

São Jorge do Rio: O culto, os significados, as representações¹

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros²

Resumo

Este artigo pretende discutir questões da Antropologia da Religião, dentro do contexto urbano, relativas ao fenômeno dos cultos e rituais religiosos, às passagens da magia para a religião e vice-versa, ao mesmo tempo que a incursões mais teóricas com respeito às representações e às redes de significados que estas proporcionam e delas provêm, ao sincretismo afro-kardecista-católico, estudado dentro do horizonte das relações que povoam o amplo espectro do relacional brasileiro. A partir desses fatores, São Jorge surge como um Santo de grande importância para a população da Zona Norte e Subúrbio carioca, em sua configuração de santo católico e também em suas sincretizações com Entidades cultuadas nas religiões de matriz africana.

Palavras-chave: catolicismo, representações coletivas, rituais, sincretismo e meio urbano.

¹ Este artigo é uma versão atualizada de parte do Cap. V da minha tese de doutoramento em Antropologia, defendida no Museu Nacional/ UFRJ, em junho de 1995.

² Professor Adjunto e pesquisador do PPGA/UFPE. Tel.: (081) 2126-8286. E-mail: bartotito@uol.com.br .

Abstract

This text intends to discuss some matters of Anthropology of Religion, inside the urban context, that are related to religious cult and rituals phenomena. It focuses on the several passages from magic to religion and vice-versa, on the more theoretical insights concerning representations and nets of meanings provided by and originated from them and finally on the afro-kardicist-catholic syncretism – this one studied inside the large net of Brazilian relationship. Concerning these factors, São Jorge emerges as a Saint very important to the population of the North Zone and Suburb of Rio de Janeiro, through its aspect of catholic saint and its sycretizations with entities from African religious matrix.

Key words: Catholicism, collective representations, rituals, syncretism and urban context.

Introdução

*“Se São Jorge não existiu, é uma pena... Mas como os Dragões existem, Senhor!
E quem se encarregará de os vencer?”*

Este trecho poético de Cecília Meireles é um testemunho da popularidade de que goza este Santo entre a população do Rio de Janeiro, sobretudo das Zonas Norte, Oeste e Subúrbio, em geral. Resolvido a estudar, para a tese de Doutorado em Antropologia, o sincretismo religioso a partir dos espaços religiosos católicos, no Rio de Janeiro: templos, festas de santos, missas pelas Almas nas segundas-feiras, mergulhei na ‘polifonia religiosa’ da cidade, aos poucos desvendando a realidade socioreligiosa da mesma.

Tive a ajuda, para isso, dos diálogos com meu orientador, Dr. Rubem César Fernandes, dos professores do Programa de Antropologia Social do Museu Nacional mais próximos a mim: Gilberto e Otávio Velho, além dos colegas do Curso e os participantes do Grupo de estudos sobre Catolicismo e Sincretismo, do ISER, coordenado pelo Prof. Dr. Pierre Sanchis, da Federal de Minas Gerais. Assim, foram

estas pessoas, cariocas de nascimento e/ou adoção – como me sinto eu – me despertando para o multiculturalismo das opções, escolhas e adesões da população do Rio.

Deste modo, São Jorge se revelou em toda a força da atração exercida por ele sobre boa parte da população do Grande Rio. Atento aos detalhes e eventos que marcam os percursos desta devoção, segui os passos dos fiéis que têm o Santo como um dos protetores e guardiães com persistência, ao que não faltou o embevecimento e, tantas vezes, a emoção, diante dos comportamentos, atitudes, olhares, testemunhos falados e observados, da ligação e confiança para com o Santo Militar.

E aqui está algo do resultado deste trabalho que, de parte de um capítulo da Tese de Doutorado, passa para um artigo de revista científica, no qual apresento frutos de dois anos de pesquisas (1991-1992) no Centro e nos bairros da Zona Norte e Subúrbio do Rio.

Com este trabalho, pretendo discutir questões da Antropologia da Religião relativas ao fenômeno dos cultos e rituais religiosos, às passagens da magia para a religião e vice-versa, ao mesmo tempo que a incursões mais teóricas com respeito às representações e às redes de significados que estas proporcionam e delas provêm, ao sincretismo afro-kardecista-católico, estudado dentro do horizonte das relações que povoam o amplo espectro do relacional brasileiro.

As festas, os templos e a devoção: sincretismos, magia e religião

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

Isto acontecia em pleno movimento de reinício das atividades da SARA: conjunto de ruas no centro comercial do Rio, caracterizadas por

um comércio mais popular: ruas estreitas, só para pedestres, apinhadas de lojas normalmente de tamanho pequeno e médio, a maioria exibindo seus artigos não em vitrines, mas em tabuleiros que se estendem até a rua.

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

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

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

Minhas observações para a tese de Doutorado, durante os anos 1991 e 1992, se localizaram preferencialmente na igreja da Alfândega e em outras igrejas do centro do Rio que possuem imagens do Santo em nichos ou altares votivos. Muito visitadas por devotos, estes depositam diariamente flores, sempre vermelhas ou brancas, bilhetes com pedidos e listas de nomes de pessoas que se recomendam ao seu patrocínio. Vêm-se também espadas e capacetes de Ogúm entre as ofertas diante das imagens, além de pedidos escritos para este Orixá, revelando o sincretismo do culto.

O lado esquerdo e os fundos do templo da Alfândega se limitam com lojas e escritórios. Trata-se de uma igreja relativamente pequena, com uma capela anexa. Na frente, entra-se nela por uma porta e para a capela, por outra, que antes dá acesso a uma lojinha de artigos religiosos, sempre em funcionamento, onde se vendem livrinhos devocionais sobre São Jorge, Santo Expedito, São Sebastião e outros. Também aí se encontram santinhos com orações a estes Santos, a São Gonçalo Garcia, Santo Antônio do Categeró. Há fitas, pequenos quadros, terços, imagens de tamanhos diversos, e velas: brancas e vermelhas sobretudo, mas também azuis, amarelas, róseas, marrons, verdes e lilazes: todas,

cores da Umbanda, o que remete para o sincretismo presente nesta devoção, na de S. Sebastião, e de outros santos do Catolicismo.

Voltando à festa de 1991: no lado da igreja que dá para a Praça da República se concentrava a maior aglomeração e o clima festivo mais acentuado. Presença destacada de vários grupos: dentre estes, chamounos inicialmente mais a atenção o dos ‘banqueiros’ do bicho – assim nos identificaram – charmosos em seus ternos brancos impecáveis, sapatos brancos e camisas vermelhas de colarinho aberto; alguns de flor vermelha na lapela e chapéu branco; uns poucos com colete, também da mesma cor, e meias vermelhas. Tal qual se vê em filmes e peças teatrais cariocas que retratam a boemia dos anos 20 a 40 e os tradicionais ‘malandros’ dos ‘anos dourados’ do bairro carioca boêmio da Lapa.

Apesar de tão cedo, – cerca de oito horas da manhã – os homens deste grupo e outros pertencentes à Escola de Samba do Estácio, da qual São Jorge é também protetor, esbanjavam cerveja e queijo assado nas diversas barracas improvisadas, ou sentados nas mesinhas, acompanhados de garotas e senhoras mulatas, vestidas também de vermelho ou vermelho e branco.

São estas as cores tradicionais do Santo no Catolicismo e na Umbanda. No Candomblé é azul escuro, também no Rio, sobretudo nas casas de origem e/ou linhagem espiritual baianas, assentadas na cidade e na região metropolitana.

