azevedo, Othon Bastos, Geraldo del-rey, Norma Bengell e outros. Roteiro: Anselmo Duarte.

Ouro do Festival de Cannes (França), como melhor longa-metragem, além de ter sido indicada para o Oscar de Melhor Filme Estrangeiro, na versão de 1963. O elenco era composto por Leonardo Villar, Glória Menezes, Dionízio Azevedo, Othon Bastos, Geraldo Del-Rey, Norma Bengell, entre outros. No ano de 1988 a Rede Globo de Televisão produziu uma minissérie em oito capítulos, exibida entre os dias 05 e 15 de abril, dirigida por Tizuka Yamasaki e estrelada por José Mayer, Denise Milfont, Walmor Chagas, Carlos Eduardo Dolabella, Joana Fomm, Néelson Xavier, Osmar Prado e Guilherme Fontes nos papéis principais.

Este artigo não vai realizar uma análise comparativa entre o texto teatral, o filme e a minissérie televisiva. Não se trata, neste momento, de um estudo intersemiótico típico, o que nos levaria a refletir sobre aspectos da transposição e associação entre o verbal e o não-verbal, ou mesmo as correspondências e rupturas estéticas entre a estrutura textual original e as novas representações textuais em movimento. No entanto, faço valer a recomendação de Lícia Soares de Souza, de “identificar fatores de ordem mais ampla do ato criador fundamentalmente semelhantes, em vários níveis da composição de um produto estético”⁴ para, a partir de um exercício de fenomenologia da religião, compreender como operam algumas categorias do fenômeno religioso, que ganham formas expressivas distintas nas diversas representações da obra. Em todos os casos, lidamos, na realidade, não com o fenômeno religioso em si – objeto de estudo por excelência de teólogos, cientistas da religião, antropólogos, sociólogos, filósofos e psicólogos – mas com um epifenômeno, que ganha forma imaginária e imagética a partir de contextos religiosos. Seus suportes expressivos possibilitam aparições que dinamizam conceitos e categorias da fé, entre eles o sagrado, o rito e o mito, especialmente encarnados nas problemáticas do dom, da autoridade e da honra, num tempo e num espaço extraordinários.

Uma abordagem fenomenológica da religião implica não apenas em uma reflexão sobre um fenômeno religioso ou sobre aquilo que se mostra por via da religião, mas na análise das relações entre o que é que se mostra e como se mostra, compreendendo o seu sentido⁵. Recorro, neste momento, à síntese apresentada por José Severino Croatto, que afirma que a fenomenologia da religião estuda: 1. O *sentido* das expressões religiosas no seu contexto específico; 2. Sua estrutura e coerência (sua *morfologia*); 3. Sua dinâmica (desenvolvimento, afirmação, divisões etc.)⁶. Ao recortar as problemáticas da obra literária *O pagador de promessas* e ao estabelecer a figura de Zé-do-Burro como um tipo ideal do *homo religiosus*, espero atingir os “núcleos de sentido” nos seus termos sintagmáticos e paradigmáticos, considerando quatro dimensões: a troca, o sagrado, o mito e o rito.

A saga de Zé-do-Burro evidencia um dilema que se desloca entre a dúvida, a dádiva e a dívida, e se encerra com um problema rigorosamente lançado ao infinito. A dúvida, no impasse da sobrevivência do seu animal companheiro, que pereceu após um grave ferimento, um moribundo a olhos vistos. A dádiva, que veio na cura providencial, proporcionada por uma divindade híbrida, mas única e íntegra. E a dívida, decorrente da cura e ativa na penitência, à espera do seu pleno cumprimento, cuja impossibilidade fez nascer um novo impasse. O que parecia algo simples de, literalmente, se resolver (ao menos no plano ideativo), tornou-se insolúvel nos limites da realidade.

Música: Gabriel Migliori. São Paulo: Cinedistri, 1962. 1 DVD (95 min), 4x3, P&B, mono. Baseado na peça “O pagador de promessas” de Alfredo Dias Gomes.

⁴ SOUZA, Lícia Soares de. *Literatura e Cinema*: Traduções intersemióticas. Salvador: Eduneb, 2009. 238p. il., p. 11.

⁵ BELLO, Angela Ales. *Introdução à Fenomenologia*. Tradução: Ir. Jacinta Turolo Garcia, Miguel Mahfoud. Bauru, SP: EDUSC, 2006. 108p., pp. 18-19.

⁶ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*: Uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. 527p., p. 27.

Amplitudes da eficácia simbólica do dom votivo e a irrupção do sagrado em *O pagador de promessas*

Na passagem para o século XV, Portugal e Espanha já eram nações independentes e bravamente lançadas ao Oceano Atlântico, em busca da expansão de seus mercados e, talvez ainda sob o espírito das Cruzadas, em busca também da difusão da cristandade. E nesta expansão ultramarina, Portugal aporta no Brasil, insuspeitamente batizado de *Terra de Vera Cruz*, depois *Terra de Santa Cruz*⁷. Com amplo poderio naval, a nação lusitana tinha planos ambiciosos no Atlântico Sul. Independente dos intentos comerciais portugueses, este sentido de ampliação da influência cristã transmutar-se-ia posteriormente na ideia de missão, especificamente empenhada na salvação de almas⁸, inicialmente das almas dos que aqui já se encontravam. Assim, em 1549 chegam os primeiros jesuítas, dispostos a transformar índios em cristãos. E a *Companhia de Jesus* não teria uma tarefa simples: de princípio, os interesses dos religiosos concorriam com os interesses mercantis que surgiam paralelamente. Os primeiros colonos, ávidos para tornar o gentio em mão-de-obra escrava, colaboravam para o decreto de um triste destino ao indígena brasileiro: a submissão a um novo senhor, fosse este o Nosso Senhor Jesus Cristo ou um inconveniente e temível visitante para suas terras.

