

UM RITO PARA NÃO MORRER

A RITE NOT TO DIE

DANIEL CARVALHO DA SILVA (*)



(*) **Daniel Carvalho da Silva**

Mestre e doutorando em Ciências da Religião (PUC Goiás). Especialista em Liturgia Cristã (Faje). Membro da Comissão para o Rito Amazônico da Conferência Eclesial da Amazônia (Ceama).

E-mail: dancarvalho90@gmail.com

Resumo: O presente artigo traz à baila o rito celebrado na Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-americana, realizada quinquenalmente na Prelazia de São Félix do Araguaia – MT, em memória dos mortos na luta por justiça social à luz da fé católica. O objetivo é confrontar a performance ritual desempenhada lá com a teoria proveniente dos estudos antropológicos sobre o rito apresentada por Giorgio Bonaccorso. A hipótese de Bonaccorso assume o fenômeno ritual como um recurso humano para lidar com a questão da finitude. Marcadamente corpóreo, o rito seria capaz de se colocar em diálogo com as dimensões humanas – volitiva, afetiva e cognitiva – e laborar para tornar real, concreta e palpável, desde o prisma da experiência, a possibilidade de viver eternamente. Os resultados encontrados confirmam a tese de Bonaccorso e apontam dois modos de vida eterna: 1) a ressurreição, conforme a esperança cristã; e 2) a sobrevivência das causas pelas quais um mártir dá a vida, por meio do comprometimento de outros homens e mulheres que dão seguimento à sua luta.

Palavras-chave: Performance ritual; Superação da morte; Romaria dos Mártires.

Abstract: The present article brings up the rite celebrated in the Pilgrimage of the Martyrs of the Latin American Walk, held every five years in the Prelature of São Félix do Araguaia - MT, in memory of those killed in the struggle for social justice in the light of the Catholic faith. The objective is to confront the ritual performance performed there with the theory coming from anthropological studies on rites presented by Giorgio Bonaccorso. Bonaccorso's hypothesis assumes the ritual phenomenon as a human resource to deal with the question of finitude. Markedly corporeal, the rite would be capable of placing itself in dialogue with the human dimensions - volitive, affective and cognitive - and work to make real, concrete and palpable, from the prism of experience, the possibility of living eternally. The results found confirm Bonaccorso's thesis and point to two modes of eternal life: 1) resurrection, according to Christian hope; and 2) survival of the causes for which a martyr gives his life, through the commitment of other men and women who follow his struggle.

Keywords: Ritual Performance; Overcoming Death; Martyrs' Pilgrimage.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Que o papel fundamental das religiões esteja vinculado à necessidade humana de superação da morte parece evidente. Muitos estudiosos que tangem de algum modo o tema afirmam coisas similares a esse respeito. O grande estudioso do imaginário, Gilbert Durand, por exemplo, foi taxativo ao afirmar que os empenhos mais profundos das fantasias humanas estão postos em contraposição à finitude. Em suas palavras:

Todos aqueles que se debruçaram de maneira antropológica, quer dizer, simultaneamente com humildade científica e largueza de horizonte poético, sobre o domínio do imaginário estão de acordo em reconhecer à imaginação, em todas as suas manifestações (religiosas e míticas, literárias e estéticas), esse poder realmente metafísico de erguer as suas obras contra a "podridão" da Morte e do Destino (DURAND, 2019, p. 405).

No mesmo sentido, o antropólogo francês Marcel Griaule, em sua obra sobre as máscaras do povo Dogon, na África Ocidental, ao qual etnografou com largueza, assegurou que seus rituais tinham por finalidade garantir a permanência inexaurível na condição de viventes. Segundo ele:

Mesmo se não existisse mais nada além de máscaras sem sentido, pinturas incompreensíveis e danças sem objeto, continuaria sendo verdadeiro afirmar que, para este povo, por detrás de todas essas formas e ritmos, se esconde a vontade de perdurar, vontade que sentiu desde o momento em que, segundo seus ditos, tomou consciência da putrefação da morte (GRIAULE, 1932, p. 819 – tradução nossa).

De modo análogo, o poeta e teólogo Rubem Alves descreveu, em sua obra *Variações sobre a vida e a morte* tal realidade humana – nesse caso, marcada pela cosmovisão cristã – de modo a identificar uma inversão no percurso entre nascer e morrer constituído pela experiência religiosa. Se o caminho observável naturalmente dá-se da vida para a morte, a postulação de um mistério sagrado possibilita o vislumbre de um caminho inverso que parte da morte em direção à vida. Diz o autor:

Sempre pensamos que o tempo fosse um rio fluindo sem parar e nós, navegantes, indo do passado para o futuro. E agora se diz que do futuro, do ainda não, vem alguma coisa. Quebra-se a continuidade do passado, rasgam-se as mortalhas herdadas, rompe-se o domínio dos mortos. Surge um tempo novo, não da história dos homens, mas da graça de Deus, do inesperado, do Mistério (ALVES, 1985, p. 198).

Também Peter Berger, ao discorrer sobre a religião como uma mantenedora da ordem do mundo, foi categórico ao afirmar que “toda a sociedade humana, em última instância, consiste em homens unidos perante a morte” e, por conseguinte, que “o poder da religião depende, em última instância, da credibilidade das bandeiras que coloca nas mãos dos homens quando estão diante da morte, ou mais exatamente, quando caminham, inevitavelmente, para ela” (BERGER, 2018, p. 78). Presumimos, portanto, que o labor religioso esteja, de fato, em função de sanar o desconcerto existencial da humanidade em face do mistério que a morte representa para ela.

De posse desta concepção, torna-se imprescindível buscar compreender por meio de quais mecanismos os sistemas religiosos colocam bandeiras nas mãos dos vivos mortais para fazê-los sentirem-se em eternos viventes. Nossa hipótese aponta na direção dos ritos como possíveis cumpridores desta função. E isso se daria, a nosso ver, porque os ritos atuam diretamente sobre a esfera corpórea humana, ao passo que os mitos estariam restritos à dimensão cognitiva e, portanto, seriam menos capazes de proporcionar experiências profundas e dar caráter de verdade incontestável àquilo sobre o que narram. No bloco textual subsequente exporemos os argumentos para a necessária justificativa teórica a esse respeito. Na sequência, apresentamos como o mecanismo ritual que inverte o percurso *vida-morte* para *morte-vida* desenvolve-se na Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-americana que acontece na cidade de Ribeirão Cascalheira – MT a cada cinco anos.

1. O CORPO: LOCUS DA EXPERIÊNCIA RITUAL

Superabundam estudos sobre a ritualidade provenientes de diversos campos do conhecimento. Em alguma medida, tais estudos são frequentemente colocados em diálogo ou confronto e, assim, implicam-se mutuamente. Em nosso estudo, optamos por dialogar com a epistemologia ritual empenhada por Giorgio Bonaccorso. O autor tem se colocado em diálogo com diversas áreas do conhecimento – Filosofia, Sociologia, Antropologia,

Linguística, Psicologia, Neurobiologia – a fim de compreender os alcances antropológicos do dispositivo ritual. Num congresso promovido, em 2015, Bonaccorso discorreu sobre o lugar que a liturgia – leia-se: os ritos católicos – ocupa entre a fé e a cultura. Na ocasião, o autor sintetizou três aspectos de sua compreensão acerca do fenômeno ritual que, a nosso ver, compõem a base de seu pensamento. São eles:

- a. A primazia do *corpo*, incluindo a mente em referência à mente isolada do corpo, de modo que o rito não seja deduzido de um projeto elaborado mentalmente, como no caso da rubrica simples, mas emerja como organização do corpo.
- b. A integração entre as *linguagens* humanas, de modo que o rito não seja a soma das linguagens onde o verbal se sobressaia ao não-verbal, mas que seja um entrelaçamento de muitos meios, onde o todo, organizado ritualmente, sobressai sobre as partes.
- c. O entrelaçamento entre *ações* e *emoções* de modo que o rito não seja a execução de ações anestésicas, mas a experiência de ações significativas, isto é, capazes não somente de copiar movimentos, mas, de despertar intenções (BONACCORSO, 2015a, p. 90 – tradução nossa, grifos do autor).

A primeira premissa apresentada por Bonaccorso afirma que o rito é essencialmente corpóreo. Por *corpo* o autor entende o pensamento, a consciência, a capacidade de ver, ouvir, saborear e digerir, entre outras atividades. O corpo não é algo objetivado que, por exemplo, possa ser gerido pela mente. Mas, ao contrário, a mente é também constituinte do corpo. Nesse sentido, o corpo é assumido como uma unidade na qual coexistem a mente e as emoções. Na tradição ocidental, predominantemente, corpo e mente (na mesma proporção que corpo e alma no cristianismo) foram assumidos como realidades distintas. Para Bonaccorso, no entanto, o que existe é o corpo. E nele sucedem atividades como digerir, perceber (pela visão, tato, olfato, paladar e audição), mover-se e raciocinar. Desse modo, todas as elaborações mentais são atividades do corpo e, embora raciocinar possa parecer mais complexo que digerir, ambas são atividades naturais do corpo humano. Assim, não é possível dizer, por exemplo, que “temos olhos”, mas que somos um corpo vidente, um corpo que enxerga. E é sobre o corpo, capaz de agir, sentir e pensar que o rito vai atuar¹. A força ritual, desse modo, não está na capacidade humana de interpretar ou de explicar o rito, mas na capacidade que o rito tem de imergir, envolver,

¹ Não sem razão Bonaccorso (2010) afirma que liturgia é ação ritual, linguagem simbólica e experiência religiosa. A tríade a partir da qual a liturgia se organiza é a mesma pela qual o corpo se coloca em relação com o mundo: ação, razão e emoção.

despertar ações e emoções no corpo humano (BONACCORSO, 2015b, p. 130-146; MARTINS-FILHO, SILVA, 2022).