O Professor Roberto Motta, por ocasião duma apresentação destes dados etnográficos, ligou tal modo de vestir dos bicheiros e da Escola de Samba ao personagem Exu Zé Pelintra, cultuado na Umbanda carioca e na Jurema urbana em Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba.

Outro grupo destacado era o do pessoal da Irmandade de São Jorge e São Gonçalo Garcia, proprietária da igreja. Todos vestidos com as roupas da corporação, homens e mulheres. Estas também de preto, algumas de branco, com uma murça vermelha. As de branco faziam mais o serviço da rua, as de preto organizavam a guarda do Santo e os serviços internos da igreja. Na rua, elas vendiam santinhos, orações, “moedas de S. Jorge”, espécie de amuleto: um saquinho de croché vermelho, com moedas costuradas dentro, para se por na bolsa ou bolsos, “a fim de chamar dinheiro e prosperidade”, explicavam.

Uma kombi com sistema de som, postada ao lado da igreja, transmitia notícias e avisos de utilidade pública, tais como: a recuperação,

pela polícia presente na área, de um toca-fitas roubado de dentro de um carro; o dono deveria apanhá-lo no posto policial da SARA.

Anunciando-se como “o serviço de relações públicas da igreja”, o locutor rezava orações escritas para S. Jorge, fazendo propaganda das mesmas para o povo comprar. ‘Puxava’ igualmente Pai-Nossos e Ave-Marias.

Muitos vendedores de imagens, quadros, fitas do Santo, livrinhos, medalhas, espalhavam-se pela área. Como acontece em todas as festas de santos no Rio, vendiam-se muitas velas: brancas, amarelas, vermelhas. Em alguns poucos tabuleiros havia velas azuis de Ogúm do Candomblé. Um outro aspecto mágico patente ficava por conta das senhoras da irmandade que vendiam velas “bentas na primeira missa” celebrada na igreja, às cinco da manhã. A pergunta sobre o que tinha de diferente ser da primeira missa, respondiam que as da ‘primeira’ eram espiritualmente mais fortes, melhores: “a primeira é sempre a primeira!”

Senhoras e moças da Umbanda ou ‘Umbandoblé’, com suas vestes rituais, se postavam, arqueadas sobre os joelhos ou sentadas ao longo do gradil posto ao lado da igreja. Sobre uma toalha estendida no asfalto ou num tabuleiro, havia imagens de S. Jorge, Santo Onofre, S. Lázaro, santinhos de Sto. Antônio do Categeró, com velas brancas e vermelhas acesas. Estavam ali para dar consulta, vender patuás e outros objetos “portadores de axés”, orações, etc. Em alguns desses altares improvisados se viam tocos de cigarro, cachimbo (de uso comum de Exus e outras Entidades do “Povo-da-rua”) e caixas de fósforos.

Mulheres e homens de diversas idades passavam ao longo das filas, distribuindo orações para Santo Antônio do Categeró, Santo Expedito, com propagandas de serviços religiosos em igrejas ortodoxas populares ou católicas brasileiras. A moça que distribuía santinhos de Santo Expedito dizia que pagava promessa “por uma grande graça alcançada”.

O velho “Gentileza”, figura bem conhecida das ruas do centro do Rio e de Niterói na época desta pesquisa – não sei se ainda vive –, com suas vestes de profeta apocalíptico, estandarte na mão direita, anunciava a mensagem da “gentileza de Deus” nas relações interpessoais; pregação sempre de fundo moralizante. Já o havíamos visto na festa da Penha e na da Glória do Outeiro. Ia sem parar de um grupo para outro, pregando. Até que encostou junto de uma moça, postada na fila, ameaçando-a em nome de Deus, pelos seus pecados. Vestia

ela vermelho vivo, com brincos representando a serpente de Oxumaré. A moça repelia o Gentileza de modo engraçado, dizendo já estar cansada de suas pregações, na barca de Niterói.

Em dado momento, o Gentileza apresentou-se junto às umbandistas, pregando sempre. Ao aproximar-se mais do grupo, uma delas entrou em pânico: benzia-se repetidamente, ajoelhava-se em seguida e, com sinais de mãos angustiadas mandava o Gentileza afastar-se, inclinando-se sobre o tabuleiro, como que a proteger seus axés da ‘contaminação’ do outro religioso. A moça dava mostras de sentir-se ameaçada ritualmente pelo Gentileza, a proximidade do mesmo e de sua atividade perturbando seu ‘trabalho’ com os Orixás e demais Entidades.

Temos aí um exemplo eloqüente, nos parece, da ocorrência das **fronteiras do sagrado**, imbricadas nos processos de mesclagens religiosas, em nosso quadro sócio-religioso. Tais fronteiras obedecem a regras e normas passíveis de estudos mais aprofundados, a fim de detectar-se quando e em que circunstâncias acontecem as recusas das misturas, estas muito comuns em outros contextos socioreligiosos.

Em nosso estudo sobre um ritual ecumênico católico-candomblecista-umbandista, realizado em São João de Meriti, Baixada Fluminense, em agosto de 1988³, pudemos comentar amplamente o comportamento do povo-de-santo e do povo católico da paróquia onde aconteceu a celebração. Ninguém, a não ser os envolvidos naquela, compareceu na igreja, com exceção de alguns poucos curiosos e mães das crianças da coreografia. O templo ficou vazio do povo negro, ao qual se destinava prioritariamente esta cerimônia. No entanto, este mesmo povo-de-santo acorre em massa para as igrejas católicas e as devoções e festas tradicionais, assim como muitos frequentadores das igrejas católicas recorrem aos serviços religiosos de outras Tradições. As misturas são bem-vindas sim, mas em seus devidos lugares e situações. O trânsito de uma instância religiosa para outra, a fim de se obter os favores desejados, é plenamente executado em nossos rituais. No entanto, a junção num mesmo ambiente de objetos sagrados e o acontecer numa mesma celebração de rituais católicos, umbandistas e candomblecistas não foi julgado permitido, nem pelo povo católico nem

³ Cf. a este respeito Medeiros 1991:54s.

pelo candomblecista e umbandista, convidados para a celebração na matriz de S. João de Meriti: objetos sagrados considerados “fora de lugar” não são permitidos. Neste sentido, a junção, a mistura, causaram temor.

Voltando à Praça da República: finalmente, após duas horas e meia na fila, ingressei no templo. Lá, diante da enorme imagem eqüestre do Santo, pude apreciar olhos comovidos, lacrimejantes, a ele dirigidos, orações fervorosas. Ofertavam-se flores, que senhoras da irmandade na “guarda do Santo” recolhiam. Muitos traziam terços, imagens, etc, que as senhoras encostavam na imagem e devolviam. Na igreja não havia superlotação, por conta da organização das filas. Poucas pessoas, relativamente, aguardavam a próxima missa. A maioria só queria rezar um pouco, acender velas no queimador do lado de fora do templo, comprar alguma lembrança do Santo e voltar para o trabalho.

Na capela anexa, hoje transformada num grande mercado de artigos religiosos, idênticos aos vendidos fora, não faltavam os saquinhos com moedas dentro “para não faltar dinheiro”. Esta prática de índole mágica confirma a convicção freqüente no Rio de Janeiro, nos afirmava Raul Lody, que atribui a S. Jorge a resolução das “causas difíceis”.

No queimador situado na entrada da igreja era intenso o movimento: ofertavam-se moedas (poucas) e velas (muito mais), as de tamanho pequeno e as votivas, mais altas que uma pessoa, amarradas ao queimador. Soldados da PM, vestidos alguns com fardas de gala, outros, de trabalho, circulavam.