O nordeste do Brasil foi o berço da colonização, tendo as regiões de Pernambuco e do Recôncavo da Bahia desenvolvido uma lavoura de cana-de-açúcar, construída em torno dos engenhos, unidades econômicas privadas de complexa gestão. Toda a organização político-social se orientava no sentido de garantir ao senhor-de-engenho o exercício pleno do poder sobre suas terras, agregados e dependentes⁹. Gilberto Freyre¹⁰ destaca que foi justamente a iniciativa particular portuguesa a parte mais efetiva na colonização do Brasil, mais até do que o próprio Estado. Seria ela a promotora da mistura de raças, da agricultura latifundiária e do desenvolvimento de grande e estável colônia agrícola nos trópicos, com um modelo de família rural ou semi-rural, de caráter patriarcal e aristocrático, cujo domínio só seria comparável ao da Igreja Católica¹¹. O desenrolar histórico mostrou que a omissão do Estado permitiu uma acentuada combinação entre esta iniciativa privada liberta e opressiva e a opressão simbólica da religião sobre o homem comum, algo vivíssimo nas problemáticas d'*O pagador de promessas*, cujo grande impasse foi gerado, justamente, quando da associação que se fez da figura de Zé-do-Burro a um perigoso reformista social, com ataques potenciais às ordens estabelecidas da religiosidade e da propriedade privada.

Mas para além do assédio da indústria açucareira na mão-de-obra cativa, havia a natural resistência do gentio aos novos conceitos religiosos. Sob a iniciativa do padre José de Anchieta¹², a

⁷ Henrique Matos (2001, p. 27) informa que, segundo alguns autores, dom Manuel mudou o nome de *Terra de Vera Cruz* em *Terra de Santa Cruz* convicto de que a designação “Vera Cruz” (ou verdadeira cruz) só seria aplicável à chamada “cruz de Mamelar”, urna com relíquia de sua propriedade, que continha uma lasca da “verdadeira” cruz em que Cristo morrera, supostamente descoberta por Santa Helena, em 335.

⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. 74p. il., p. 08.

⁹ ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste: Contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2005. 334p. il., p. 93.

¹⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala – Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1*. 46ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002. 616p. il., pp. 91-92.

¹¹ *Ib.*

¹² O padre José de Anchieta (1534-1597) foi ordenado sacerdote em Salvador, em 1565. Já no século XVII teve seu processo de canonização aberto na Santa Sé, tornando-se venerável em 10 de agosto de 1786. Somente em 1875, por iniciativa de Dom Vital Oliveira, bispo de Olinda-PE, o seu processo de beatificação teve continuidade. Foi declarado beato pelo papa João Paulo II, em 22 de junho de 1980, que destacou suas atividades pastorais em prol da conversão cristã dos índios brasileiros (LIRA, 2006, p. 46-47). Foi canonizado pelo Papa Francisco em 03 de abril de 2014,

mensagem cristã fora adaptada à linguagem local, buscando uma assimilação dos fatos bíblicos pelos povos nativos. Vainfas¹³ considera também que este catolicismo ensinado e dramatizado em “língua geral” mormente pudesse ter sua eficácia com os culumins (crianças). Entre os adultos, tal método trazia o grande risco de ser assimilado à moda Tupi. De fato, as *Santidades* confirmaram esta ameaça, garantindo, especialmente em parte do Recôncavo baiano, farta ocupação para a Visitação do Santo Ofício, em 1591.

De uma forma geral, o cristianismo implantado no Brasil trouxe forte marca do catolicismo português de extração medieval: a providência divina, a interseção poderosa dos santos e o caráter laical do culto, com suas devoções e manifestações externas¹⁴. Thales de Azevedo¹⁵ afirmou que o catolicismo brasileiro herdou da cultura portuguesa certa brandura, tolerância e maleabilidade, talvez possibilitando o fato de que muito do que se assimilou coletivamente foi compartilhado fora dos círculos da formalidade. E completa, dizendo que este culto católico se manifesta também por meio de promessas propiciatórias, com oferendas materiais ou “sacrifícios” aos santos para que atendam às súplicas dos seus devotos¹⁶. Certamente Azevedo se referia às transações votivas, que chegaram de Portugal, literalmente, a bordo das primeiras caravelas que cruzaram o Oceano Atlântico.

Numa exposição realizada no Museu de Arte da Bahia, em Salvador, entre abril e junho de 1999¹⁷, foram apresentadas 57 pinturas votivas portuguesas que datavam de 1656 a 1894. Comemorativa dos quinhentos anos dos Descobrimentos portugueses, a mostra remetia à bravura dos grandes viajantes e descobridores, que se lançando em venturosa missão, corriam o sério risco de não conseguir iniciar outra vida neste novo destino, ou mesmo sequer retornar para o conforto dos seus lares, na Europa. As pinturas expostas remetiam, predominantemente, aos problemas encontrados na travessia: tormentas, tempestades, temporais, tufões, naufrágios, saques, sequestros. Enfocavam também vicissitudes em terra firme, especialmente doenças e “perigos de vida”. Os chamados ex-votos, são o presente dado à divindade em agradecimento a uma mercê, graça, prodígio, ou mesmo um milagre recebido num momento de dificuldade, ou na simples realização de um desejo. Neste caso, os ex-votos eram pinturas que apresentavam uma estrutura formal constante, com a presença da divindade, cercada por uma aura, variando entre os cantos superiores direito e esquerdo, um relato manuscrito no quarto ou no quinto horizontal inferior da tela e a representação das cenas ocupando o restante da área, algo entre 40 e 60% do plano total.

Sem dúvida, as pinturas votivas representam as narrativas do dom de uma forma impactante: a síntese de tempo e espaço, a presença envolvente do relato verbal e, principalmente, a aparição mística da divindade, transformam o ex-voto pintado num fiel registro da experiência do sagrado. Um sagrado que, para Rudolf Otto¹⁸, é propriedade peculiar do campo religioso, e cuja característica marcante é a *numinosidade*: diante do sagrado, o humano

tornando-se São José de Anchieta. Em abril de 2015 foi declarado copadroeiro do Brasil na 53ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

¹³ VAINFAS, 2000, p. 16.

¹⁴ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 3 volumes. São Paulo: Paulinas, 2001. 319p. (I), p. 45.

¹⁵ AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA, 2002. 73p., p. 36.

¹⁶ *Ib.*

¹⁷ ESTÓRIAS DE DOR ESPERANÇA E FESTA: *Ex-votos baianos (Séculos XVIII-XX)*. Salvador: Museu de Arte da Bahia, (Catálogo de exposição). 24p: il., 1999 e ESTÓRIAS DE DOR ESPERANÇA E FESTA: *O Brasil em ex-votos portuguesas (Séculos XVII-XIX)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. (Catálogo de exposição). 113p: il.