Em sentido similar, já há algum tempo os educadores vêm insistindo a propósito do fato de que o ponto zero do processo educativo não é racional, mas, emotivo. É verdade que outros grandes autores, como Tomás de Aquino (*De veritate*, q.2, a.3, ad 19), já afirmaram coisas semelhantes séculos atrás. De acordo com o conhecido doutor da Igreja, não é possível haver algo no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos, isto é, pelo tato, pelo olfato, pelo paladar, pela visão e pela audição. O neurobiólogo chileno Humberto Maturana, em entendimento análogo, afirma que:

Dizer que a razão caracteriza o humano é um antolho, porque nos deixa cegos frente à emoção, que fica desvalorizada como um animal ou como algo que nega o racional. Quer dizer, ao nos declararmos seres racionais vivemos uma cultura que desvaloriza as emoções, e não vemos o entrelaçamento cotidiano entre razão e emoção, que constitui o nosso viver humano, e não nos damos conta de que todo sistema racional tem um fundamento emocional (MATURANA, 1999, p. 15).

É muito importante ter presente este fato: a razão não prescinde da emoção, ao contrário, depende dela. Citando o alemão Walter Burket, Bonaccorso (2006, p. 219 – tradução nossa) afirma que “o nexa entre o mundo mental e o ambiental natural é o corpo”, e ainda que “os ritos são estratégias para controlar o comportamento do corpo”, no sentido de que, segundo ele, o corpo precisa dispor de meios para confrontar a ansiedade e o medo de morrer; o que faz por meio de esquemas biológicos de ação, reação e sentimentos. Diante do exposto, podemos afirmar com absoluta certeza que todo o pensamento de Bonaccorso sobre a ritualidade está fundamentado sobre corporeidade, seja ela como fenômeno biológico ou como estratégia ritual. Nas palavras de Bonaccorso (2015b, p. 9 – tradução nossa): “o rito é uma auto-organização do corpo que configura uma relação social aberta a um olhar complexo sobre a realidade”. Em última análise, uma auto-organização do corpo para que ele possa lidar com a morte.

Sobre a morte, parece-nos importante trazer à baila as considerações de Huston (2010). Segundo ela, a espécie humana, devido à sua capacidade cognitiva e sua memória histórica, é capaz de perceber que cada indivíduo nasce e morre. Assim, toma consciência de sua própria finitude e da efemeridade de seus corpos. Como a morte representa um fim brusco e uma incógnita indecifrável – já que ninguém sabe quando ela chegará e

tampouco se existe algo além dela –, os indivíduos passaram a se perguntar sobre como viver sabendo que morrerão. Conforme a interpretação de Huston, foi como resposta a essa angústia que surgiram as mais variadas mitologias que explicam a origem de cada povo, bem como suas missões enquanto vivos e seus destinos depois da morte. A construção de sentido para a existência humana dependeria, então, das grandes narrativas que carregam de significados a vida de cada sujeito em sua cultura própria. No entanto, a narrativa sozinha figura pouco confiável e reivindica sobre si expressões performáticas que as revistam de credibilidade.

Foi Claude Rivière (1989), em sua obra *As liturgias políticas*, quem afirmou que a humanidade lança mão do dispositivo ritual para dar confiabilidade às palavras ditas. Não por acaso, um elemento básico do dispositivo ritual é a repetição. A repetição labora para o convencimento. Além disso, como afirma a segunda premissa de Bonaccorso citada acima, a linguagem verbal comunica unicamente à dimensão racional humana. O rito, por sua vez, dispõe o corpo para atuar performaticamente e, assim, sentir uma emoção que sustente sua crença. Os ritos dão, desse modo, um teor de verdade incontestável aos mitos, já que os torna experimentáveis individualmente a cada crente. Considerando as afirmações de Rivière, é fundamental observar aqui que, entre os mitos cristãos (Bíblia), há inúmeras afirmações sobre a vida pós-morte. Tomemos, por exemplo, um versículo do evangelho de João (11,25) no qual Jesus afirma expressamente “Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, mesmo que morra, viverá”. Do ponto de vista linguístico, uma única frase como essa, proferida pelo ente sagrado no qual o crente deposita sua fé, deveria ser necessária para sanar o pavor em face da morte. Bastaria crer em Jesus e a morte não figuraria mais no horizonte de um cristão. Mas, o fato é que, como acenamos, baseados na teoria de Rivière, as palavras podem ser dúbias ou soar como traidoras delas mesmas. Por isso, a superação da morte passa a depender de ritos que preparem o corpo para enfrentá-la.

Também em conformidade a Rivière (1989), é possível arrazoar que os ritos seculares, por exemplo, não existam por acaso. Grosso modo, eles estão postos em função da manutenção das narrativas sociais que garantem a permanência dos modelos de organização política instituídos pelas mais diversas sociedades. Na mesma direção, Pierre Bourdieu (2008, p. 87) fala do rito como linguagem autorizada, ou ainda, linguagem eficaz de uma instituição. Dito de outro modo, equivale a dizer que as crenças não se

sustentam somente pelos mitos e, para tanto, precisam de performances rituais que as revistam de veracidade e aceitabilidade. Tal fato remonta à força, à capacidade ritual de unificar pessoas e aglutinar significados de modo a constituir sentidos profundos sobre a realidade. E é justamente sobre isso que diz respeito a segunda premissa de Bonaccorso: a integração das linguagens humanas no interior do ritual faz com que o evento comunicado seja incontestável.

Ainda sobre a segunda premissa, cabe enfatizar uma dimensão que nos parece fundamental: o fato de que a experiência ritual se dá do mesmo modo que a experiência religiosa descrita por Otto (1985). Ambas se comunicam por linguagens primordialmente não-verbais e, por conseguinte, é possível afirmar que a ação ritual é conatural à experiência religiosa. Além disso, o rito, assim como a hierofania, desperta sensações e sentimentos que, nem sempre a linguagem verbal pode traduzir claramente (e, por isso, a experiência religiosa depende de símbolos para que seja transmitida). Contudo, essa dificuldade de comunicação verbal não indica que tais experiências sejam consideradas menos verdadeiras. Ao contrário, por sua profunda pessoalidade, cada indivíduo crente que é atravessado pela experiência religiosa (no sentido de Otto) ou pela ação ritual (no sentido de Bonaccorso) considera-a como a realidade mais genuína possível.

2. OS INTERSTÍCIOS ENTRE SENTIR, CRER E SABER

Conforme Bonaccorso (2014), existem dois modos conhecidos para que um sujeito admita uma crença religiosa. São eles: o imersivo e o descritivo. O primeiro tem a ver com a experiência religiosa e com a ação ritual, o segundo com os dogmas. O primeiro tem o corpo como interlocutor. O segundo, a mente. O primeiro, no entanto, é o único capaz de fazer com que cada pessoa atravesse os limiares do tempo e do espaço para mergulhar no lugar e no momento em que, conforme sua crença, tudo teve origem ou redenção e, por esse motivo, dá sentido pleno à sua existência. Eis porque Chauvet (1995) faz questão de recordar que liturgia é da ordem “úrgica”, isto é, trata-se de uma linguagem-ação. A raiz grega “*ergon*” (de ação, obra, trabalho) indica o fazer. Se, por exemplo, se tratasse da ordem “lógica” que rege os discursos racionais, a raiz deveria ser “*logos*”. Mas, a palavra discursada não substitui o ato realizado. O relato de um acidente não é o acidente em si. Mas, a sua dramatização comunica mais plenamente sobre o

acontecimento². Por isso, não basta o mito narrado verbalmente. É o rito que entrelaça o evento sagrado em seu tempo originário ao tempo presente³. Tal feita, por imergir completamente os presentes numa realidade alternativa, dispõe os corpos dos participantes a executar uma ação, a sentir uma emoção e, assim, intuir uma razão. Nesse ponto, a corporeidade humana assume, efetivamente, a dimensão central do processo que constitui a experiência humana. Se a experiência depende, como afirmara Turner (1986)⁴, da percepção de um evento atual, da recordação afetiva de outro evento similar ocorrido no passado e da expressão performática de si mesma, fica evidente que também depende de um corpo (que percebe por meio dos sentidos) e das emoções que tornam o evento significativo.