De volta para a rua, pude conferir a passagem de um grupo de jovens perto da fila de fiéis, gritando: “Isto é uma profanação. Só Jesus Cristo salva!”

Na segunda festa em que fiz observação de campo, a de 1992, soube das costumeiras alvoradas festivas: a primeira, a zero hora de 23 de abril. Para esta, vem normalmente a banda de música do Corpo de Bombeiros sediado próximo ao Campo de Santana, antigo nome da Praça da República. Os bombeiros têm S. Jorge como Patrono da Corporação. Esta, no entanto, não festeja o Santo, conforme me explicou um oficial: “o que fazemos é a nossa banda vir tocar a alvorada. Mas, entre os companheiros, eles têm as devoções pessoais. Eu mesmo tenho uma imagem do Santo em casa. Rezo para ele.” Lembramos que os quartéis dos bombeiros aqui no Rio são sempre pintados de branco e

vermelho. A partir da meia-noite, muita gente fica de vigília até de manhã.

A segunda alvorada é às cinco horas, executada com os clarins do Regimento de Cavalaria da PM, de quem S. Jorge é Patrono, igualmente. Os cavalarianos vêm da Vila de Santa Cruz, Zona Oeste do Rio, a mesma que organiza a procissão eqüestre, acima referida. É esta corporação que manda a guarda de honra para o Santo, com veste de gala. Ficam se revezando de quatro em quatro horas, e fazem as refeições por conta da irmandade.

Sobre os “banqueiros” do bicho, me informaram que

os grandões chegam de manhã; cedinho estavam aqui: o Anísio, o Zinho da ‘Estácio’... eles vêm de madrugada... Os ‘banqueiros’ dão contribuição à igreja, podem dar, mas a festa aqui não é deles, não. Eles bancam a festa em vários lugares... no próximo domingo mesmo, sai uma procissão do Santo da quadra da escola de samba Império Serrano, às 11 da manhã.

Uma outra versão ouvida dos comerciantes é a de que os bicheiros chegam no período entre meia-noite e cinco da manhã:

Chegam com seus carrões, suas mulheres, bem vestidos de branco, as mulheres de vermelho... eles e seus seguranças... é cada carrão... isso aqui fica tudo cheio...

Interessante nesses relatos o aspecto mítico que eles transmitem: os bicheiros são apresentados dentro de uma aura de um mundo à parte, fantástico, como se foram heróis míticos. Do mesmo modo são mencionados os artistas de TV, os cantores, membros das diretorias das Escolas de Samba, acompanhados de um grupo da agremiação. Estes últimos, porém, chegam à luz do dia e ficam, cantando pagode, tomando cerveja e se confraternizando com gente de outras escolas; a maioria, de vermelho e branco. Além disso, observei que muitos vêm com as cores do Santo por devoção, não por serem desse ou daquele grupo.

Alguns rapazes, vendedores de comidas e bebidas numa barraca, distribuía convites para um “Pagode de São Jorge”, marcado para o sábado seguinte, no Estácio.

São visíveis a gente do povo-de-santo em pequenos grupos, na praça, nas filas e na igreja. Muitos com as guias de seus Orixás no pescoço.

Perguntamos a membros da irmandade por que não havia procissão. Responderam ter sido suspensa há anos atrás, por causa do calçamento ruim:

Da última vez que botamos o Santo na rua, a carruagem dele rachou ao meio, por causa dos buracos. Só quando melhorarem as ruas é que sairemos de novo.

Posteriormente, outro membro da irmandade dava versão diferente da não-saída da procissão:

A imagem é muito pesada, por isso a irmandade decidiu não levá-la mais para a rua. Estamos combinando mandar fazer uma mais leve, embora do mesmo tamanho, para sair com ela no próximo ano.

A fé, tema de muitas variações

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

Esta atitude contrita, silenciosa, atenta, desta porção de devotos impressionou-me. Fez-me refletir um pouco a respeito da dimensão da fé, da atitude de *crer*; realidade que perpassa todo esse texto. Inspirada por uma sensação mais ou menos nítida da presença do **Mistério**, a fé se expressa pelo comportamento respeitoso em relação a objetos, espaços, palavras e gestos rituais; pelas estórias que se contam de pessoas e grupos punidos por desrespeito às coisas e pessoas sagradas.

Nas festas de São Jorge, o elemento lúdico, festivo, quase carnavalesco, podemos dizer, está presente e bem presente, como foi descrito.

No entanto, esta dimensão do culto religioso em nossos rituais – o seu lado espetacular –, convive com espaços de silêncio, de oração contrita individual, de olhares que se demoram comovidos e esperançosos na direção do santo, do túmulo da pessoa amada ou do queimador das inúmeras velas votivas. Observei momentos de **paradas**, de *câmeras lentas*, ao lado dos barulhentos e entusiastas.

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

A busca da proteção, procurada no santo, não perfaz uma simples relação de troca entre iguais. Ao contrário, supõe uma relação entre o frágil e o Poderoso; entre o relativo, o finito e o Absoluto, o Infinito. A troca é, pois, bem desigual e por isso remete a atitudes que implicam em posturas humildes, em rebaixamentos diante do indizível, em aceitação temerosa do Mistério. As pessoas se põem nas mãos do Santo, se oferecem também a ele, nos pedidos que fazem das coisas e bens referentes a este e ao outro mundo.

Esses dados estão de acordo com observações de Marcel Mauss sobre as trocas, no ponto em que este autor identificou a circulação de coisas com a circulação de "direitos e de pessoas", na percepção de que o "doador se dá ao dar" (Mauss 1974:128s). **Se dá** e, ao mesmo tempo, **se recebe**, e **recebe o Santo**, com os bens que crê receber ou receberá do mesmo. Só que tal relação quase de companheirismo se perfaz num horizonte marcado pela hierarquia. O Santo é amigo, sim, mas **desigual**.

O devoto pois, ao admitir a excelência do doador e a desigualdade da dádiva recebida ou pedida, é levado ao cultivo de outros sentimentos religiosos que não só a busca de proteção. E aí nós temos no Catolicismo vivido o aspecto da fé também como **reconhecimento e admiração** dos méritos do Santo.

Neste caso, o herói da fé aparece em sua exemplaridade, apresentado e aceito como fonte de inspiração dos comportamentos. Ou então, a sua força é reverenciada e acatada: "São Jorge é Santo forte, é o Santo das causas difíceis". As representações de força, poder, valen-

tia abrem um leque extraordinário de atitudes devotas sérias para com o *Militar-Mártir*, como veremos adiante.

Um outro sentimento ligado à fé e à crença é o de entrega confiante ao Santo; um como pacto de amizade e fidelidade que se quer mútua, recíproca, embora seja conhecida e assumida a distância entre o amigo celeste e o fiel devoto. Neste caso, é importante exibir os medalhões, tatuagens sobre o corpo, anéis, santinhos de São Jorge dentro da carteira, imagens no carro, no quarto de dormir ou na frente da casa, exteriorização simbólica da relação querida, mantida e reforçada pelos momentos de oração individual e de participação no culto público ao Santo.

A diversos tipos de representações e de comportamentos correspondem, pois, conteúdos simbólicos diferentes no processo dinâmico do ato de crer. Deste modo, identificamos acima uma certa multiplicidade de representações e processos no horizonte de significados católicos, com respeito à fé e à crença. Passando para os horizontes dos Candomblés e Umbanda, percebe-se um sentido diverso do conteúdo, e mesmo, da conceituação da fé, proveniente do tipo de relação estabelecida entre os fiéis e a divindade, nestas tradições religiosas.