¹⁸ OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 224p.

experimenta um misto de medo, respeito, reverência, e de outro, atração, alegria e confiança¹⁹, eis o *mysterium tremendum et fascinans*. Para Otto, esta relação de medo e respeito corresponde às dimensões da racionalidade e da irracionalidade (ou supra-racionalidade), são dimensões indissociáveis e condição necessária para a verdadeira experiência religiosa. E é exatamente esta sensação de extrema dramaticidade que muitas pinturas votivas despertam. O medo da morte e o êxtase da salvação ocupam um mesmo plano. E se existem, como relato, é porque testemunham uma sobrevivência e livramento, um triunfo parcial da vida sobre a morte.

Mircea Eliade, para além de Rudolf Otto, interessa-se não apenas pelas dimensões supra-racionais do sagrado, mas pela sua totalidade. Na sua definição, o sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’, em oposição ao profano, e a esta sua manifestação, deu o nome de *hierofania*²⁰. Eliade, portanto, opõe o sagrado e o profano, definindo-os, de um lado, como o extraordinário, incomum, especial, e de outro, como o ordinário, comum, corriqueiro.

A experiência do sagrado em Zé-do-Burro tem todas estas dimensões bem claras. O seu *mysterium tremendum et fascinans* apresenta dois climas: um na hierofania efusiva da cura do burro Nicolau, um regozijo pela reversão da moléstia a partir da poderosa intercessão de Iansan/Santa Bárbara; outro na rigorosa fidelidade ao pacto firmado com a divindade, levado a cabo até as últimas consequências. São aspectos aparentemente contraditórios dos mistérios da fé, mas cuja vivência se dá sem qualquer contradição. Com isto, o sagrado não é apenas uma ideia, mas uma experiência no mundo. Experiência que também se manifestou a Zé no seu encontro com o templo sagrado, destino da sua peregrinação, que numa sucessão trágica de fatos, não permitiu ao devoto a passagem exemplar, mas lhe conduziu ao martírio, numa dimensão não mais individualizada da hierofania.

Num clássico da literatura antropológica, *O Ramo de Ouro* [1890], Sir James George Frazer²¹ associa as mais arcaicas práticas votivas ao que ele estabelece como uma *lei de similaridade*, distinguindo-as como uma espécie de magia simpática. Na sua concepção, a chamada magia imitativa permite que o semelhante produza o semelhante, num efeito que se assemelha à sua causa: “modelos de peixes asseguram uma boa pesca, e a enfermidade pode ser curada por meio de oferendas votivas que retratem a parte do corpo que está doente como se estivesse sã”²². Parte das expressões contemporâneas dos chamados ex-votos ainda ensejam essa relação: a representação daquilo que falta como meio expressivo em prol da sua obtenção, numa reconfiguração da “magia imitativa”, onde o semelhante produz o semelhante, num apelo homeopático de aspecto icônico.

Outra parte das expressões votivas contemporâneas reproduzem aquilo que Frazer chamou de *lei de contágio (contiguidade)*, de aspecto indicial. Essa outra dimensão de magia simpática, “fundamenta-se na crença de que coisas que, em certo momento, estiveram ligadas, mesmo que venham a ser completamente separadas uma da outra, devem conservar para sempre uma relação de simpatia, de modo que tudo o que afete uma delas, afetará similarmente a outra”²³. A base lógica da *lei de contágio* é algo que, do alto da sua tradição intelectual evolucionista, Frazer considera, igualmente à magia homeopática, uma “associação errônea de

¹⁹ JORGE, Pe. J. Simões. *Cultura religiosa: O homem e o fenômeno religioso*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 138p., p. 30.

²⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191p., pp. 16-17.

²¹ FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro (versão ilustrada)*. Edição do texto: Mary Douglas. Resumo e ilustração: Sabine MacCormack. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Círculo do Livro, 1982. 252p. il.

²² FRAZER, 1982, p. 37.

²³ FRAZER, 1982, p. 42.

ideias”, já que suas bases físicas são “uma forma qualquer de meio material que, como o éter da física moderna, deve unir objetos distantes e transmitir impressões de um ao outro”²⁴.

As duas leis argumentadas por Frazer definem com boa amplitude parte das práticas votivas que verificamos ainda nos nossos dias, independente da caducidade de muitas das suas categorias explicativas. Sem o risco de atribuímos às atuais práticas populares derivadas do catolicismo uma dimensão propriamente mágica, são empiricamente perceptíveis as duas lógicas na construção do sentido em torno de muitos tipos de ex-votos. No caso específico do pagamento da promessa de Zé-do-Burro, há de se aprofundar algumas reflexões.

Retomemos alguns fundamentos de Marcel Mauss, apresentados no seu *Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* [1925]²⁵. Este ensaio expõe a “teoria geral da obrigação” maussiana, desenvolvida a partir de sua análise sobre as então chamadas “sociedades primitivas”, no alcance de áreas da Polinésia, Melanésia e Noroeste americano. Mauss argumentou sobre as condições que fundam e estruturam o modelo de troca aplicáveis não apenas àquelas comunidades, mas até problematicamente eficientes em boa parte das relações de troca das sociedades contemporâneas. Independente das mudanças nas formas de interação e nos fenômenos sociais, aquele estatuto apontado por Mauss permanece como referência primária quando o assunto é um sistema de relações prestativas. Como todo bom esquema geral, é capaz de enquadrar o cerne de muitos casos particulares, inclusive o que estamos abordando neste artigo: a essência da sua “teoria geral da obrigação” encontra correspondência aguda com as relações votivas verificadas no ciclo gratulatório engendrado pelo personagem Zé-do-Burro, que sintetiza, em linhas muito gerais, os atos de dar, receber e retribuir sobre os quais nos debruçamos agora.

A oferenda votiva do nosso personagem central tem uma tipologia muito especial. Conforme classificação proposta por Luís Américo Bonfim²⁶, a concreção da desobriga de Zé-do-Burro ocupa dois status a partir da sua função crônica: o de ex-voto penitencial e o de ex-voto propriamente dito.