Pode parecer redundante sublinhar as emoções em referência ao corpo, já que, parece-nos, não existe emoção sem um corpo e não existe corpo humano vivo sem emoção. Mas, aqui, queremos considerar a inversão apontada por Willian James (1989) acerca da ordem entre as reações corpóreas e os sentimentos que nomeamos por emoções. Comumente intuímos – em um jogo de causa de e consequência – que fugimos por sentir medo e que golpeamos por sentir ira. Entretanto, James considera o seguinte:

A mim parece impossível pensar sobre que espécie de emoção de medo restaria se não se verificasse a sensação de aceleração do ritmo cardíaco, de respiração suspensa, de tremura dos lábios e de pernas bambas, de pele arrepiada e de aperto no estômago, em uma palavra, se eliminássemos todos os acompanhantes da sensação de medo. Poderá alguém imaginar o estado de raiva e não ver o peito em ebulição, o rosto congestionado, as narinas dilatadas, os dentes cerrados e o impulso para a ação vigorosa, mas, ao contrário, músculos flácidos, respiração calma e um rosto plácido? (JAMES, 1989, p. 918 – tradução nossa).

² É nesse sentido que Turner identifica o rito ao teatro. A diferença entre um e outro, no entanto, é que o teatro admite expectadores, o rito não.

³ Jean Cazenueve (s/d) entende que o rito executa na contemporaneidade a repetição de um mito originário (CAZENUEVE, s/d). Na mesma direção, Severino Croatto (2001) afirma que o rito é uma linguagem religiosa que coloca os símbolos da fé em ação. Na perspectiva de Cazenueve e Croatto, enquanto o mito é a narração de um evento fundante, o rito é sua repetição, sua realização no hoje da história. Desse modo, quem participa do rito mergulha como que em duas realidades: uma na sincronia (aqui e agora) e outra na diacronia (fazendo-se presente no evento originário).

⁴ Na obra *Dal rito al teatro*, Victor Turner (1986, p. 36), baseado nas reflexões de Wilhelm Dilthey (1976), descreve cinco “momentos” – enquanto estrutura processual – que constituem a experiência vivida particularmente. A saber: a) um evento é percebido; b) imagens de experiências do passado são acionadas; c) sentimentos associados às experiências passadas são trazidos à tona; d) passado e presente, articulados por meio das emoções, tornam aquele evento significativo; e) a experiência se completa por meio de uma forma de expressão (performance) capaz de comunicá-la a outros.

O que James aponta, de fato, é que não é a disposição mental – à qual chamamos *emoção* – que origina uma expressão corporal, mas, ao contrário, são as expressões, ações ou reações corpóreas que originam as emoções. De acordo com o autor “*as alterações corporais ocorrem logo após a percepção de um evento excitante, e [...] nossas sensações sobre tais alterações conforme elas ocorrem É a emoção*” (JAMES, 1989, p. 915 – tradução nossa, grifos do autor). Logo, a ação (ou reação) corporal, para James, precede a sensação emocional.

Se concordamos com Otto (1985) sobre o fato de a experiência religiosa ser pré-racional, e se concordamos com O’Dea (1969) sobre o rito ser a rotinização daquela experiência originária por meio da repetição (performance), agora, podemos abalizar que a experiência proporcionada pela performance ritual provoca ou é resultante de reações corpóreas não somente pré-rationais, mas, ainda, pré-emocionais. Conforme a análise de James, a comunicação performática informa diretamente ao corpo e este reage àquela antes de as sensações emotivas e (ou) os julgamentos racionais se formarem. Assim, podemos concordar com Bonaccorso sobre o fato de que no rito, corpo, emoção e razão são afetados com a mesma intensidade.

A essa altura podemos indagar sobre a que ponto a longa argumentação desenvolvida até aqui quer chegar. Pretende-se deixar claro que qualquer discurso sobre a ritualidade não encontra razão de ser se feito fora do âmbito da corporeidade humana. E isso, por sua vez, reforça o fato de que há algo no rito que diz respeito a ações e reações do corpo, o que em nível verbal e racional muito dificilmente conseguiremos elaborar num trabalho como este. Em segundo lugar, esse empenho interpõe-se para colocar em evidência o papel das emoções no jogo ritual e, assim, parcialmente esvaziar a racionalidade de toda a responsabilidade imposta sobre ela acerca da compreensão ritual. Chegamos, portanto, a um ponto sobre o qual concordam – partindo de pressupostos teóricos diferentes – a liturgista brasileira Yone Buyst (2011) e o teólogo italiano Giorgio Bonaccorso (2015b): o rito é o entrelaçamento mais profundo entre ação, razão e emoção⁵. Nele a corporeidade, a racionalidade e a afetividade são integradas. Buyst

⁵ Igor Rolemborg (2021) publicou um artigo, escrito a partir de registros etnográficos da Romaria dos Mártires da Floresta que acontece no município de Nova Ipixuna – PA, no qual descreve o papel do rito e das emoções na produção da mística militante. Tecendo diálogos com autores que, em grande parte, são

(2011, p. 193) afirma que o rito “é, antes de tudo um gesto corporal (cinético, ou sonoro, ou olfativo, ou visual...), que vem acompanhado de um trabalho cognitivo da mente e de uma valoração afetiva”. Grosso modo, tais afirmações apontam na direção de que a razão não goza de importância superior sobre a emoção e ação corporal humana.

Em um esforço de síntese do pensamento de Bonaccorso que assumimos como baliza para este estudo, vale ressaltar que as ideias de Clifford Geertz (2008), Stanley Tambiah (1985), Catherine Bell (1992; 2009) e Mary Douglas (1988) acerca dos rituais sustentam teoricamente, desde o prisma socioantropológico, a interpretação do teólogo e, conseqüentemente, a nossa. Segundo esses pesquisadores, as performances rituais são formas sofisticadas de comunicação simbólica – metalinguagens –, por meio das quais seus participantes compartilham valores e significados comuns. Embora a compreensão acerca dos rituais seja polissêmica, uma vez que veiculam diferentes mensagens aos diversos partícipes, seus gestos, objetos e ordenamentos comunicam ideias gerais que gozam de centralidade para a manutenção da ordem social e que, potencialmente, podem ser compreendidas por todos. Bonaccorso (sobretudo na obra *Rito*, de 2015, na qual compendia os autores referenciados) sublinha a dimensão fundamental do sentir humano, deslocando assim a questão da compreensão ritual de um âmbito primordialmente racional para o âmbito corpo-sensorial. Grosso modo equivale a dizer que as experiências sensoriais (sensuais?) podem constituir sentidos profundos no sujeito humano, ainda que nem sempre gozem de elaborações formais no nível da consciência. Numa entrevista concedida a nós, Bonaccorso afirma que fé não significa saber que Deus existe ou acreditar nele; mas, trata-se de senti-lo, o que, efetivamente, acontece por meio do rito religioso (Cf. MARTINS FILHO; SILVA; BONACCORSO, 2020). Para confrontar tais hipóteses tomamos por objeto a Romaria dos Mártires. Por isso, a seguir contextualizaremos desde o ponto de vista histórico a existência desta peregrinação que acontece na Prelazia de São Félix do Araguaia, no Estado de Mato Grosso.

desconhecidos para nós, Rolemberg chega a conclusões muito similares acerca do desencadeamento de emoções e valores a partir de uma experiência ritual. Segundo ele, fruto do imbricamento entre as dimensões humanas às quais ele denomina “sensorial, cognitiva e moral”.

3. ROMARIA DO MÁRTIRES EM CONTEXTO

A prelazia de São Félix do Araguaia é uma jurisdição eclesiástica católica romana situada no nordeste do Estado de Mato Grosso. Criada, em 1969, pelo papa Paulo VI, foi confiada aos cuidados pastorais da Congregação dos Filhos do Imaculado Coração de Maria, os claretianos. São 150 mil km² divididos em grandes latifúndios e habitados por uma população rarefeita – atualmente, a média é de uma pessoa por km² – composta por indígenas, quilombolas, ribeirinhos e uma maioria migrante, especialmente da região sul e dos Estados de Goiás e Maranhão⁶. É importante ressaltar que os conflitos agrários têm sido nota característica na região desde antes da instalação da prelazia até a atualidade (CANUTO, 2019).

Um dos primeiros missionários claretianos enviados à região, Pedro Maria Casaldáliga Plá, foi ordenado bispo para São Félix do Araguaia em 1971. No dia de sua ordenação, o novo prelado publicizou uma carta pastoral – *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* – na qual denunciava as situações de exploração e espoliação sob a qual viviam os pobres da região. O texto indicava que o empobrecimento e as violências às quais estavam submetidos os povos da região deviam-se ao poderio exacerbado exercido pelos grandes latifundiários. Além disso, sugeria que tal situação fosse decorrente, em boa parte, do abandono da região pelas políticas de Estado. Assim, o bispo colocava-se, conjuntamente à sua igreja, em contraposição ao modelo político-econômico que sustentava tal estrutura social (CASALDÁLIGA, 1971). O resultado foi a perseguição e a ameaça por parte dos latifundiários, bem como a repressão, por parte dos militares que assumiram o governo do Brasil entre 1964 e 1985.