De fato, aquelas religiões proporcionam uma experiência palpável, sensível, do mistério, muito mais que as Tradições cristãs em geral. Para estas, a fé é "um argumento das coisas que não se vêem", explica o livro bíblico *Epístola aos Hebreus*. Enquanto isso, um dos pais-de-santo meus interlocutores confessava que passara do Catolicismo para a Umbanda justamente porque nesta podia ter mais contato com o sagrado; a experiência deste é ali mais palpável que no Catolicismo, afirmava convicto.

Para os cristãos, **crer é sobretudo a adesão integral a pessoas e verdades que não se vêem**; ou, como escreve Steil, citando Vaz e De Certeau, a fé "é a evocação do ausente e para ele remete", sendo "a falta que articula o discurso cristão" (Steil 1994:45). Para candomblecistas e umbandistas, no entanto, acostumados a sentir e se comunicar com suas Entidades, **crer é principalmente cumprir as obrigações rituais a elas devidas**, semelhantemente ao que aponta Pouillon, seguindo outros pesquisadores, ao estudarem povos da região central da República do Tchad. Para estes povos –

e para o povo-de-santo igualmente, podemos dizer – a fé é mais concebida como a **fé em ato, ritualizada**, e não enquanto representação (Pouillon 1979:43-51).

O espiritismo kardecista combina com as outras religiões mediúnicas supracitadas, praticadas no Brasil, no que tange à vivência da experiência direta com os espíritos, através da comunicação com os mesmos; a diferença porém, fica no enfoque posto na fidelidade aos valores éticos vividos em sociedade e na prática da filantropia, realizada em nome da religião.

No catolicismo vivido, no entanto, a ânsia por experiências palpáveis, sensíveis, dos seres e eventos objetos da fé é enorme, da parte dos fiéis. Hoje em dia, então, cresce o desejo de ir atrás de visões e aparições, públicas e particulares, e de acontecimentos ditos miraculosos.

Parece que a vizinhança com os fenômenos religiosos apresentados espetacularmente pelas diversas religiões – as mediúnicas e as neopentecostais – ‘contaminam’ pessoas e grupos que vivem o catolicismo tradicional-popular e/ou participam de movimentos afins ao pentecostalismo católico.

O afã apologético e a competição religiosa despertam neles o debate, a ‘disputa santa’: querem mostrar que Deus também se manifesta espetacularmente – e aqui com mais certeza que nos ‘outros’, nos espaços religiosos católicos. Entram, assim, na mesma ‘arena’ sociológica e simbólica. Assim, católicos de diversos movimentos tornam-se contíguos às tradições religiosas citadas, assumindo uma certa participação na ‘guerra santa’ entre neopentecostais e afrobrasileiros contemporâneos, como recentemente estudou Luís Eduardo Soares (1993:42-50).

Tal atitude destes católicos revela aspectos múltiplos e complexos da fé: afirmação forte da existência de Deus conforme o quadro referencial aprendido no movimento onde vivenciam a sua prática religiosa; crença combativa nas ‘aparições’ da Virgem Maria; defesa veemente da veracidade dos fenômenos que são patrimônio das crenças do grupo, como coisas provenientes de Deus.

E assim, a fé, a crença voltam constantemente em nossas análises, apresentando-se como um **tema de muitas variações**, no universo religioso brasileiro.

Quem era São Jorge? História, lenda, iconografia e construção de arquétipos

Lançamos mão, aqui, do texto de Celletti escrito para a *Bibliotheca Sanctorum* (Celletti 1965:V,VII, 512-31). No verbete “*Giorgio*”, temos o fruto das pesquisas de diversos autores. Eles enfatizam, de um lado, a quase total ausência de fontes históricas fidedignas e, do outro, o enorme culto prestado a este Santo no Norte da África e Oriente Médio, antes das invasões mussulmanas, restaurado posteriormente em alguns lugares pelas Cruzadas –, e na Europa. Confirmação deste fato são as inúmeras igrejas, basílicas, paróquias, cidades européias e do Oriente Médio e as Ordens de Cavalaria e outras Militares, dedicadas a este Santo.

São Jorge teve igualmente seus feitos e martírios decantados numa *Passio Sancti Georgii* (‘A Paixão de São Jorge’), documento apócrifo considerado legendário, inserido nos Decretos Gelasianos, estes datados do ano 496 da Era Cristã.

Mais importantes do ponto de vista histórico são os relatos dos séculos VI e VII, escritos por peregrinos e visitantes cristãos da Terra Santa e Palestina em geral, país de nascimento do Santo conforme a *Passio*, que atestam a veneração do seu sepulcro em Lida, depois chamada Diospolim. Lá, o Santo residira com sua mãe, após a morte do pai, e seus restos mortais teriam sido trazidos de Nicomédia e sepultados aí, em suas propriedades, conforme a tradição oral local, citada por Da Camino (s/a:87ss).

Sobre seu túmulo, construiu-se uma basílica cemiteral no século V. Ao conquistar a Terra Santa, os muçulmanos incendiaram o templo, mais tarde refeito em estilo românico pelos cruzados. Em 1191, o Califa Saladino, governador de Jerusalém nesta época, volta a destruir a igreja. No lugar sagrado pelo túmulo do Mártir, os árabes islâmicos edificaram uma majestosa mesquita. Os gregos ortodoxos, em 1873, adquiriram os restos da mesquita sobre a antiga igreja, e a reedificaram.

O documento escrito mais antigo que faz referência ao Santo, este considerado histórico, é uma **epígrafe grega**, datada pelos estu-

diosos do ano 368: esta fala de uma “casa dos santos e triunfantes mártires Jorge e companheiros”, templo que teria sido dedicado ao Santo algumas dezenas de anos após sua morte, explica a *Bibliotheca*.

A versão mais antiga existente da *Passio* é atribuída por estudiosos aos inícios do século V. Esta não contém a lenda do episódio do dragão e da salvação da donzela, que é posterior ainda às versões da luta e remete ao período da Europa cristã aventureira das Cruzadas e da instituição da Cavalaria: desta e daquelas, o Santo era figura exemplar e patrono.

A legenda do dragão parece ter sido fruto de uma interpretação falsa de uma pintura do Imperador Constantino, ainda muito conhecida no tempo das Cruzadas, em Constantinopla. Foi descrita por Eusébio de Cesaréa, teólogo e historiador do Imperador: Constantino é representado tendo um dragão (o “inimigo do gênero humano”, Satanás) a seus pés, tendo este o ventre ferido pela lança que o monarca segura. Um panegírico de São Jorge pregado em 1189 por Santo André de Creta, atribuiu ao Santo Militar a representação constantiniana.

A imaginação popular tomou conta das narrativas, enriquecidas no Egito, onde o Santo teve muitas igrejas e mosteiros a ele dedicados. Aí, a lenda do combate com o dragão ganhou requintes de detalhes e difusão, facilitada por uma cena muito espalhada no país, que apresentava o deus Horus, purificador do Rio Nilo, como um cavaleiro com a cabeça de falcão, vestido de uniforme militar romano, no ato de traspasar um crocodilo atrás das patas do cavalo.

Do exposto acima e do que vai ser apresentado adiante, pode-se concluir não ser desprovido de sentido nem casual o fato de mártires cristãos militares terem sido objeto de cultos expressivos e de iconografias que os imortalizaram. Podemos elencar as seguintes razões que levaram a prática do Catolicismo, o oficial e o vivido pelo povo, a este comportamento:

- 1) A valoração notável do poder e virtudes militares, no mundo romano pré-cristão e na Antigüidade cristã.
- 2) O culto importante dos heróis e do heroísmo no mundo greco-romano, com diversos heróis históricos e míticos elevados à categoria de semi-deuses.