Retrospectivamente, o ex-voto propriamente dito é a oferta ou gesto de desobriga, do fechamento do ciclo contratual. O “milagre”, em linguagem popular, é aquele voto inicial que retorna à divindade, que circula e cumpre o ciclo da dádiva: feita a promessa, cabe a Zé-do-Burro cumprir o seu compromisso e desobrigar-se, enfim, do seu pacto de fé. Segundo o raciocínio maussiano, a oferta derradeira de um ex-voto seria motivada pelo *hau*, princípio que sacramenta o caráter dinâmico do dom.

Essa noção dinâmica do *hau* aparece muito esclarecedora n’O *pagador de promessas*: o ferimento quase tirou a vida do burro Nicolau (através da fragilização da sua saúde, energia vital ou integridade física). Os artifícios votivos de que Zé lança mão, particularmente a proposição de um pacto votivo, visam a restituição deste *hau*. Note o leitor que licencio subversivamente a noção de *hau* não como uma força emergente de uma relação a partir de algo dado, e que precisa voltar, mas de algo retirado, e que precisa ser restituído. “No fundo, é o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário”²⁷. O corpo do animal doente funciona como um santuário que foi violado e que espera de volta aquilo que lhe foi subtraído. Então Zé apelou para um terceiro, uma divindade híbrida, de ontologia extra-ordinária,

²⁴ *Ib.*

²⁵ MAUSS, 2003.

²⁶ BONFIM, Luís Américo Silva. “Contribuições para o registro e estudo taxonômico das expressões votivas derivadas do catolicismo”, in *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano XII, Nº 34, Maio/Agosto de 2019, ANPUH, 2019. Pp 29-56.

²⁷ MAUSS, 2003, p. 199.

ofertando-lhe aquilo que lhe falta, o que poderá fazer, através da circulação do seu *taonga*, o retorno do seu *hau*. E assim foi feito. Esta pode ser a essência motriz de toda e qualquer oferta votiva: o anseio pelo complemento de um vazio, de uma impermanência.

Já o ex-voto penitencial consiste em um gesto de desobriga cuja função é promover uma reparação no estado moral do crente através do cumprimento de penalizações ou sacrifícios pessoais, num *continuum* diferenciado. Este é um assunto muito delicado quando se fala em retribuições votivas. Conforme elaboraram Hubert & Mauss²⁸, “o sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza ou de certos objetos pelos quais se interessa”. Eles ainda consideraram como “sacrifícios pessoais” aqueles em que a personalidade do sacrificante é diretamente afetada pelo sacrifício. Neste nosso caso, do sacrifício pessoal, o sacrificante “é a origem e o fim do rito, o ato começa e acaba com ele”²⁹, não envolvendo necessariamente a presença de “vítimas expiatórias”. Ao se propor a carregar uma cruz “tão pesada como a de Cristo”³⁰, Zé-do-Burro não apenas projeta sobre si as próprias agruras de uma pueril e ao mesmo tempo severa *lei de similaridade*, mas compreende que, através do seu próprio sacrifício há de alterar o seu estado moral, superando suas limitações físicas em honra da graça recebida na recuperação do seu animal. A despeito da classificação proposta por Alceu Maynard Araújo³¹, diferencia-se e afasta-se bastante a categoria do “ex-voto penitencial”, aqui proposta, da categoria do “ex-voto sacrificial” ou “imaterial sacrificial” que ele apresenta. Em primeiro lugar, por ser aquela uma classificação segundo a função sintática temporal do ex-voto no ciclo votivo, não importando muito o índice de tangibilidade do dom; em segundo lugar, por não associar às práticas votivas católicas (pelo menos até onde me foi possível observar) a imolação de seres vivos. O próprio Araújo limita essas práticas “no candomblé e no Toré”³². Por fim, ainda que pudéssemos considerar essa prática sacrificial expiatória, ela não se encontra exatamente dentro dos limites da auto penitência e do “sacrifício pessoal” a que estou me referindo. Apresentaremos um caso mais exemplar de expiação num momento mais adiante. Em profundidade, a penitência é mais do que um gesto de desobriga, podendo inclusive ser acompanhada de uma oblação – a própria cruz carregada por Zé – que pode ensejar um ritual pela retribuição do dom – a peregrinação, cujo objetivo também é reforçar no penitente uma sensibilidade religiosa.

O nosso complexo ex-voto também pode ser classificado³³ a partir de suas formas expressivas. Neste caso, temos a *morfologia* da penitência como uma *representação não-figurativa*, categoria definida essencialmente por expressões de caráter simbólico, sob as formas de cunho individual e de vivência compartilhada. Figura também sob a forma de *Expressão de cunho individual* por ser a penitência uma performance ritual individual, *envolvendo interdições e/ou obrigações para o fiel*, um sacrifício pessoal, baseado numa obrigação. Pode ainda figurar sob a forma de *Expressão de vivência compartilhada*, já que a dura caminhada de Zé contou com a presença de sua mulher, Rosa, e envolveu a participação de ambos num rito coletivo, neste caso, uma peregrinação penitencial até a Igreja de Santa Bárbara, no dia da sua festa anual.

Estes apontamentos são suficientes para caracterizar a pertinência do pacto de Zé-do-Burro dentro de um modelo paradigmático de troca votiva. No entanto, para além da forma, há

²⁸ HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”, MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. Tradução: Luiz João Gaio e J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 151.

²⁹ *ibid.*, p. 196.

³⁰ GOMES, Alfredo Dias. *O pagador de promessas*. 39ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. 96p., p. 36.

³¹ ARAÚJO, Alceu Maynard. “Ex-votos ou Promessas, Milagres e Novos santuários”, *in Folclore nacional*, Vol. III, Ritos, Sabença, Linguagem, Artes e Técnicas, pp. 17-29. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967, p. 29.

³² *Ib.*

³³ BONFIM, 2019, pp. 43-45.

um sentido moral adjacente a cada um dos atos cometidos pelo personagem. A certa altura do texto de Dias Gomes, Zé-do-Burro assevera a inviolabilidade do seu pacto:

Não, nesse negócio de milagres é preciso ser honesto. Se a gente embrulha o santo, perde o crédito. De outra vez o santo olha, consulta lá os seus assentamentos e diz: – Ah, você é o Zé-do-Burro, aquele que já me passou a perna! E agora vem me fazer nova promessa. Pois vá fazer promessa pro diabo que o carregue, seu caloteiro duma figa! E tem mais: santo é como gringo, passou calote num, todos os outros ficam sabendo³⁴.