⁶ Há uma considerável produção literária e filmográfica acerca da Prelazia de São Félix do Araguaia disponível. No YouTube é possível encontrar documentários sobre as romarias dos mártires, sobre o bispo e sobre a prelazia mesma, como é o caso do documentário *A Menina do Araguaia*, produzido por ocasião dos 25 de criação daquela igreja particular. Existem ainda, dois filmes, *O anel de Tucum* e *Descalço sobre a terra vermelha* (este último disponível no site da TV Brasil, dividido em 04 capítulos). A produção bibliográfica é bastante mais vasta. Além dos diários, cartas, teatros, artigos e poesias de Pedro Casaldáliga, há biografias, pesquisas eclesiológicas, antropológicas, das ciências da religião, políticas e literárias tanto sobre o bispo quanto sobre a prelazia. Em 2021, no entanto, Antônio Canuto publicou um volume no qual busca compendiar a história daquela igreja. A obra – *Ventos de profecia na Amazônia: 50 anos de Prelazia de São Félix do Araguaia* – constante de 391 páginas, é bastante detalhista (cf. CANUTO, 2021).

Nesse contexto, no dia 11 de outubro de 1976, em Ribeirão Bonito (hoje, Ribeirão Cascalheira), duas mulheres estavam sendo torturadas pela polícia militar a troco de informações sobre seus maridos: posseiros que se esconderam na mata devido às ameaças decorrentes de conflitos fundiários. Por ser ocasião da novena de Nossa Senhora Aparecida, chegaram ao vilarejo o bispo e o padre jesuíta João Bosco Penido Burnier, que estava na região em virtude de uma atividade do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), do qual era coordenador regional. Como os gritos das mulheres podiam ser ouvidos de longe, os dois foram à delegacia interceder pelo fim da tortura. Depois de um diálogo frustrado, o policial desferiu um projétil contra a cabeça do padre, que morreu no dia seguinte, a caminho de Goiânia, onde deveria ser socorrido. No primeiro aniversário do martírio deu-se início à construção de um santuário no vilarejo: o Santuário dos Mártires da Caminhada Latino-Americana (CASALDÁLIGA, 2006).

Para marcar os dez anos do martírio, em 1986, foi organizada uma grande romaria que celebraria não somente a memória do padre jesuíta, mas também a de outros tantos homens e mulheres assassinados em decorrência de suas práticas na luta contra a injustiça, pela defesa da vida, pelo acesso à terra e pelos direitos humanos na América Latina⁷; causas assumidas em nome da fé cristã⁸. Os familiares de inúmeros assassinados trouxeram fotos, terra molhada de sangue e outros símbolos que, ao lado da camisa manchada com o sangue de João Bosco, passaram a compor as galerias do santuário. A partir de então, a cada cinco anos, realiza-se uma grande romaria, para a qual se sentem atraídos aqueles que, marcados pelas práticas do cristianismo de libertação, compreendem que os assassinados aos quais fizemos alusão são mártires ligados às causas e ao martírio de Jesus de Nazaré, o Cristo. Casaldáliga, em um documentário produzido pela Verbo Filmes por ocasião da Romaria de 2011, afirmou:

A Romaria dos Mártires da Caminhada surgiu do martírio do padre João Bosco. Nós, como Igreja de São Félix do Araguaia, nos sentimos no dever de perpetuar a sua memória, o seu testemunho [...]. Sentíamos e continuamos sentindo que uma igreja que não guarda a memória viva de seus mártires está se suicidando, não tem direito a sobreviver (CASALDÁLIGA, 2011).

⁷ Martins Filho e Silva (2021) discorrem sobre a relação entre as ditaduras militares que tiveram lugar na América Latina na segunda metade do século XX e o martírio de sindicalistas, religiosos, indígenas, defensores de Direitos Humanos e outros. Os autores evidenciam ainda aspectos teológicos que sustentam a conceituação de *martírio* nesse contexto.

⁸ Entre eles: Oscar Romero, Josimo Tavares, Dorothy Stang, Chico Mendes, Margarida Alves. Confira a galeria virtual em: <https://irmandadedosmartires.com.br/galeria-dos-martires/>

Tais palavras, certamente contêm e expressam o sentido mais genuíno que motivou a origem daquela romaria: guardar a memória dos que morreram por lutar, em nome do Evangelho, por justiça social. Dada a posição central que os ritos ocupam em nossa reflexão, o próximo item de nosso estudo abordará o cronograma ritual que configura a celebração da Romaria dos Mártires.

4. PANORAMA DOS RITOS PERFORMADOS NA ROMARIA

Para descrever, de modo geral, a estrutura da Romaria dos Mártires, valer-nos-emos, sobretudo, da etnografia apresentada pela tese de Edimilson Rodrigues Souza (2019). Conforme as pesquisas do antropólogo, o cronograma ritual da romaria, desde 1986, é fundamentalmente o mesmo. Nas noites de quarta-feira a sexta-feira da semana que antecede as celebrações maiores, acontece um tríduo. Cada noite em um local, nessa ordem necessariamente: igreja São João Batista, capela São José e, por último, na capela construída no local onde era a casa da equipe de pastoral local, onde funcionava também o ambulatório comunitário, que ficava nas vizinhanças da cadeia onde o padre foi baleado e onde recebeu os primeiros socorros antes de ser conduzido a Goiânia. Em geral, o rito celebrado é baseado na estrutura proposta pelo *Ofício Divino das Comunidades* (ODC)⁹, que também foi empregada na elaboração do *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana* (BORGES; SILVA, 2004). É marcante em tais celebrações o protagonismo laical e as longas narrativas memoriais de alguns martírios específicos. A memória, muitas vezes é feita por algum familiar do mártir ou algum religioso que tenha trabalhado com ele. A terceira noite sempre recorda o assassinato do padre João Bosco.

Souza (2019, p. 183) salienta que o tríduo, a caminhada sábado à noite e a alvorada com a missa no domingo de manhã compõem os três ritos principais da Romaria dos Mártires. A caminhada, no entanto, parece ser o epicentro. A concentração dos romeiros inicia-se no fim da tarde, quando é servido o jantar. Depois, os cantos, danças, teatros e orações, acompanhados pela distribuição e o acendimento de velas principiam a marcha que refaz, em parte, o percurso realizado por João Bosco na tarde de 11 de outubro de 1976. O trajeto a pé dura cerca de três horas; e é marcado por paradas onde são lembrados

⁹ Versão popular brasileira da *Liturgia das Horas*. (Cf. OFÍCIO DIVINO DAS COMUNIDADES, 2018).

vários mártires e as causas pelas quais foram assassinados. A chegada ao Santuário conclui o transcurso. Depois de os romeiros adentrarem ao santuário e saírem para a praça, faz-se um momento orante com benção e partilha de alimentos regionais. Em seguida há apresentações culturais: teatro, danças e músicas. Começando o domingo, reza-se uma missa. Depois, algumas lideranças são convidadas a falar “para fazer denúncias de situações de violência, ou para reafirmar compromissos com a luta pela terra, água, direitos humanos, entre outros” (SOUZA, 2019, p. 186). O almoço encerra a romaria e despede os romeiros¹⁰.

5. O MECANISMO DE INVERSÃO ENTRE VIDA E MORTE PERFORMADO NA ROMARIA

A repetida convocação dos mártires por seus nomes, seguida pela resposta dos romeiros – “Presente na caminhada!” – conforme descrito em artigo etnográfico produzido a partir da Romaria dos Mártires de 2016, por Souza, é uma performance que não passa despercebida. Apreciemos a descrição:

Animador: A gente pede ao pessoal que tem os estandartes [com as imagens dos mártires], com essas presenças vivas de quem deu a vida pela vida, pelo reino da vida, que possa virar-se, fazer como se fosse um círculo em volta do próprio corpo, para que todos possam visualizar em todas as direções quem são essas pessoas. E a gente pode acenar, levantado as nossas velas para iluminar a presença deles e delas [referindo-se aos estandartes com a imagem dos mártires]

Animador: Antônio Conselheiro?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Galdino?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Xicão Xukuru?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Miriã Maria?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Arturo Bernal?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Carlos Paz?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Oscar Santana?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Juventude?

Coro: Presente nesta caminhada!

Animador: Estudantes?

Coro: Presente nesta caminhada!

¹⁰ Uma descrição bastante mais detalhada pode ser encontrada na dissertação de Silva (2022).

Animador: Mulheres?

Coro: Presente nesta caminhada!

Animador: [referindo-se aos mártires] Continua vivo, continua presente na caminhada. São esses mártires que nos dão força e que nos ajudam a continuar na defesa da justiça. Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!

Coro: Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!

(SOUZA, 2016, p. 357 – aspas do autor).