- 3) A ascese castrense empregada como figura da ascese cristã, em sermões e escritos, inclusive nas Epístolas do Apóstolo Paulo.

Se posteriormente as virtudes ‘viris’, militares sobretudo, entraram em fase de menor valia na prática cristã, – a ponto de Nietzsche confundir as virtudes ditas ‘femininas’ como se fossem os elementos essenciais do Cristianismo – isso não ocorria nos começos da Antigüidade Cristã nem na Europa católica e aventureira dos tempos das Cruzadas, das Ordens Religiosas Militares e Hospitalares e de Cavalaria.

Rizzardo Da Camino (s/a:27ss, 87ss, 119ss) apresenta contribuições de levantamentos mais lendários dos arquétipos do Santo. Para este autor, existem duas vertentes principais de lendas: a britânica e a oriental-mediterrânea. O São Jorge ‘inglês’, modelo do Catolicismo guerreiro britânico medieval e padroeiro da família real inglesa, é um militar, luta com o dragão que trazia aprisionada uma princesa. Ao eliminar o monstro, Jorge é aclamado pela multidão e recebe do rei a princesa em casamento; tem dela muitos filhos, e continua sua existência a serviço das boas causas. Tal versão tem pouca importância e difusão no Brasil, sendo bem mais freqüente a segunda.

A outra vertente lendária, muito mais espalhada pelo Ocidente e Oriente cristãos, nas Igrejas Católica e Ortodoxa, é divulgada pela *Passio*, pela *Legenda Aurea* (‘Lenda Dourada’) e outras hagiografias posteriores, como a *Flos Sanctorum* (‘Flor dos Santos’) portuguesa, com as quais eu trabalhei em outros capítulos da tese de doutoramento⁴.

Esta vertente coloca a luta com o dragão, que trazia uma donzela aprisionada, em Beirute – cidade cuja comunidade católica tem S. Jorge como seu padroeiro – quando o Santo passava por ela em viagem para a capital de Diocleciano, Nicomédia, a fim de engajar-se no exército romano. Jorge rejeita todas as ofertas de presentes e a donzela em casamento, e prossegue viagem, após vencer o dragão.

⁴ Sobre os autores das obras citadas, cf. Vieira e Rosário, autores do *Flos Sanctorum*, e Da Voragine, autor da *Legenda Aurea*.

Jorge é admitido pelo imperador em sua guarda pessoal, no posto de capitão. Diocleciano admira a coragem, fidelidade e comportamento do militar. Aos poucos, a beleza e virilidade deste impressiona o imperador, fazendo nascer nele uma paixão para com o jovem oficial. Mas, promessas, tentativas, ofertas de postos elevados de comando, riquezas, não o convencem⁵.

Nesse ínterim, os sacerdotes do culto de Apolo e oficiais superiores pressionam o imperador a fim de reprimir os cristãos, cada vez mais numerosos e proselitistas. Acontece então uma assembleia convocada por Diocleciano para discutir a questão. Jorge, como oficial da guarda imperial é convidado; é o único que se opõe firmemente à medida.

A repressão é decretada, ao mesmo tempo que Diocleciano redobra a insistência para ganhar o amor de seu oficial, pressionando-o a 'sacrificar-se' a Apolo em seu templo. Mas, em vão: a virilidade, a pureza e a fidelidade ao credo cristão do capitão é uma barreira intransponível.

Ferido em sua paixão e vaidade e frustrado em seus intentos, além de pressionado pelos sacerdotes de Apolo, a esta altura inimigos de Jorge, Diocleciano parte para a vingança. Segue-se então a série das sete torturas, que duram sete anos, às quais o santo é submetido. Da Camino vê na relação daquelas uma simbolização das provas maçônicas de iniciação: para ele, trata-se de provas, não de torturas ou martírios.

Ao expô-las, Da Camino explicita um conteúdo simbólico esotérico e moralizante.

Acontece que a *Legenda Aurea* também elenca a mesma série de martírios, sem a qualificação esotérica aqui apresentada: naquela obra, tratam-se de verdadeiros martírios, concebidos na perspectiva cristã. A *Bibliotheca* também vê, nessas provas, semelhanças com os rituais iniciáticos dos mistérios de Perseu e Osíris. Muito mais do que uma inetáfora, detectamos uma relação de contigüidade com aqueles mistérios.

⁵ Da Camino, ao dar esta versão, se baseia numa obra considerada legendária, de um certo Metafrate.

Infelizmente, Da Camino não aprofunda as interpretações das provas. Jorge sai das mesmas ferido, ensangüentado, semi-morto e, morre, em algumas delas; mas ressuscita, como nos mistérios iniciáticos órficos. No cárcere recupera-se, seja por ação dos médicos da corte, seja por ação divina direta. A prova da taça de veneno, por exemplo, não faz nenhum mal ao Santo.

Enfim, vem a sétima e última prova, a tentativa derradeira: o Imperador cobre-o de carícias e convida-o a ir ao templo de Apolo; só lhe pede isto. Jorge aceita – ou finge aceitar – e segue o rei ao templo. Lá, em presença dos sacerdotes, conversa com a estátua do deus, que se anima. Chamando a estátua de Apolo de Demônio, Jorge interpela-o e ordena-lhe, em nome do Deus dos cristãos, se retire da estátua. Esta cai ao chão e se despedaça, o mesmo sucedendo a todas as estátuas do templo. Jorge faz um discurso a Diocleciano, convidando-o à conversão.

Os sacerdotes, cheios de ódio e sentindo-se ameaçados se o Imperador aceitar a proposta do seu oficial, convencem Diocleciano de que Jorge é um mago, praticante da necromancia, atividade proibida no Império. Diocleciano ordena lhe seja cortada a cabeça. Os cristãos levam-lhe então o corpo e o sepultam.

Passando em revista uma parte, pelo menos, da rica simbologia dominante neste tecido legendário das tradições orientais/mediterrâneas, podemos enumerar: o **cavalo**, símbolo do poder; a **lança e a espada**: o Santo é considerado padroeiro de todos os que ‘trabalham’ com arma, já vimos; o **guerreiro, o militar**: “São Jorge é soldado!”, repetiam seguidamente policiais e detentos entrevistados por mim, para conhecer e compreender a devoção a este Santo por parte de militares e de bandidos presos; as **cores**: **vermelha**: o sangue do dragão e do Santo; a luta, a guerra; e **branca**, do cavalo: a pureza, a castidade do Santo Militar, que não aceita casar-se com a donzela nem envolver-se com Diocleciano; sua **virilidade**, defendida contra os assédios apaixonados do Imperador; a **fidalgua** do cavalo branco, ornamento do poder, da imponência, presentes na estatuária e no imaginário do Santo; o **dragão**, símbolo do mal, da maldade, conforme enorme listagem de povos que assim o consideram, e objeto de combate nas provas iniciáticas de vários povos, como no Egito (Osíris), nos germâ-

nicos (Siegfried), na China. Além disso, temos as representações deste monstro legendário na arte e literatura cristãs, inclusive bíblica, como símbolo do mal, do pecado, do anti-Cristo e de Satanás.

Finalmente, as **torturas**, em número de **sete**, número já por si rico de significados; torturas consideradas como **provas** pelo pensamento esotérico e ligadas aos rituais iniciáticos da Antigüidade pré-cristã.