O sacrifício não é apenas físico. Ele recebe uma espécie de irradiação, de assédio dadas as condições desconfortáveis no corpo, mas quem de fato resiste é a força mental, uma força de agregação e desagregação, simultaneamente. O ensaio de Marcel Mauss fala também a respeito do princípio do antagonismo e da rivalidade entre as tribos, onde a usura e a destruição de riquezas suntuárias são sinais de distinção. Dentro daquele mesmo campo intersubjetivo a que me referi mais acima, este é um princípio que se expressa de formas muito sutis nas relações votivas do catolicismo, especialmente visíveis na saga de Zé-do-Burro. Ainda que não haja uma circunstância explícita de emulação entre os homens de fé, ou mesmo na relação indivíduo-*Outro*, há demonstrações que se aproximam da noção deste princípio de antagonismo e rivalidade. No lugar da “destruição das riquezas suntuárias”, oferendas e construções: uma “produção de relíquias suntuárias”. Isso explica a existência de memoriais, santuários e igrejas cobertos de requinte e luxo, muitas vezes encravados num mar de pobreza. É a suntuosidade que se doa, se desloca, mas que não se destrói, se desaparece. Este talvez seja o termo que, reversamente, mais se aproxima do sentido perdulário dos *potlatch*. E é justamente por desaparecimento que Zé-do-Burro doa suas terras. Elas não se destinam ao espólio da instituição religiosa, como é tão comum de se verificar, mas destina-se a propiciar a um igual a superação da miséria e a produção de melhores condições de sobrevivência. É uma dimensão salvífica e agonística, ao mesmo tempo. A “destruição simbólica” da riqueza também se expressa na forma de um sacrifício pessoal. Se com a destruição o índio do Noroeste americano se eleva, com a privação este nosso homem de fé se eleva também. Portanto, que não se confunda esta associação ao sacrifício pessoal como uma forma de auto-destruição. Creio ser, mormente, uma forma de retribuição por meio de provações. No lugar da riqueza destruída, o sacrifício pessoal empregado: quanto maior a provação (e a privação), mais se reveste moralmente o gesto votivo. O desaparecimento de hábitos e de coisas é uma forma de por em cheque o valor do que é da dimensão material, daquilo que se opõe ao mundo espiritual. E esta torna-se não apenas uma ação de desprendimento, mas de libertação e de reverência³⁵! Isto pode acarretar no sujeito um aumento na experiência de religiosidade e uma distinção social.

Creio que esta seja uma fórmula mais ou menos coerente de se associar a noção de sacrifício ao ciclo do dom votivo, dois domínios que têm um convívio bastante complexo. Como já afirmaram Hubert & Mauss, nem sempre é possível “distinguir o sacrifício destes fatos mal definidos aos quais convém o nome de oferendas”³⁶. E completam:

³⁴ GOMES, 2004, p. 14.

³⁵ Vejamos, por exemplo, a conduta de cristãos evangélicos convertidos do Catolicismo ou dos Cultos Afro-brasileiros, que com frequência depositam suas antigas imagens de santos em salas votivas de todo o Brasil: que iconoclastia é esta que não destrói as imagens? Seria isso um sinal da possibilidade de retorno ao seio católico? Talvez sim, talvez não. É possível que a noção de destruição simplesmente não lhes caiba. Ou que soe como um gesto ofensivo, uma emulação inconveniente e arriscada com o antigo divino. É possível que, mesmo convertidos, guardem o sentido da doação de “riquezas”. E talvez, sim – por percebê-las como riquezas e assim preservá-las, inclusive com a própria privação pessoal do objeto – demonstrem que os laços não foram irreversivelmente cortados.

³⁶ HUBERT & MAUSS, 2005, p. 149.

Com efeito, não há oferenda onde o objeto consagrado não se interponha igualmente entre o deus e o ofertante e onde este último não seja afetado pela consagração. Mas se todo o sacrifício é, com efeito, uma oblação, há oblações de espécies diferentes. Às vezes, o objeto consagrado é simplesmente apresentado como um ex-voto; a consagração pode destiná-lo ao serviço do deus, mas ela não altera sua natureza pelo simples fato de fazê-lo passar para o domínio religioso: as das primícias que eram somente levadas ao templo aí permaneciam intactas e pertenciam aos sacerdotes³⁷.

Em outra perspectiva, parece clara a presença de um determinado interesse impulsionando o nosso personagem. Contudo, este não é o único nem o principal propósito envolvido nessa trama. Não se trata de minimizar o fato de que as relações não sejam necessariamente livres e gratuitas, conforme apregoou Mauss. Ele próprio revelou outra chave que pode nos servir de forma muito mais vigorosa: a comunhão. Dar é comungar! Neste nosso caso não há apenas interesse na cura do animal querido, há um convite abrangente e contagiante ao compartilhamento, à comunhão, à compaixão. Há uma interação de subjetividades, entre pessoas, especialmente entre pessoa individual e pessoa moral. Os indivíduos de um mesmo grupo se comunicam entre si via metáforas. Ao aparecer publicamente como penitente, Zé confessa ao mundo suas dores e anseios. Mas também comunga uma experiência de esperança. Por isso, seu ato de fé não é necessariamente utilitário, mas é, em grande medida, societário. Se o suicídio é um gesto pessoal deliberado de desistência da vida em grupo, a promessa feita por Zé é um gesto pessoal deliberado que clama a permanência, a integração e a pertinência ao grupo. É uma atitude radical pela conservação da vida.

A noção de reciprocidade maussiana destaca a circulação, a circulação de algo com valor agregado. Nas trocas votivas não se agrega apenas a satisfação e a obtenção de bens, mas se agregam pessoas, que desenvolvem outras relações e outros sistemas de valores. Não há apenas uma circulação do agregável, mas uma circulação agregante.