A convocatória assemelha-se a uma ladainha¹¹, mas, como os invocados são pessoas que muitos dos presentes conheceram e, ademais, a resposta não tem a ver com um simples pedido de auxílio, mas sim com a afirmação de uma presença, é instintivo que nos indaguemos sobre que tipo de presença é essa. Afinal, o natural medo da morte e dos mortos revela-se também nesse aspecto. O ritual afirma com as palavras que, entre os romeiros e romeiras, ocupando os espaços das celebrações, estão os mártires vivos e caminhando. É impossível que afirmemos tal coisa sem certo tremor, já que, comprovadamente, os mortos não podem caminhar. É verdade que a linguista Eliane Marquez Fernandes afirmou que o corpo de um defunto é capaz de performar¹², mas, de acordo com ela, o corpo morto dramatiza propriamente por seu imobilismo, e não por sua

¹¹ Do ponto de vista fenomenológico a chamada dos mártires não é fundamentalmente diferente da ladainha de todos os santos entoada nas celebrações mais importantes do catolicismo. A ladainha também evoca mortos nome a nome. E o faz de forma dialogal, de modo a considerar que os santos estão vivos, tanto que podem auxiliar os devotos. A resposta à ladainha – “rogai por nós” – indica que eles são capazes de ouvir, de agir e de responder aos apelos de quem se confia às suas intercessões. É uma expressão do dogma da comunhão dos santos, presente na profissão de fé católica, segundo o qual existem três estágios de vida cristã: 1) os vivos que peregrinam sobre a terra; 2) os mortos que se purificam no purgatório em vistas do ingresso no céu; e 3) os ressuscitados que gozam das alegrias celestes. A distinção evidente entre os santos invocados na ladainha e os mártires convocados na chamada está posta sobre espaço que ocupam. Enquanto os primeiros estão no céu, ocupados com a tarefa de interceder a Deus pelos seus devotos, os segundos estão no meio do povo que continua suas lutas e defendem suas causas. Pedro Casaldáliga (1982), na *Missa dos Quilombos*, apresentou uma ladainha que talvez, em uma estrofe, reúna as possíveis colaborações dos santos e dos mártires. Ei-la: “Porque está na hora pedimos o auxílio de todos os santos, chamamos a força dos mortos na luta porque está na hora”. Nesse sentido se poderia dizer que dos santos espera-se o auxílio, dos mártires espera-se a força para a luta.

¹² Um interessante artigo de Fernandes, em diálogo com a teoria de Austin (1990) sobre os atos de fala, analisou a capacidade performática de um defunto. De acordo com ela, o corpo inerte preparado para o velório é perfeitamente capaz de dramatizar e comunicar. E o faz por meio do ato fático que enfatiza o gesto, ou seja, sua imobilidade. Para Fernandes, a primeira mensagem que o interlocutor recebe do defunto é: “estou morto” e a segunda: “um dia você estará como eu” (FERNANDES, 2008, p. 278-279). Assim, a performance do defunto cria o clima do velório: o silêncio, as conversas baixas, um certo desconforto. O fato sobre o qual a autora chama a atenção é para o *locus* da linguagem, que é fundamentalmente o corpo. Não se trata, nesse caso, de salientar uma capacidade – como aquela narrada por Érico Veríssimo na obra *Incidente em Antares* – pela qual os corpos mortos poderiam continuar caminhando entre os vivos.

mobilidade. Além disso, ela referia-se ao corpo do defunto visível para o velório. Aqui se fala de presenças, de forças.

A celebração principia, então, negando o comum (o profano, no sentido de Eliade), isto é, a morte como fator imobilizador, e afirmando uma lógica alternativa na qual ela permite a mobilidade. Aqui, fica evidente outra característica do rito destacada por Bonaccorso: a ludicidade. Segundo ele:

O rito é um fenômeno de tipo lúdico que, por assim dizer, implica a passagem do domínio do ‘como é’ à possibilidade do ‘como se’. O rito se coloca no horizonte do *homo ludens*, porque é a emergência de uma realidade alternativa. (BONACCORSO, 2015, p. 133 – tradução nossa, grifos do autor).

A presença afirmada verbalmente na convocação ganha também aspecto plástico: os estandartes com as imagens dos mártires (Cf. Imagem 1), não só estão presentes como também caminham conduzidos pelas mãos dos romeiros. Desse modo, os símbolos dos mártires são colocados no curso ritual e passam a performar afirmando suas presenças vivas. Dá-se, aí, o primeiro sinal da inversão na qual a vida substitui a morte ao passo que a caminhada, povoada por membros de todas as categorias da comunhão dos santos, fica remetida a uma realidade alternativa.

IMAGEM 1 – Estandartes dos Mártires



Fonte: Douglas Mansur

Autores como Souza e Ciccarone (2012, p. 27-29) apresentam uma série de elementos que corroboram, desde o prisma da antropologia social, com a afirmação de que os mártires permanecem vivos. Conforme os autores: 1) a morte não encerra a luta daquele que é considerado mártir, mas, ao contrário, reforça-a, posto que seus pares passam a assumir a causa da luta também como causa da vida da liderança executada; 2) a morte de um membro constitui-se como uma ligação de comoção intersubjetiva da parte daqueles que se identificam com o morto, de modo que se sentem parte dele. Isto, conforme os autores, na perspectiva em que Mauss¹³ compreende a dádiva, “sacraliza a luta” e “materializa o sagrado” de modo a remeter a causa empenhada ao campo religioso e vice-versa; 3) os lugares onde ocorreram as mortes tornam-se lugares-de-memória, encantados, “morada terrena dos espíritos que nunca morrem”, fonte de revitalização dos que se desanimam da luta; 4) são criados rituais para preservar a memória dos mortos. Nestes rituais dá-se uma “subversão herética da realidade”¹⁴ que possibilita a idealização de outra estruturação do real na qual são os mortos que detêm a vida verdadeira e os vencidos são tidos como vencedores. Além disso, tais rituais funcionam como geradores de *communitas* como aquelas identificadas por Turner¹⁵ (SOUZA, 2013, p. 61), que salvaguardam suas persistências por meio da relação comunitária com seus símbolos; 5) os mártires deixam de estar presos aos corpos, para transitarem constantemente entre outros corpos e coletivos¹⁶, fenômeno que, nas palavras dos autores, se dá por meio de uma projeção de “posições subjetivas que articulam estratégias de resistência”.

A Romaria dos Mártires pode, perfeitamente, ser lida à luz de tais postulações. Ela constitui-se como memória dos mortos e assunção de um compromisso com suas lutas. Ela é a afirmação da presença dos corpos e das lutas empenhadas pelos mártires, tanto desde um prisma puramente religioso quanto absolutamente político. Ademais, ela afirma que essas presenças são capazes de atuar e dar força aos movimentos de resistência. A romaria expressa o reconhecimento de um lugar – o Santuário dos Mártires da Caminhada Latino-americana – marcado pelo derramamento do sangue de um mártir, como lugar sagrado, fonte de força. Além disso, a romaria é um ritual que cria um *corpus*

¹³ Os autores dialogam com o *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss (2003).

¹⁴ Os autores retomam o pensamento de Bourdieu (2008). Em alguma medida, trata-se da operação descrita por Bonaccorso como característica do *Homo ludens*.

¹⁵ Sobre os dramas sociais e as metáforas rituais (TURNER, 2008, p. 160).

¹⁶ Tal afirmação encontra respaldo na pesquisa de Sahlins (2008, p. 67) acerca de ideia do *mana* – uma espécie de alma que transita entre os corpos – etnografada entre os havaianos.

celebrante, uma *communitas*, e instrumentaliza os símbolos cristãos para subverter a realidade e indicar que as estruturas de morte podem ser superadas e, assim, a vida pode ser eternizada.

6. A PRESENÇA DA CRUZ COMO EXPERIÊNCIA RITUAL VIVIDA

Ademais, existem outros aspectos rituais que merecem destaque. Sopesando a proposição de Turner (1986), podemos considerar que as celebrações da Romaria dos Mártires são eventos que, potencialmente, podem evocar muitas imagens de experiências do passado. Todavia, elas quase sempre estarão vinculadas a um filão marcado pelos contextos: 1) topográfico (a América Latina e, de certo, a prelazia de São Félix do Araguaia), 2) eclesial e religioso (o judaísmo, o cristianismo, a Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base, as pastorais sociais, os membros da Igreja Católica que se engajaram na luta contra a repressão, as práticas do catolicismo popular, as romarias, a devoção aos mártires e suas relíquias, a crucificação de Jesus, o martírio de pessoas conhecidas) e 3) político (as ditaduras militares, o poderio imperialista¹⁷, as torturas, as necropolíticas). É verdade também que o limiar entre a memória e a imaginação é bastante estreito e, por isso, perfeitamente transponível. Logo, além das imagens recordadas, postulam-se aquelas que são fruto da imaginação. Trata-se das imagens construídas pelas narrativas bíblicas ou populares e pelas artes plásticas acerca da chegada dos mártires à presença do Cristo ressuscitado no paraíso (Cf. Ap 7). Assim, afloram-se as emoções e sentimentos que têm como referência a imagem acionada. Eis a razão pela qual cada sujeito poderá viver uma experiência pessoal, embora o evento, de modo geral, seja coletivo.