Estes dados acima expostos despertam os seguintes comentários:

Em primeiro lugar, São Jorge e sua devoção já chegam ao Brasil **sincretizados**, frutos de fusões, justaposições, e sobreposições anteriores: S. Jorge tornou-se metáfora de Constantino e do deus egípcio Horus; sofreu relações de contágio com os mistérios de Perseu, de Osíris, e serviu de personagem emblemática para a instituição da Cavalaria e das Ordens Militares: a Ordem da Jarreteira britânica, a dos Cavaleiros Teutões alemães, a de Calatrava de Aragão e a Sagrada Ordem Militar Constantiniana de S. Jorge, esta ultimamente pertencente à casa real napolitana.

Jorge tem, portanto, uma **história anterior** de variadas concepções, significações e atribuições. Podemos lembrar, concluindo, as relações de semelhança em alguns contextos, de contigüidade em outros; as atribuições de tarefas e papéis em caso de perigos extremos e causas difíceis; o fascínio pelos heróis e deuses grego-romanos a despertar, em escritores e pregadores cristãos, a necessidade de conseguir substitutos dentre os **heróis da fé** já santificados pelos Martirologios das dioceses e mosteiros, substitutos logo aceitos e divulgados – às vezes até reivindicados – pela imaginação piedosa dos fiéis em suas devoções.

Tudo isso constitui ingredientes para explicar os processos sincréticos ligados a São Jorge e outros Santos de constituição simbólica semelhante.

Em sentido contrário à perspectiva com que se estudam às vezes os sincretismos: como se fôssem **realidade oposta** à ‘pureza’ de crenças e ritos; como **fusão versus separação**; enfim, como “antagônicos ou opostos a uma determinada situação anterior de pureza, separação ou outras” (Ferretti 1991:75-81), afirmamos, ao invés, que

nosso universo religioso, marcado pelo relacional, apresenta **demandas de misturas** em alguns contextos e **demandas de pureza, de separação**, em outros. Os mecanismos da **evitação**, da **'vista grossa'**, vivenciados pelas próprias autoridades religiosas, por exemplo, favorecem as misturas, igualmente. Daí ocorrem as **situações de mistura** de crenças e de devoções: Entidades espirituais e rituais se inter-relacionando, quer simultânea quer sucessivamente. Deste modo, um Santo e um Orixá podem ser uma entidade única num contexto e duas Entidades distintas, noutra.

Antes de serem 'assimilados' a diferentes Orixás, no Brasil (Valente 1976:10ss), os santos tiveram histórias anteriores de múltiplas influências na construção de suas personalidades míticas, para as quais **convergiram** diversos elementos: a) históricos (estes muito poucos porque exíguos, sobretudo os dos mais antigos), b) lendários e míticos, c) rituais e d) de atribuições de serviços prestados aos seus devotos e às comunidades católicas em geral.

As diversas relações acima citadas desencadearam processos de aproximações e assimilações mútuas, tanto com as religiões pré-cristãs e as do "mundo dos povos bárbaros", quanto, no caso brasileiro, com as ameríndias e africanas, através das similaridades simbólicas e das junções e aproximações de significados, mais ou menos aleatórias. São mecanismos que têm propiciado as passagens mais acessíveis entre elementos e entidades do Cristianismo e os das várias religiões supra-referidas, a partir das **confluências e convergências simbólicas**, que se prestam a muitas e variadas interpretações.

São elas desenvolvidas em longos processos de relações de trocas entre grupos humanos de culturas e religiões distintas, ao embaite das migrações, conquistas militares, relações comerciais e outras formas de contacto entre as civilizações. Assim, tais convergências, por contigüidade umas, por metáfora outras, repetimos, se constituem em perfis distintos mas não-excludentes entre si. O mesmo herói ou santo, e/ou sua imagem se afirmam como ponto de confluência multi-simbólica, ao sabor das ocorrências de necessidades materiais ou psíquicas, e de características relacionais das coletividades que o conhecem e veneram.

Destes processos provêm, pois, a construção dos perfis, arquétipos e atribuições de S. Jorge. Este aportou em Portugal trazido pelos militares ingleses, veremos mais adiante.

No Brasil, o Santo chegou, portanto, 'contaminado' com outros personagens: cristãos, pré-cristãos e não-cristãos. Foram aos poucos ocorrendo os contatos, os entre-choques, as inter-comunicações dos perfis, arquétipos, atribuições, lendas de S. Jorge com os dos Orixás e demais Entidades africanas, aqui vindos de **várias procedências e tradições religiosas distintas**.

Não é supérfluo acrescentar que Orixás, Voduns e demais entidades divinizadas africanas vieram também "contaminados" com múltiplas influências, sejam as dos povos daquele Continente entre si, sejam as provenientes das hegemonias sucessivas das civilizações egípcia, grego-romana, cristã-romana, cristã-constantiniana e por fim, muçulmana – só para citar as mais evidentes – que 'varreram' política e simbolicamente o extenso Norte da África – os cristãos e os muçulmanos até o Sudeste e Sudoeste do Continente, pelo menos.

No Brasil colônia, povos migradores de três Continentes são obrigados a conviver, ao sabor – e não poucas vezes, terror – da dialética dos jogos de dominações, massacres, guerras de conquista e de resistência, e das utilizações dos serviços forçados de ameríndios e negros. Mas também, de toda uma rede que se foi tecendo aos poucos, de relações de contatos mais ou menos espontâneos: o do comércio informal, do sexo, dos favores mútuos, quase sempre interesseiros, criando igualmente dependências recíprocas.

Acrescentemos àquelas as redes de solidariedade dos negros entre si, se aquilombando muitas vezes sob a égide de uma linguagem religiosa comum a todas as etnias: a católica – e isto já no século XVII. Incluamos também a solidariedade entre *beatos*, estes monges itinerantes, entre os índios destribalizados, tornados peões nas fazendas de gado nos sertões e nas tropas de burros que acompanhavam o gado, ou reunidos em aldeamentos 'alternativos', sob inspiração dos 'movimentos de santidade': sem dúvida a primeira manifestação sincrética religiosa explícita no Brasil.

E assim foram ocorrendo essas relações, marcadas umas pela sedução e fascínio da religião hegemônica dos dominadores, outras, pela necessidade de resistir à dominação, ou de transformar a cate-

quese recebida numa linguagem mais inteligível, mais cabível dentro de seus horizontes de compreensão, mais próxima de sua experiência de vida cotidiana. Isto possibilitou a negros e indígenas, em muitas ocasiões, a que os brancos os deixassem viver em paz, a gozarem momentos de felicidade e satisfação, embora em meio à atmosfera muitas vezes hostil e opressora, sem terem de renunciar a suas crenças ancestrais.

Assim, reinterpretou-se o que foi trazido da Europa. Fez-se um acordo interno com a nova fé. Claro que não se tratava de **atitudes** plenamente conscientes, intelectualizadas, fruto de planejamentos decididos em assembléias e reuniões. Mas sim, o próprio instinto vital, o impulso por viver e, principalmente, **sobreviver**, impelia – e continua impelindo – indivíduos, grupos e coletividades a desenvolverem estes mecanismos mais ou menos conscientes, mais ou menos inconscientes.

As cores de São Jorge: unificação e ambivalência de sentidos

Já as listamos na descrição das festas: são o vermelho e o branco: presentes nas roupas dos ‘bicheiros’ e suas mulheres, nos sambistas; nas vestes das senhoras da irmandade que fazem o serviço na rua, nas festas de maior porte; cores presentes nas velas acesas no grande queimador na frente do templo.