A saga de Zé-do-Burro enseja de forma exemplar a ritualística da promessa. Ao passar por uma vicissitude (um grave ferimento sofrido pelo seu animal, seguido de febre), Zé se viu desamparado. Recorreu às rezas do preto Zeferino e, por fim, ao candomblé de Maria de Iansan, que lhe aconselhou uma promessa: “E eu me lembrei então que Iansan é Santa Bárbara e prometi que se Nicolau ficasse bom eu carregava uma cruz de madeira de minha roça até a Igreja dela, no dia de sua festa, uma cruz tão pesada como a de Cristo”³⁸.

Esta passagem é exemplar e ostenta com majestosa simplicidade as dimensões do rito e do mito nesta experiência religiosa. Ela exprime a naturalidade do processo sincrético, a declaração do voto de Zé, com a devida estipulação da sua paga.

É interessante notar que, apesar de se declarar “temente a Deus”, em nenhum momento a figura do Todo-poderoso foi envolvida no pacto votivo elaborado por Zé. É de fato muitíssimo raro um culto prestado pelo povo diretamente a Deus. Detentor dos “segredos impenetráveis da Sabedoria Altíssima”³⁹, a intangível figura do Deus Criador não é diretamente instada no ciclo das relações votivas. “Pede-se” muito a Deus, mas normalmente não se contrata com Ele. Contudo, apesar de não ser mencionado como uma personalidade, como um ente relacional, é em torno da figura de Deus que se configura todo o nosso sistema de crenças. Marcel Mauss já dissera que eram os deuses um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, que justamente com eles era mais necessário intercambiar e mais perigoso não

³⁷ *Ib.*

³⁸ GOMES, 2004, p. 36.

³⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. “Religião no povo”, in *Superstição no Brasil*, pp. 337-496. São Paulo: Global. 4ª ed., 2001 [1974], p. 350.

intercambiar e, inversamente, mais fácil e seguro estabelecer transações⁴⁰. Talvez pudéssemos corresponder estes “deuses” a que Mauss se referia à figura dos santos, como podemos observar na obra, tendo-a assim como a única possibilidade dentro da lógica monoteísta do Cristianismo.

Uma vez curado o burro Nicolau, cabia a Zé pagar a sua promessa, cumprindo o gesto de desobriga. Eis a conjunção perfeita do rito promessante: vicissitude, pedinte, pedido de graça, divindade, realização, agradecimento e vínculo de confiança.

Pelo pacto estabelecido, a paga seria a peregrinação, a pé, da sua roça até a Igreja de Santa Bárbara, no dia da sua festa, carregando uma enorme e pesada cruz de madeira. E assim foi. Aos 04 de dezembro, após dura caminhada, ainda antes do alvorecer, Zé e Rosa deparam-se com a Igreja, ainda com as portas fechadas.

Na saga de Zé-do-Burro, a Igreja de Santa Bárbara figura como um *axis mundi*, um “centro do mundo”, que representa uma abertura para cima (o mundo divino) e para baixo (o mundo dos mortos), numa comunicação intensa com os três níveis cósmicos. O filme e a minissérie televisivas, cujas locações aconteceram na Igreja do Paço, no Pelourinho (Salvador-BA), com sua longa escadaria, metaforizam de forma esplêndida essa conexão.

Se a Igreja de Santa Bárbara era o espaço sagrado, sua festa era a delimitação de um “tempo sagrado”. O tempo sagrado é reversível, pancrônico, o tempo dito profano é contínuo, diacrônico. Festas renovam, purificam a experiência do tempo ordinário, e proporcionam a antiestrutura, item fundamental na passagem do profano para o sagrado.

Gostaria de fazer uma aproximação deste rito promessante à noção de *rito de passagem*. O pagamento de uma promessa é, via de regra, o ato que “aferrolha” o vínculo votivo. Ainda que só em termos abstratos e não-absolutos possamos tecer o raciocínio que se segue, o que temos na emergência da categoria “retribuição” – na perspectiva do pagamento da promessa – é a manifestação das três fases típicas de um *rito de passagem* descritas por Arnold Van Gennep⁴¹ e mais sistematizadas por Victor Turner⁴².

Na chamada fase da *separação*, o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo de um estado anterior pode se verificar de diferentes formas. Contudo, o que me parece essencial é a possibilidade de generalizar que os critérios desta *separação* são ensejados pelo próprio sujeito, implicando ou não em interdições e/ou obrigações, deslocamento geográfico ou simplesmente numa condição de reclusão. No caso de Zé-do-Burro, este afastamento implica em uma obrigação, em um deslocamento geográfico e na integração a uma celebração sazonal: “eu carregava uma cruz de madeira de minha roça até a Igreja dela, no dia de sua festa” – um deslocamento no tempo e no espaço, para um tempo e espaço sagrados.

Sobre a segunda fase, a *liminaridade*, caracterizada pela ambiguidade das características do sujeito ritual, creio ser possível alinhar algumas circunstâncias mais específicas. Para Arnold Van Gennep⁴³, admite-se uma rotatividade da noção de sagrado, margeada sempre por uma zona de transição. Qualquer pessoa que atravessasse esta zona, encontra-se material e mágico-religiosamente⁴⁴, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que

⁴⁰ MAUSS, 2003, p. 206.

⁴¹ GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução: Mariano Ferreira. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 184p.

⁴² TURNER, Victor W. *O processo ritual*: estrutura e anti-estrutura. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. 245p. il.

⁴³ GENNEP, 2011.

⁴⁴ Van Gennep se preocupa em apresentar uma clara definição para o termo “mágico-religioso”, designando-o como uma integração entre teoria (religião) e prática/técnica (cerimônias, ritos, cultos), argumentando que “esta prática e

flutua entre dois mundos. Esta é a situação que ele designa como *margem*. O ato penitencial individual vivido por Zé, o retira de sua condição ordinária, de alguma segurança ontológica do espaço e do tempo, capaz de lhe proporcionar uma profunda experiência de deslocamento da realidade em que vive, aguçando sua sensibilidade religiosa. De uma forma geral os fenômenos *marginais* ou *liminares* propriamente ditos envolvem o cumprimento de obrigações prescritas, item ausente nas práticas votivas do catolicismo e em especial na promessa de Zé-do-Burro. Por este caráter não-obrigatório, seria possível referi-lo como *liminóide* ou *quase-liminar*. Turner sugere que a *liminaridade* implica numa revisão das posições estruturais de uma sociedade, o que não chega a acontecer com o nosso promessante, visto que sua peregrinação se deu de forma isolada e não, por exemplo, dentro de uma romaria, numa forma de interação não-estruturada que corresponderia às *communitas*, quando os papéis sociais tendem a perder seu valor hierárquico, homogeneizando os sujeitos dentro de outra lógica valorativa. Assim, os rituais que o ensejam podem gerar espaços de igualdade, onde os papéis sociais fixos podem ser transcendidos⁴⁵.