A partir da teoria de Turner (1986), é possível tecer ainda outras conjecturas. O fato de que o evento se apresente de um determinado modo (recorte sensorial: pode se mostrar como odor, como som, como imagem...), em um determinado momento (recorte temporal), a um determinado indivíduo (recorte pessoal) não significa que se reduza ao

¹⁷ Na perspectiva em que Míguez, Rieger e Sung (2012) compreendem o sistema econômico neoliberal capitaneado pelas economias do norte global.

aspecto que atravessou o sujeito da experiência¹⁸. Ao contrário, só reforça o fato de que – em decorrência dos fatores 1) percepção de um evento, 2) imagens mentais associadas ao evento, 3) sentimentos revividos em face do entrelaçamento ocorrido subjetivamente, e 4) transformação do fato percebido em significativo – as experiências vividas podem ser tantas quantas forem os indivíduos presentes no mesmo evento. Mas, o quinto elemento da lista sobre a estrutura da experiência vivida proposta por Turner – a performance – é central para nossa análise. A performance é, ao mesmo tempo, a que conclui e a que enseja transmitir a experiência. Não é por acaso que as celebrações litúrgicas desenvolvem-se como performances rituais, isto é, como formas de comunicar um evento originário e fundamental, capaz de interligar, neste caso, um coletivo religioso e transmitir-lhe um sentido aglutinador.

Com certeza, o evento originário que dá razão aos rituais cristãos é o chamado “evento Cristo”¹⁹. Na Romaria dos Mártires o apelo à memória de um evento do passado (mitológica) deposita-se, mormente, sobre a paixão de Cristo na cruz. Nesse sentido, o rito de entrada da cruz do padre João Bosco na celebração de abertura da romaria não somente reúne sobre ela a memória dos mártires latino-americanos e do padre João Bosco ao próprio Cristo, como também indica que todos eles venceram a morte. Quando Croatto (2001, p. 329) garante que “o rito é o símbolo em ação”, está fundamentalmente afirmando que quando o símbolo é posto no curso de um jogo ritual, remete os participantes do rito a outra dimensão a respeito do real. Como sabemos, o símbolo, por si só, contém e expressa uma capacidade aglutinadora de significados que, naturalmente,

¹⁸ De acordo com Jorge Larrosa, a experiência não diz respeito simplesmente ao que acontece, mas, efetivamente, ao que *nos acontece*, ao que *nos toca*. Trata-se daquilo que nos atravessa pessoalmente, que faz morada em nós e, desse modo, produz sentido, cria realidades e ativa os mecanismos de subjetivação humana capazes de transformar uma coisa banal em significativa. Assim, o sujeito no qual se dá a experiência não pode ser considerado como sujeito ativo, já que não pode planejá-la, mas, ao contrário, é um sujeito passivo – passional – tanto no sentido de que sofre passivamente a ação, quanto no sentido de que fica apaixonado por ela (sente-a como sua, no âmago do seu ser – o que os antigos gregos chamavam de *πάθος*). Na paixão, afirma Larrosa (2015, p. 29), “o sujeito apaixonado não possui o objeto amado, mas é possuído por ele”. Logo, o sujeito da experiência é como um território de passagem, sobre o qual alguns eventos – sem que exatamente se saiba os motivos – ganham sentidos capazes, inclusive, de transformar-lhe a vida. Os humanos, em suas relações com o mundo e com a cultura, experimentam inúmeras sensações e, a partir delas, constroem um saber “particular, subjetivo, relativo, contigente [e] pessoal” (LARROSA, 2015, p. 32). Eis porque é possível afirmar que o saber de experiência só pode coexistir encarnado em um indivíduo concreto.

¹⁹ Em linguagem teológica “evento Cristo” diz respeito à vida terrena de Jesus. Implica, logicamente, sua encarnação, prática, paixão, morte, ressurreição e ascensão. A ênfase, contudo, recai sobre o já mencionado “Mistério Pascal de Cristo”, isto é, sobre sua paixão, morte e ressurreição.

remete para além dele mesmo. Assim, ele compõe, no quadro de relações entre o sagrado e o profano, os elementos do sagrado e, por isso, é percebido como portador da força e da potência do divino. Ao atuar no rito, no entanto, o símbolo (neste caso, a cruz), não somente se faz presente, mas performa, contém e expressa o crucificado originário e todos os outros que como ele derramaram o sangue.

A cruz, instrumento de morte, foi convertida pelos cristãos em símbolo da ressurreição. Não por acaso, a presença dela – entre tantos outros símbolos cristãos que remetem à ressurreição, como o círio pascal e a água aspergida na Romaria – diz que a morte, recebida como vítima indefesa ou em decorrência do comprometimento com as lutas sociais, é irrelevante diante da força de vida que emana do sagrado e faz renascer todos os que nela acreditam. Casaldáliga (*apud* TAVARES, 2019, p. 57) dizia repetidas vezes a seguinte frase: “minhas causas são mais importantes que a minha vida”. Há nisso um fundamento densamente religioso e, ao mesmo tempo, intimamente político. Por um lado, a vida (com “v” minúsculo, pessoal e finita) é considerada menor que a Vida (com “V” maiúsculo, coletiva e duradoura) garantida pela fé na ressurreição ou pelas lutas históricas dos coletivos sociais. No segundo caso, a defesa das *causas* da Vida, mesmo quando essa defesa leva à morte um defensor, permanece latente em tantos outros viventes que se somam a ela. Desse modo, a presença da cruz é também a performance da redenção realizada por Cristo sobre ela²⁰. Não por acaso, as paradas do percurso da romaria remetem à Via-Sacra (de Cristo e do povo mártir).

Contudo, na Romaria não está em jogo somente a memória mitológica da paixão de Cristo na cruz e ritos que dizem respeito a ela. Embora o martírio remeta à crucificação, há outros mitos que garantem significados aos ritos celebrados ali. A caminhada, por exemplo, não está desvinculada da travessia pascal do povo hebreu desde a escravidão no Egito até a terra da promessa, ou mesmo do caminho que Jesus trilhou em Jerusalém carregado com a cruz. Todas as celebrações, igualmente, recordam a ressurreição de Cristo e dos mártires. Celebra-se o banquete celeste que advirá partilhando já no contexto presente o vinho e os alimentos que são frutos da terra e do trabalho. Celebra-se a alegria do encontro com Cristo no paraíso afirmando que “os que lavaram e alvejaram suas vestes

²⁰ Robert Hertz (1922) recorda que o cristianismo condensa toda a significação histórica em dois fatos: o pecado de Adão, que rebaixou o gênero humano, e a paixão redentora de Cristo na cruz, que elevou novamente toda a humanidade à dignidade de filhos de Deus.

no sangue do Cordeiro” estão de pé diante do trono de Deus, em seu templo, livres de toda aflição e dor (Ap 7,9-17). Fica evidente, portanto, que são vários os mitos aventados e performados ritualmente na Romaria dos Mártires.

7. FUNDAMENTOS MITOLÓGICOS

O rito, na compreensão de Bonaccorso, nasce como uma resposta à angústia humana em face do conhecimento sobre a morte. Se o natural, o observável – que Bonaccorso (2009), na esteira de Eliade (1992), chama “profano” – é iniciar pela vida (nascer) e terminar pela morte (morrer), o rito tornará possível uma alteração na ordem: através dele se partirá da morte em direção à vida. É importante ressaltar que, no cristianismo, o batismo em si, já é considerado a morte para o mundo e o renascimento para outra vida como já partícipe da ressurreição definitiva, em Cristo. Paulo em epístola aos colossenses faz a seguinte afirmação: “vós estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3). Portanto, a superação da morte, neste caso, está colocada já no batismo. Curiosamente, o texto do Novo Testamento proposto para a celebração da vigília pascal anual – a saber, Romanos 6,3-11 – que afirma que o cristão é batizado na morte de Cristo e, assim, sepultado e ressuscitado com ele para uma vida nova na qual está livre do poder do pecado, é o mesmo texto sugerido tanto para a celebração do batismo quanto para a celebração das exéquias – isto é, a realização do rito fúnebre. Nesse sentido, o batismo e a morte dos cristãos significam, fundamentalmente, a mesma coisa: o rompimento com o mundo onde existe a morte e o enxerto entre os membros do corpo de Cristo, eternamente vivos. Na leitura de Eliade (1992), trata-se da necessidade de habitar o cosmos sagrado e fugir do caos.