Das perguntas a estas senhoras e a um dos ‘ministros’ (diretores) da irmandade, inferimos que as cores do Santo são vermelha e branca. O ‘ministro’ falou que também é **azul**. De fato, o manto sob a sela do cavalo da imagem grande venerada na capela anexa à igreja e no dia da festa, é azul escuro. Terá sido esta cor referida por conta do supradito manto? Ou foi por conta da assimilação à cor de Ogúm no Candomblé baiano, de enorme influência no Rio de Janeiro, pelas comunidades filiadas às casas mais tradicionais baianas, e pelo grande número de emigrantes daquele Estado? Não conseguimos respostas definitivas.

De qualquer modo, o azul do Ogúm da tradição do Candomblé kêto baiano está nas velas, tanto na festa como em dias de semana, no

grande queimador externo à igreja. A Umbanda não-cruzada com 'nação' se amolda à cor vermelha para simbolizar este Orixá, encarado principalmente em seu aspecto guerreiro, e não no aspecto mais comum para os povos da África iorubá antiga, que tinham Ogúm ligado ao patronato sobre o ferro, do qual se faziam as ferramentas para a agricultura, a pecuária, e a guerra. Por isso, era ele venerado como padroeiro dos ferreiros, agricultores, barbeiros, açougueiros, caçadores; enfim, de todas as categorias profissionais que trabalhavam com o ferro⁶.

A senhora guardiã da igreja nos fez uma distinção entre as “cores do Santo” e as “cores da irmandade”: preta e vermelha. Para ela, o preto era devido a São Gonçalo Garcia, patrono junto com S. Jorge da igreja e irmandade. Já o irmão ‘ministro’ disse que o preto teria sido resultado de uma escolha convencional, já há duzentos anos atrás, quando se fundou a associação; é algo ligado à tradição, pois. Há pouco tempo, quiseram tirar o preto, substituindo-o pelo branco, como traje oficial; este como pano de fundo para ‘segurar’ o vermelho, cor do Santo. No entanto, a maioria preferiu continuar com o preto⁷.

Comparando as supra ditas cores com as características atribuídas a São Jorge pela tradição, iconografia, lendas e percursos históricos da devoção, e nos apercebendo das aproximações entre elas e o que falavam freqüentadores da igreja, militares e detentos, devotos do Santo, compilamos uma pequena lista de significados, que têm mais a ver com a figura e representações do Mártir Soldado:

⁶ Cf. Verger (1981:89ss.), onde se encontra uma descrição das trajetórias do culto a Ogúm na África.

⁷ Victor Turner, em seu estudo sobre as cores nos rituais do povo Ndembu (1967: 60ss), fornece uma extensa lista de significados para cada uma das três cores, por ele consideradas básicas, entre as populações bantus africanas: o vermelho, o branco e o preto. Exatamente, as cores envolvidas com as representações de São Jorge! No entanto, não nos parece, pela pesquisa, que elas tenham significado em si, ou possuam validade simbólica muito forte, ou um conteúdo de cunho mágico, de modo a serem julgadas elemento indispensável, na devoção ao Santo. Ao contrário, no caso de São Jorge como de São Sebastião, elas têm o sentido mais de homenagem aos Santos que de relação de contigüidade com os mesmos. Por isso, é dentro desta ótica que nos referimos aqui às cores de São Jorge.

Cor branca:

- 1) Bondade: patente no Santo;
- 2) Força, poder e saúde de quem a possui, assimilada que é ao sêmen masculino e ao leite materno (força física e moral de S. Jorge);
- 3) Pureza: vimos acima os motivos;
- 4) Autoridade e caráter: bem claro em S. Jorge: capitão do exército romano, arrastou muitos à conversão e ao martírio, pela sua constância, fé robusta e força espiritual;
- 5) Multiplicação, no sentido de fertilidade: a fertilidade do Santo, que converteu muitos à fé cristã, com sua pregação e martírio;
- 6) Estar livre do ridículo: o Mártir, mesmo nas posições degradantes de alguns suplícios, como no da roda e dos açoites, não perdeu a dignidade, não foi objeto de zombaria; antes, de admiração e compaixão, até do Imperador.

Cor vermelha:

Na África também, ligam esta cor ao sangue e à argila vermelha.

- 1) São Jorge derramou o sangue do dragão, abateu inimigos do Império como soldado e teve seu sangue derramado nos suplícios e na morte.
- 2) As coisas vermelhas têm força; o sangue é força, pois, um homem, um animal, têm de possuir sangue, se não morre: “O sangue dos mártires é semente de cristãos”, rezava um antigo aforismo do século III.
- 3) As coisas vermelhas pertencem a duas categorias: tanto servem para o bem, como para o mal. Podem até representar ambos, o bem e o mal, em conjunto. Como o sangue, que tanto pode ser objeto de culto (sangue de Cristo e dos Santos), como de repugnância (sangue de bandidos assassinados, suicidas, etc.). Tudo isso fala da ambivalência desta cor e a ambivalência do seu simbolismo, também presente na pesquisa de Turner.

Relacionando este dado último a São Jorge, temos a cor simbólica da força, da guerra, da luta, servindo de sinal religioso, de proteção, tanto para os soldados, a polícia, os bombeiros (vermelho, cor do fogo),

como para os ‘bandidos’, os bicheiros: a devoção presente no universo da violência repressora, combatente do crime, quanto no da violência transgressora, própria das organizações criminosas.

Dentro das propriedades dos símbolos, julgamos ter aqui um caso de **unificação de significados diversos**, no qual a cor vermelha possui um “efeito condensador de sentidos e multi-referencial” (Turner 1967:28s). Tal ambivalência e unificação se nota igualmente na **arma** de S. Jorge: instrumento do seu poder vitorioso, constitui-se num dos símbolos do seu patrocínio sobre os policiais, contraventores e os ‘bandidos’. Idêntica relação se pode verificar na ‘**virilidade**’ do Santo, expressa pelas lendas, pelo porte másculo, pelas roupas militares e pela lança: esta não deixa de sugerir uma conotação fálica.

Achamos interessante que nenhum dos interlocutores com os quais conversamos sobre as cores do Santo tenham se referido ao preto, cor que predomina no dragão. Deste ninguém fala, ninguém se lembra. Suponho que o mal aparece aí para ser **evitado**, vencido e esquecido, considerado como uma **negatividade**. Ou, ao contrário, sabe-se que o mal existe, até se conta com ele. De fato, faz parte das representações do catolicismo popular – e mais ainda, do neopentecostalismo – que o mal pode estar bem presente e atuante neste ou naquele grupo de devotos, nesta ou naquela pessoa, e isto se divulga a plenos pulmões em determinados movimentos católicos contemporâneos e nas pregações e exorcismos da Igreja Universal do Reino de Deus. Bem deixamos estas hipóteses apenas formuladas, dados os limites deste trabalho.

Qualquer que seja a postura das pessoas em relação ao dragão, ele está lá, compondo a representação do Santo, no conjunto da escultura. É parte importante e integrante desta. Indissociável. Parece lembrar o carrasco do *Ancién Régime*, nas considerações de Joseph de Maistre: de rosto coberto, posto a parte e à distância do convívio social, evitado mas **respeitado**, porque **altamente necessário** à sobrevivência das instituições. Porisso, nenhum governante pensa jamais em dele se desfazer (De Maistre 1870: 55s).

Deste modo, as representações de vida, luta, guerra, vitória, força e determinação viris, além do martírio glorioso, predominam

no elenco do imaginário devocional, a explicar aqueles olhos comovedoramente súplices de homens e mulheres, moços e idosos, lançados para a imagem do querido Santo, poderoso e forte, no dia de sua festa e no cotidiano da visita à sua igreja.