Na terceira fase, a *agregação*, consuma-se o ritual de passagem. Espera-se que a *agregação* implique necessariamente numa mudança de *status*, com uma sensível agregação de valor moral ao sujeito de fé, pretensamente “purificado”, dentro da sua comunidade. Pode investi-lo de prestígio ou distinção. Infelizmente, Zé não alcança esse estágio, ficando eternamente preso num estado de liminaridade: as portas fechadas do templo acentuaram, no tempo e no espaço, a sensação de algo que se percebe, mas não se toca, a expressão de um inalcançável que, de fato, não irrompe e se concretiza como intento – não existe, portanto, solução de continuidade⁴⁶. A porta estreita⁴⁷ da igreja (*stricto e lato sensu*) é um pórtico⁴⁸ cuja moldura institucional não lhe concedeu o cruzamento da soleira e a passagem ritual da promessa paga, não lhe permitiu o aferrolhamento do pacto votivo, mas lhe conduziu ao êxtase místico da morte, numa trágica hierofania, rumo a uma eterna liminaridade.

Em condições gerais, considerando-se apenas a dimensão conceitual da concreção do vínculo votivo como um *rito de passagem* (notadamente naquela categoria dos “ex-votos penitenciais”) e recobrando todo o seu percurso fenomênico, podemos concluir que o contexto da prescrição “moralizante” parece ter ficado limitado – do mesmo modo como o já citado *princípio de equivalência da reciprocidade do dom* – ao arbítrio e ao bom senso do sujeito ritual implicado.

Após estes esclarecimentos, não resta dúvida de a condição moral de Zé-do-Burro tenha se modificado nas suas práticas penitenciais, ao contrário da natureza do objeto ofertado. Isso nos faz concluir que o “sacrifício” ao qual nos referimos, aquele que se verifica nas relações votivas católicas, não é o mesmo sacrifício ao qual normalmente remete a literatura clássica da Antropologia.

O sacrifício vivido na pele de Zé, que chegou à igreja com os ombros em carne viva, não parece ter comovido o Padre Olavo. Incrédulo de suas virtudes morais e cardeais, o Padre questiona Zé do Burro – “Tem certeza? Não vai querer ser olhado como um novo Cristo?” – e

esta teoria são indissolúveis, pois a teoria sem a prática torna-se metafísica, e a prática fundada sobre outra teoria torna-se a ciência” (GENNEP, 2011, p. 31), constituindo, assim, o sentido do termo.

⁴⁵ “O ritual permite que um grupo e seus indivíduos desempenhem e vivenciem papéis que compensam ou complementam o status social de rotina, não apenas no sentido de comportamentos idealizados, mas no sentido de momentos de licenciosidade e atividades antiestruturais” (PADEN, 2001, p. 72).

⁴⁶ Não considero nesta reflexão as soluções narrativas apresentadas nas versões desta obra para o cinema e a televisão. Nelas, ao contrário do texto original da peça, o corpo de Zé-do-Burro é posto sobre a grande cruz e carregado pela multidão até dentro da igreja.

⁴⁷ ELIADE, 2001.

⁴⁸ GENNEP, 2011, p. 36-37.

assevera a consciência do impacto exemplar do mito no imaginário coletivo. Comparar-se a Cristo é perigosamente ser o Cristo. Mircea Eliade considera o mito como uma história válida (prefiro esta acepção, em lugar de verdadeira), “preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”⁴⁹. Foi este caráter exemplar que inspirou a promessa de Zé do Burro, que na sua ingenuidade, apenas associava o seu sacrifício à sabida perspectiva da penitência e a decorrente purificação pessoal. Um expurgo à divindade pela graça alcançada. Não associava seu singelo testemunho de fé a qualquer empreendimento de proveito pessoal vinculado à narrativa cristã do calvário, ou mesmo um proveito utilitário que o distinguisse pela santidade ou piedoso martírio. Era, acima de qualquer coisa, um perfeito exemplar de um contra-dom. Eliade ainda afirma que:

(...) ao se instalar conscientemente na situação exemplar a que está de certo modo predestinado, o homem se ‘cosmiza’; em outras palavras, ele produz, em escala humana, o sistema dos condicionamentos recíprocos e dos ritmos que caracteriza e constitui um ‘mundo’, que define, em suma, todo universo⁵⁰.

Na esfera dos fatos cotidianos, a tragédia de Zé-do-Burro seria suficiente para, em muitas comunidades da América Latina, se iniciar um processo de culto e devoção. Uma canonização popular, a exemplo dos casos de Zé Leão (Rio Grande do Norte/Brasil), Motorista Gregório (Piauí/Brasil), Gauchito Gil e Nicolás Caputo (Argentina), Émile Dubois (Chile), Ismaelito (Venezuela), que encerram o problema da “morte do inocente”, em narrativas dramáticas onde a violência policial ou institucional aniquilam o indivíduo, gerando uma espécie de *rito piacular*⁵¹ de longa duração. Trata-se da confirmação da condição primeira de um processo de “regeneração mística”⁵², de cunho coletivo e profundamente reparador da distinção social da vítima. O sofrimento físico e decorrente morte trágica tornam-se o último portal simbólico, uma espécie de rito de passagem do qual o iniciado não retorna mais, e obtém o *acesso à sacralidade*, sendo transformado em santo popular, não-canônico, irregular junto à oficialidade da Grande Igreja. Trata-se de um simbólico segundo nascimento, e nas palavras de Mircea Eliade “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento”⁵³.