Vale ressaltar que essa dinâmica ocorre não somente no cristianismo²¹. Os processos iniciáticos, de modo geral, servem para inserir cada indivíduo no mundo simbólico que constitui a cultura de seu povo (BONACCORSO, 2009). Assim, a iniciação funciona também como uma troca simbólica que insere o indivíduo em um

²¹ A tese que apresentamos até aqui encontra eco nas pesquisas de Bonaccorso. Mas, sobretudo, aparece sintetizada no capítulo intitulado *Inculturazione cristiana i riti di iniziazioni nel Togo* (BONACCORSO, 2009, p. 151-174) que compõe o livro *Liturgia e Inculturazione*, organizado por Aldo Terrin.

segundo nascimento para o qual a força da morte é enfraquecida. O sociólogo francês Jean Baudrillard é partidário deste argumento. Em suas palavras:

Está claro que a iniciação consiste na instauração de uma troca onde só havia fato bruto: da morte natural, aleatória e irreversível, passa-se a uma morte *dada e recebida*, logo, reversível na troca social, "solúvel" na troca. Nesse mesmo movimento, a oposição entre o nascimento e a morte desaparecem: eles também podem *trocar-se* sob as espécies da reversibilidade simbólica. A iniciação é o momento crucial, o nexos social, a câmara escura na qual nascimento e morte, deixando de ser os *termos* da vida, reivoluem um no outro – não rumo a alguma fusão mística, antes para fazer do iniciado um verdadeiro ser social. A criança não iniciada apenas nasceu biologicamente, só tem ainda um pai e uma mãe "*reais*", para tornar-se um ser social, ela precisa passar pelo evento simbólico do nascimento/morte iniciáticos, é necessário que tenha feito o percurso da vida e da morte para entrar na realidade simbólica da troca (BAUDRILLARD, 1996, p. 180 – grifos do autor).

Não por acaso as aspersões com água figuram com tanta frequência nas celebrações da Romaria dos Mártires. Aquela água serve para recordar ao corpo que um dia foi mergulhado numa água que, simbolicamente, o imergiu em Cristo. Com Cristo e participando do corpo dele, o cristão venceu o pecado e a morte. Aspergir configura-se como um rito que, embora muitas vezes possa passar despercebido à razão, provoca no corpo a repetição da experiência de molhar-se numa celebração comunitária com uma água que banha a todos de igual modo, além, obviamente, de remeter aos banhos por meio dos quais todos se lavam e sentem-se limpos de qualquer impureza. Não parece demais repetir: a pureza – conforme as teologias que fundamentam tantos rituais de purificação – é sinal de vida. O salmo 51 (v. 4), por exemplo, indica que o banho concedido por *Yahweh* é capaz de purificar do pecado. O resultado do pecado, como refrão repetido pelos cristãos, tão sabido, é a morte (Rm 6,23).

Sobretudo na América Latina, autores como Oscar Romero (1987), refletiram sobre o pecado a partir de um novo paradigma que ficou conhecido como pecado social²². Se o pecado individual conduz à morte definitiva individualmente (já que conduz ao

²² Paulo Evaristo Arns (1984, s/p) definiu pecado social em três pontos. A saber: a) Uma negação e uma privação da Transcendência de Deus e de seu projeto de salvação histórica da humanidade. Deus quer salvar os homens na história, formando um Povo que viva em comunhão. b) Essa recusa do projeto de Deus cria *ídolos* que ocupam o lugar de Deus e de seu projeto. Tais ídolos nascem de raízes, as mais profundas, dos relacionamentos humanos na vida social. São os ídolos do *ter*, do *poder*, e do *prazer*. O pecado social mata as pessoas e o bem comum. É um ídolo que determina a vida social, não para a Vida, mas para a morte do Povo inteiro. c) *Pode-se dizer que o pecado social é um egoísmo radical que penetra na cultura e nas estruturas sociais da vida do Povo* (grifos do autor).

inferno), o pecado social conduz à morte, não somente de um ponto de vista simbólico, mas, real e objetiva. Isto é, a miséria gerada pela exploração de uns homens pelos outros, as necropolíticas e a violência matam milhares de pessoas em todas as partes do mundo. E os mortos em decorrência do pecado social são considerados mártires, ou por terem sido assassinados pelos que odiavam suas lutas, ou por serem vítimas indefesas do sistema que gerou suas mortes²³. Isso posto, a celebração de seus martírios, que é, essencialmente, a proclamação de suas vitórias sobre a morte e de seus ingressos no reino da vida definitiva, por graça da redenção realizada por Cristo na cruz, diz respeito, em derradeira análise, à superação da morte. Trata-se de afirmar que a morte não tem a última palavra. Nisso, encontram-se as finalidades do construto religioso, da superação da morte e da celebração do martírio. Desde o ponto de vista argumentativo, acreditamos que, agora, seja pacífico afirmar que os temas destacados anteriormente cumprem a função de aplacar o terror humano em face da morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece oportuno ressaltar que, diante do exposto, é possível admitir que estejamos versando sobre a morte tanto como problema existencial que angustia a humanidade, quanto sobre a morte concreta e objetiva resultante da violência e das necropolíticas. Sobre a segunda acepção, a afirmação de Thiago Teixeira (2019, p. 19) acerca da resignificação do poder político por meio das práticas religiosas é elucidativa. Nas palavras do autor:

A afirmação da vida dos que foram forjados para estarem sempre mortos quebra as engrenagens de uma estrutura perversa de controle e expropriação dos sujeitos. Quando afirmam a si mesmos e rompem com as descrições restritivas realizadas pelo sujeito norma, esses corpos e narrativas, lidos como exceção, resignificam o poder. Se antes o poder era empreendido como força de destruição, agora ele é um importante artefato de resposta, de afirmação e de resistência às estruturas fundantes, constitutivas das consciências, dos modelos de percepção da realidade e das ideologias dominantes.

Desse modo, quem passa a deter o poder são os que passaram pela morte, conscientes da dominação política e rompendo com ela ao afirmar que a vida sempre destruirá suas engrenagens.

²³ Sobre as aporias teológicas em torno do Martírio no catolicismo latino-americano Cf. Silva (2022).

O que se faz ritualmente na Romaria dos Mártires é caminhar ao lado dos mortos. Os romeiros tocam a cruz de um mártir – o Pe. João Bosco – que é como tocar a cruz de Jesus. Estas experiências podem entrelaçar linhas no corpo de uma pessoa que ela mesma não seja capaz de explicar. Afinal de contas, tais elementos reproduzem uma experiência muito similar àquela identificada por Otto (1985) como manifestação do numinoso. Os mártires são manifestações de um cosmos sagrado²⁴ e, por isso, ao mesmo tempo em que atraem e fascinam misteriosamente, causam tremor e temor. O modo como cada corpo participa, sente e compreende o ritual é, com certeza, particular. Mas, de modo geral, parece-nos ponto pacífico afirmar que todos ritualizam ali a partir de símbolos e cosmovisões sobre as palavras-chave que dão esperança ao profano, isto é, “mesmo que morra, viverá” (Jo 11,25).

Aliás, de acordo com Taborda (2019), na celebração festiva – que é característica da Romaria – o fragmento (símbolo) se transfigura e torna presente o Reino de Deus, de modo que a comunidade reunida degusta já ali o sabor da paz definitiva, da vida infinita. Nesse sentido, a celebração opera não só de modo a dar esperança sobre o futuro, mas, antecipa-o e faz com que todos se antevejam de pé, ressuscitados diante do mártir Jesus, em seu Reino. O processo experiencial a que, parece-nos, os romeiros são submetidos, diz respeito a uma identificação com aqueles que morreram lutando. De modo geral os romeiros são pessoas comprometidas com as lutas populares em vistas da justiça social. Os mártires, conforme os mitos cristãos, são os primeiros a adentrarem o reino dos céus, onde a vida é boa e eterna. Identificados aos mártires, cada romeiro pode antever a própria ressurreição. Desse modo, o medo da morte fica dissipado e a certeza que passa a habitar o romeiro é a de peregrinar rumo aos céus, acompanhado pelos mártires, até o encontro com o sagrado que é a fonte de sua vida.

²⁴ Leonardo Boff (1983, p. 332) afirma que os mártires possuem uma inegável função como *signos* e *sacramentos*. Os signos (linguísticos) são, fundamentalmente, símbolos. Eles condessam significados a partir de um referente (significante) e os expressam simbolicamente, por meio de palavras, a um interlocutor. Os sacramentos, no mesmo sentido, são sinais sensíveis que expressam realidades invisíveis. Por esse motivo, conforme Boff, os mártires contêm alta significação antropológica, já que expressam o próprio Deus, ao passo que referem-se àquele que sangrou na Cruz e constituem-se como uma presença que dá força aos vivos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem (1985). *Variações sobre a Vida e a Morte: O Feitiço Erótico-Herético da Teologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus.
- ARNS, Paulo Evaristo (1984). “O Pecado Contra a Comunhão Do Povo”. *Vida Pastoral*, n. 116, mai-jun, 1984. Disponível em <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/antropologia-teologica/o-pecado-contr-a-comunhao-do-povo/>, acesso em 07 jul. 2021.
- AUSTIN, John Langshaw (1990). *Quando Dizer é Fazer: Palavras e Ação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BAUDRILLARD, Jean (1996). *A Troca Simbólica e a Morte*. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola.
- BELL, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- BELL, Catherine (2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- BERGER, Peter (2018). *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, 10. reimp. São Paulo: Paulus.
- BOFF, Leonardo (1983). “Reflexión Sistemática sobre el Martirio”. *Concilium*. n. 183, Madri: 323-334.
- BONACCORSO, Giorgio (2006). *Il Corpo de Dio: Vita e Senso della Vita*. Assisi: Cittadella.
- BONACCORSO, Giorgio (2009). “Inculturazione Cristiana i Riti di Iniziazioni nel Togo” in *Liturgia e Inculturazione*, by A. N. Terrin (org.). Padova: EMP: 151-174.
- BONACCORSO, Giorgio (2014). “Introduzione”. in *La Liminalità del Rito*, by G. Bonaccorso (org.). Padova: EMP: 5-13.
- BONACCORSO, Giorgio (2010). *La Liturgia e la Fede: La Teologia e l'antropologia del Rito*. Padova: EMP.
- BONACCORSO, Giorgio (2015a). “La Liturgia tra Fede e Cultura” in *Liturgia ed evangelizzazione: La Chiesa Evangelizza con la Bellezza della Liturgia*, by F. Magnani and V. D'adamo (orgs.). Atti del Congresso. Rubbettino: Roma: 73-97.