A simbologia das cores é reforçada no Brasil, igualmente, pela prática da liturgia católica, sobretudo a do Ocidente iniciada na Idade Média, em variar a coloração dos paramentos, obedecendo à conveniência de “manifestar externamente o caráter dos mistérios celebrados e também a consciência de uma vida cristã que progride com o desenrolar do ano litúrgico”, como diz o Missal Romano (1969:25ss).

Ora, o **branco** é a principal cor litúrgica católica, usada nas principais festas do Mistério do Cristo: Páscoa, Natal, das festas de Nossa Senhora e dos Santos não-mártires; o **vermelho**, é a cor da Sexta-Feira Santa, do Espírito Santo, do Domingo de Ramos, das festas dos Mártires. As demais cores são: o **verde**, para o chamado “Tempo Comum” e o **roxo**, para missas dos falecidos e tempos de penitência: Advento e Quaresma.

Portanto, a tradição litúrgica cristã do Ocidente vem corroborar o vermelho de S. Jorge, e também o branco, cor do seu cavalo. Esta última cor, na Bíblia, representa a vitória, a festa; é a cor do triunfo final da consumação feliz em Deus, no fim dos tempos⁸. Ainda sobre a cor preta, nos dizia o Pe. Elia Volpi, liturgista e professor do Seminário São José, no Rio de Janeiro, ao tempo da pesquisa:

Os nobres se vestiam com esta cor na Idade Média, quando se fez presente o costume da especialização das cores. Enquanto o vermelho era geralmente a cor da realeza, o preto era – e é, ainda hoje – a cor do traje a rigor, da roupa de gala para a noite; indica a elegância, distinção. Nas irmandades que o mantêm, aqui como também na Itália, indica a seriedade que dá

⁸ Cf. o Livro do Apocalipse: o cavalo branco do Rei-Cordeiro e as vestes alvas dos eleitos. Cf. também a cena da transfiguração de Jesus nos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Neste ponto, há uma concordância com a persuasão das culturas africanas tradicionais de que o branco é a cor da divindade, da pureza, da transformação espiritual.

realce à murça, capa ou "mantella", distintiva da associação religiosa.

Este vermelho, assumido por comunidades religiosas que cruzam tradições de Candomblé e Umbanda no Rio de Janeiro – chamadas ‘Umbandoblé’ por alguns pesquisadores – e pela própria Umbanda, contribuem para incentivar o vermelho do Ogúm mais guerreiro que artesão do ferro, nos atos de culto em sua versão católica, dentro desta dinâmica que é nosso quadro religioso multiforme e variado.

Para terminar: de volta à Praça da República ou Campo de Santana

À noite, um Te-Deum, cantado por um coral e presidido por um dos Bispos Auxiliares da Arquidiocese, encerra a participação da Igreja oficial na festa. Aqui, na igreja da Praça da República, a hierarquia comparece apenas à noite, diferentemente da festa de São Sebastião, o que se explica por ser esta a celebração do Padroeiro da cidade, enquanto que a de São Jorge constitui, para a Arquidiocese, uma celebração de uma irmandade e de algumas paróquias, entre elas a do Quintino. Valoração diferente se passa entre a população da Zona Norte e do Subúrbio, para a qual São Jorge possui enorme riqueza simbólica e devocional, como foi explicitado acima. Coincidentemente, nesta hora o movimento da rua está mais fraco, perdeu a agitação da manhã e fim da tarde.

O templo continua aberto até as 22 horas. Os últimos devotos e vendedores vão se retirando aos poucos. O silêncio e a calma voltam a reinar na praça e ruas adjacentes.

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

uma situação quase paradisíaca que se cria, se vivencia, sob o olhar bondoso e forte do Santo.

Mas houve duas divergências, no correr deste clima de 'Pax Catholica': a do grupo de rapazes evangélicos, que passaram por entre as filas dos devotos, bradando: "Isso é uma profanação! Só Jesus Cristo salva!" Fizeram o seu protesto e logo se retiraram. Houve a do velho Gentileza, pregando vizinho aos tabuleiros das mães e filhas-de-santo, despertando nelas gestos rituais angustiados de afastamento daquela ameaça aos seus axés. Foram manifestações curtas, mas que demonstram o caráter às vezes agonístico, tenso, de nossas redes relacionais. Neste sentido, o recado foi dado, aos devotos atentos e ao pesquisador: nem tudo são convergências neste país pluricultural: há demandas de sincretismos, como há demandas de exclusivismos, e demandas de fronteiras para proteger diversos espaços sagrados e demarcar identidades, em nosso quadro religioso.

O mesmo se dá em nosso acontecer social, político e – por que não dizê-lo? – cultural.

Bibliografia

- CELLETTI, Maria Chiara. 1965. "Giorgio, santo, martire." In *Bibliotheca Sanctorum* (Vol. VI). Roma: Istituto Giovanni XXIII.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (org.). 1969. *Missal Romano*. São Paulo: Paulinas.
- DA CAMINO, Rizzardo. s/a. *São Jorge: o santo universal*. Rio de Janeiro: ECO/Mandarino.
- DE MAISTRE, Joseph. 1870. "Le Comte." In ROGER, R. (org.): *Oeuvres choisies de Joseph de Maistre* Paris: R. Roger.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Esboço de uma teoria geral da magia." In *Sociologia e Antropologia*, vol. I, pp. 37-119. São Paulo: Edusp.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. 1992. "'Pôr São Jorge na frente!': Planos e leituras diversas na Festa e Devoção de S. Jorge no Rio de Janeiro." Comunicação apresentada na XVIII Reunião Brasileira de Antropologia. Belo Horizonte. (mimeo)

- MOTTA, Roberto. 1978. "Homens, santos e sociedade: as crenças básicas no Xangô de Pernambuco". *Revista Pernambucana de Desenvolvimento*, 5(1):143-58.
- _____. 1991. "Notas sobre o Sincretismo Afro-brasileiro". In SCOTT, Russell Parry (org.): *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste* Recife: UFPE. (mimeo)
- POUILLON, Jean. 1979. "Remarques sur le verbe 'croire'." In IZARD, Michel & SMITH, Pierre (eds.): *La fonction symbolique*, pp. 43-51. Paris: Gallimard.
- SOARES, Luiz Eduardo. 1993. "A Guerra dos pentecostais contra os afro-brasileiros". *Comunicações do ISEER*, 44:43-50.
- STEIL, Carlos Alberto. 1994. "Para ler Gauchet." *Religião e Sociedade*, 16(3):24-49.
- TURNER, Victor W. 1967. *The Drums of Affliction*. Oxford: Claredon Press.
- _____. 1968. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Oxford University Press.
- VALENTE, Waldemar. 1976. *Sincretismo religioso afro-brasileira* São Paulo, Brasília: Companhia Editora Nacional/INL.
- VERGER, Pierre Fatumbi. 1981. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* São Paulo: Corrupio.
- VIEIRA, Padre José Antônio da Conceição & ROSÁRIO, Padre Diogo do. 1869. *Flos Sanctorum: História das vidas de Christo e sua Santissima Mãe e dos Santos e suas Festas*. Lisboa.
- VORÁGINE, Jacopo da (org). 1969. *La leyenda Dorada* (vol. I). (trad. Espanhola, sem referência de Editora nem cidade).

Periódicos

Jornal do Brasil: 16/08/1991, 24/04/1992, 10/05/1992, 11/05/1992, 03/11/1992, "Caderno de Domingo" de 05/12/1992 e 27/02/1994.

O Globo: 22/09/1991, 29/06/1992, 04/12/1994.

O Dia: 03/11/1992.

Recebido em junho de 2007
Aprovado para publicação em julho de 2007