Considerações Finais

Alfredo Dias Gomes mostrou, na sua prolífica obra teatral e televisiva, uma capacidade crítica e refinada de transformar verdadeiros embates em torno de questões religiosas e impasses da comunicação em estórias de profunda complexidade. Não só em *O pagador de promessas* (1959), mas igualmente em *A revolução dos beatos* (1961), *Roque Santeiro ou O berço do herói* (1963) e *O santo inquerito* (1966), a relação sujeito-estrutura social sempre aparece em tons dramáticos.

Ao consagrar a sua singela promessa, Zé-do-Burro comete um erro trágico: torna Iansã e Santa Bárbara entidades indissolúveis, e aos olhos do Padre Olavo comete um impertinente ato de blasfêmia. E parece claro que, no contexto eclesiástico, a mais justa oposição ao sagrado não é o profano, aquilo que lhe cerca, mas a heresia, que descaradamente afronta uma verdade dogmática.

No seu conturbado rito de passagem, Zé se apropria de alguns símbolos que não são bem interpretados pelo Ordinário religioso: além de confundir uma santa com uma falsa divindade,

⁴⁹ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução: Pola Civelli. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. 179p., p. 07.

⁵⁰ ELIADE, 2001, p. 142.

⁵¹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁵² ELIADE, 2001, p. 155.

⁵³ *Ib.*, p. 163.

imitar o filho de Deus e fazer justiça social são a conta para que todas as portas se lhe fechem. Arnold Van Gennep relembra que as mudanças de estado envolvidas num rito de passagem não deixam de perturbar a vida social e a vida individual, e não raro, o elemento mágico-religioso impõe barreiras, proibições de travessia, sob penas de sanções sobrenaturais⁵⁴. Recorrendo ao que Mircea Eliade define como numa “ontologia arcaica”⁵⁵, ao compreender o símbolo, o *homo religiosus* consegue ser universal⁵⁶, encarnando arquétipos míticos que se renovam nesta simbolização atualizada do mito. Ademais, teria sido Zé-do-Burro um *bode expiatório*? Se o *bode expiatório* representa a “expulsão do mal”, seria ele um mero veículo simbólico da expurgação de tudo o que mais defenestrava uma comunidade social e religiosa? A festa, com sua função antiestrutural, é, desde tempos imemoriais, o tempo sagrado ideal também para “a execução exemplar” dos demônios e inculcações coletivas.

E assim o nosso personagem vivencia o *mysterium tremendum et fascinans*, oscilando entre uma numinosa gratidão, que frente a um quase-tabu, lhe arrebatava o mais racional sentido de justiça e dignidade. E nessa disputa, a estrutura engole o sujeito. O portal se mantém fechado e o pagamento da promessa consagrada é posto em liminaridade *ad aeternum*, lançado a um *profanum* infinito. No triunfo da morte, Zé sacramenta a sua curta passagem pela vida rimando a dúvida, a dádiva, a dívida e uma dízima infinita, já que o seu pacto de fé fica em aberto.

Referências

- ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste: Contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2005. 334p. il.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. “Ex-votos ou Premessas, Milagres e Novos santuários”, in *Folclore nacional*, Vol. III, Ritos, Sabeça, Linguagem, Artes e Técnicas, pp. 17-29. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.
- AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA, 2002. 73p.
- BELLO, Angela Ales. *Introdução à Fenomenologia*. Tradução: Ir. Jacinta Turolo Garcia, Miguel Mahfoud. Bauru, SP: EDUSC, 2006. 108p.
- BONFIM, Luís Américo Silva. “Contribuições para o registro e estudo taxonômico das expressões votivas derivadas do catolicismo”, in *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano XII, Nº 34, Maio/Agosto de 2019, ANPUH, 2019. Pp 29-56.
- CASCUDO, Luís da Câmara. “Religião no povo”, in *Superstição no Brasil*, pp. 337-496. São Paulo: Global. 4ª ed., 2001 [1974].
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. 527p.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191p.
- _____. *Mito do eterno retorno*. Tradução: José Antonio Ceschin. 9ª ed. São Paulo: Mercuryo, 2004.
- _____. *Mito e realidade*. Tradução: Pola Civelli. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. 179p.

⁵⁴ GENNEP, 2011, pp. 31-33.

⁵⁵ ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Tradução: José Antonio Ceschin. 9ª ed. São Paulo: Mercuryo, 2004, p. 38.

⁵⁶ ELIADE, 2001, p. 172.

- ESTÓRIAS DE DOR ESPERANÇA E FESTA: *Ex-votos baianos (Séculos XVIII-XX)*. Salvador: Museu de Arte da Bahia, (Catálogo de exposição). 24p: il., 1999.
- ESTÓRIAS DE DOR ESPERANÇA E FESTA: *O Brasil em ex-votos portugueses (Séculos XVII-XIX)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998. (Catálogo de exposição). 113p: il.
- FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro* (versão ilustrada). Edição do texto: Mary Douglas. Resumo e ilustração: Sabine MacCormack. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Círculo do Livro, 1982. 252p. il.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala – Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1*. 46ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002. 616p. il.
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Tradução: Mariano Ferreira. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 184p.
- GOMES, Alfredo Dias. *O pagador de promessas*. 39ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. 96p.
- HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”, MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. Tradução: Luiz João Gaio e J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- JORGE, Pe. J. Simões. *Cultura religiosa: O homem e o fenômeno religioso*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 138p.
- LIRA, José Luís. *Candidatos ao altar*. Fortaleza: Edições ABRHAGI, 2006.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 3 volumes. São Paulo: Paulinas, 2001. 319p. (I).
- MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, in MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- O PAGADOR DE PROMESSAS. Direção: Anselmo Duarte. Produção: Oswaldo Massaini. Intérpretes: Leonardo Villar, Glória Menezes, Dionízio Azevedo, Othon Bastos, Geraldo del-rey, Norma Bengell e outros. Roteiro: Anselmo Duarte. Música: Gabriel Migliori. São Paulo: Cinedistri, 1962. 1 DVD (95 min), 4x3, P&B, mono. Baseado na peça “O pagador de promessas” de Alfredo Dias Gomes.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 224p.
- PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: Modos de conceber a religião*. Tradução: Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001. 234p.
- SOUZA, Lícia Soares de. *Literatura e Cinema: Traduções intersemióticas*. Salvador: Eduneb, 2009. 238p. il.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974. 245p. il.
- VAINFAS, Ronaldo. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. 74p. il.