- BONACCORSO, Giorgio (2015b). *Rito*. Padova: EMP.
- BORGES, Laudimiro de Jesus; SILVA, Antônio Carlos Pereira (2004). *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*. São Paulo: Paulus.
- BOURDIEU, Pierre (2008). *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. Tradução de Sérgio Miceli, 2. ed., 1. reimp., São Paulo: EDUSP.
- BUYST, Ione (2011). *O Segredo dos Ritos: Ritualidade e Sacramentalidade da Liturgia Cristã*. São Paulo: Paulinas.
- CANUTO, Antônio (2019). *Resistência e Luta Conquistam Território na Araguaia Mato-Grossense*. São Paulo: Outras Expressões.
- CANUTO, Antônio (2021). *Ventos de Profecia na Amazônia: 50 anos da Prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo/ Goiânia: Paulinas / Editora da PUC Goiás
- CASALDÁLIGA, Pedro (2006). *Martírio do Pe. João Bosco Penido Burnier*. São Paulo: Loyola.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Romaria dos Mártires 2011* (vídeo). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dcY07AGjwpY>, acesso em 16 set. 2021.
- CASALDÁLIGA, Pedro (1971). *Uma Igreja na Amazônia em Conflito com o Latifúndio e Marginalização Social*. s/l. Disponível em https://www.academia.edu/42708381/Uma_Igreja_da_Amaz%C3%B4nia_em_conflito_com_o_Latif%C3%BAndio_e_a_marginaliza%C3%A7%C3%A3o_social_Carta_pastoral_de_Pedro_Casald%C3%A1liga_Edi%C3%A7%C3%A3o_original_FACS%3%8DMIL_1971, acesso em 16 set. 2021.
- CASALDÁLIGA, Pedro (1982). *Missa dos Quilombos*. Disponível em <https://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/quilombos.htm>, acesso em 15 dez. 2021.
- CAZENUEVE, J. *Sociologia do Rito*. Tradução de M. L. Boralho. Porto: Rés, s/d.
- CHAUVET, Louis-Marie (1995/3). “A Liturgia no seu Espaço Simbólico”. *Concilium*, n. 259: 45-59.
- CROATTO, Severino José (2001). *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas.
- DILTHEY, Wilhelm (1976). *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DOUGLAS, Mary (1988). *Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología*. Madrid: Alianza.
- DURAND, Gilbert (2019). *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (1992). *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes.
- FERNANDES, Eliane Marquez Fonseca (2008). “De Corpo Presente: a Performatividade da Presença-Ausência”. *Signótica*, v. 20, n. 2, jul-dez, 2008: 273-294.
- GEERTZ, Clifford (2008). “A Religião como Sistema Cultural” in *A Interpretação das Culturas*, by C. Geertz. Rio de Janeiro: LTC: 65-91.
- GRIAULE, Marcel (1932). *Masques Dogon*. Paris: Institut d’Ethnologie.
- HUSTON, Nancy (2010). *A Espécie Fabuladora: Um Breve Estudo sobre a Humanidade*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- HERTZ, Robert (1922). *Le Péché et l’Expiation dans les Sociétés Primitives*. Paris: Ernest Leroux.
- JAMES, William (1989). *Princípios de Psicologia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LARROSA, Jorge (2015). *Tremores: Escritos sobre a Experiência*. Belo Horizonte: Autêntica.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo Martins; SILVA, Daniel Carvalho (2021). “A Construção Simbólica do ‘Mártir da Caminhada Latino-Americana’”. *REB*, v. 81, n. 319: 397-423. Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v81i319.2765>, acesso em 09 jul. 2021.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; SILVA, Daniel Carvalho; BONACCORSO, Giorgio (2020). “A Força do Rito: Entrevista a Giorgio Bonaccorso”. *Revista de Liturgia*, ano 47, n. 281, set-out, 2020: 15-19.
- MARTINS FILHO, José Reinaldo Martins; SILVA, Daniel Carvalho (2022). “O Corpo como Lugar da Oração na Liturgia do Vaticano II”. *Cultura Teológica*, n. 101, Ano 30, jan-abr, 2022: 293-312. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/54528/39509>, acesso em 19 jul. 2022.

MATURANA, Humberto (1999). *Emoções e Linguagem na Educação e na Política*. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG.

MÍGUEZ, Néstor. RIEGER, Joerg. SUNG, Jung Mo (2012). *Para Além do Espírito do Império: Novas Perspectivas em Política e Religião*. São Paulo: Paulinas.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas” in *Sociologia e Antropologia*, by M. Mauss. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

O’DEA, Thomas F (1969). *Sociologia da Religião*. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira.

OFÍCIO DIVINO DAS COMUNIDADES (2018), 3. ed. São Paulo: Paulus.

OTTO, Rudolf (1985). *O Sagrado: Um Estudo do Elemento Não-Racional na Ideia do Divino e sua Relação com o Racional*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa metodista.

RIVIÈRE, Claude (1989). *As Liturgias Políticas*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago.

ROLEMBERG, Igor (2021). “Ritual, Emoções e Engajamento Militante: A Produção em Ato da Mística na Romaria dos Mártires da Floresta em Nova Ipixuna/PA”. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 2: 1-22. DOI: 10.11606/1678-9857.ra2021.186656

ROMERO, Oscar (1987). “A Dimensão Política da Fé Dentro da Perspectiva da Opção pelos Pobres” in *Voz dos Sem Voz: A Palavra Profética de D. Oscar Romero*, by J. Sobrino (org.). Tradução de I. Ferreira. São Paulo: Paulinas: 261-275.

SAHLINS, Marshall (2008). *Metáforas Históricas e Realidades Míticas: Estrutura nos Primórdios da História do Reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar.

SILVA, Daniel Carvalho (2022). *Romaria, Reconciliação e Celebração Martirial: Dispositivos Rituais para a Experiência de Superação do Pecado e da Morte*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/360504017_Romaria_reconciliacao_e_celebracao_penitencial_dispositivos_rituais_para_a_experiencia_de_su_peracao_do_pecado_e_da_morte, acesso em 21 jun. 2022.

SILVA, Daniel Carvalho (2022). “Espiritualidade Martirial: Uma Experiência de Fé Latino-Americana”. *Franciscanum*, 177, v. 64: 1-26. Disponível em <https://philpapers.org/rec/CAREMU>, acesso em 15 mar. 2022

SOUZA, Edimilson Rodrigues (2013). *A Morte sob Outro Ponto de Vista: Transformação do Líder Morto em Mártir-Encantado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória. Disponível em <http://repositorio.ufes.br/handle/10/5838>, acesso em 15 dez. 2021.

SOUZA, Edimilson Rodrigues (2019). *A Luta se Faz Caminhando: Sacralização de Lideranças Camponesas e Indígenas Assassinadas em Contextos de Conflito de Terra no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 238f.

SOUZA, Edimilson Rodrigues; CICCARONE, Celeste (2012). “Trânsito das Almas: Romarias Camponesas e Sacralização dos Mártires da Terra”. *Habitus*, vol. 10, n. 1, jul./dez., 2012: 21-38.

TABORDA, Francisco (2019). *Sacramentos, Práxis e Festa: para uma Teologia Latino-Americana dos Sacramentos*, 5.ed. São Paulo: Paulus.

TAMBIAH, Stanley (1985). *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

TAVARES, Ane Helena (2019). *Um Bispo Contra Todas as Cercas: A Vida e as Causas de Pedro Casaldáliga*. Rio de Janeiro: Gramma.

TEIXEIRA, Thiago (2019). *Inflexões Éticas*. Belo Horizonte: Editora Senso.

TOMAS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Disponível em <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>, acesso em 25 mar. 2021.

TURNER, Victor (1986). *Dal Rito al Teatro*. Bologna: Il Mulino.

TURNER, Victor (2008). *Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Tradução de Fabiano Moraes. Niterói: EdUFF.