A Reforma da Cultura Popular e suas Implicações para a Construção do Sujeito Moderno[1]

Fabíola Rohden

Resumo: a partir do conceito de "reforma da *cultura popular*" de Peter Burke, este trabalho discute o processo de separação entre *pequena tradição* e *grande tradição*, que tem início no século XVI. As tentativas de intervenção nas "crenças populares" através de várias estratégias, entre elas a "Confissão", acabaram atingindo de maneira diferenciada a maioria da população e o segmento mais "culto", contribuindo para a singularização do "sujeito moderno".

Unitermos: Cultura popular - Tradição - Confissão.

Abstract: Starting with Peter Burke's ideas on the "reformation of popular culture", this article discusses the birth of the *great tradition* and the *small tradition* at the beginning of the XVIth century. I focus on "high culture" strategies for intervening on "folk beliefs", particulary on the pratice of confession. The different effect of such strategies on the masses and on the more cultured segment is viewed as part of the rise of modern subjectivity.

Keywords: Popular Culture - Folk Beliefs - Tradition - Confession.

Este trabalho reflete sobre a relação entre tradições culturais diferenciadas tomando como ponto de partida a linha de discussão traçada por Peter Burke em *Cultura Popular na Idade Moderna*. Sua noção de *reforma da cultura popular*, entendida como associada às Reformas Protestante e Católica, mostra-se útil na compreensão tanto do que passou a constituir o conceito de *povo*, a partir do século XIX, quanto do que hoje entendemos por *sujeito moderno*.

As tentativas de uma minoria culta de intervir nas tradições e crenças populares visando entre outras coisas, delimitar *sagrado* e *profano*, basearam-se em estratégias que acabaram por atingir de maneira diferenciada a maioria da população e um segmento mais "culto". Acredito que a *Confissão* é uma destas estratégias, que nos mostra de forma privilegiada como se deu este processo de distinção e de criação da alteridade de uma elite.

Guardando as devidas proporções e especificidades, os exemplos trazidos pela história do Brasil colônia são reveladores de uma aproximação entre as reações da *cultura popular* colonial e européia às tentativas de *reforma*. O caso brasileiro não é o foco da análise. Sua inclusão aqui apenas reflete uma tentativa de ligação entre a história

1. Uma primeira versão deste artigo corresnponde ao trabalho final do curso "Teoria da Ideologia e da Cultura" ministrado pelo professor José Sérgio Leite Lopes no PPGAS/Museu Nacional.

cultural dos dois continentes, já que os acontecimentos que agitavam a Europa a partir do século XVI tiveram efeitos nem sempre imediatos, mas com certeza profundos, nos países coloniais.

De acordo com a argumentação de P. Burke (1989) vemos que a discussão acerca de *cultura popular*[2], só tem sentido, na medida em que se observa o amplo processo de distinção entre *grande tradição* e *pequena tradição* que ocorre na Europa a partir do século XVI. Iniciou-se neste período o que ele denomina *reforma da cultura popular*, ou seja, uma tentativa encabeçada pela elite eclesiástica, que visava transformar ou suprimir os elementos caracterizados como supersticiosos, mágicos ou profanos das práticas da maioria da população[3].

Na verdade, o termo "cultura popular" só tem relevância a partir daí, já que até a Idade Média, nobreza e plebe, ricos e pobres, clérigos e leigos praticamente comungavam as mesmas tradições, coabitavam nos mesmos cenários *artísticos* e falavam a mesma linguagem. Mas, na Europa do início dos tempos modernos, a estratificação cultural e social dá lugar a algumas mudanças. Para dar conta disso é preciso um modelo de explicação mais complexo, tal como o apresentado por R. Redfield (1967). Peter Burke, apropriando-se desse modelo, identifica a *grande tradição* com a tradição clássica transmitida nas escolas e universidades, a tradição da filosofia escolástica e teologia medievais, e alguns movimentos intelectuais, como a Renascença, a Revolução Científica, o Iluminismo, que em geral afetaram uma minoria. Já a *pequena tradição*, refere-se ao que "sobra" de tudo isso, como as canções e contos populares, imagens devotas, arcas de enxoval, peças, folhetos, livros de balada, e, principalmente as festividades, homenagens a santos, Natal, Ano Novo, Carnaval, Primeiro de Maio e Solstício de Verão.

Burke se apropria do modelo de Redfield, mas ressalva que ele omite a participação das classes altas na *cultura popular*. Existiram duas tradições culturais nos inícios da Europa moderna, mas elas estavam assimetricamente associadas aos principais grupos sociais, a "elite" e o "povo".[4] Enquanto a elite participava da *pequena tradição*, o povo não participava da *grande tradição*. Isto ocorreu porque as duas tradições eram transmitidas de maneiras diferentes. A *grande tradição* era uma tradição "fechada", pois sendo transmitida formalmente em liceus e universidades, não estava disponível a quem não tivesse acesso a estas instituições. Já a *pequena tradição* era transmitida informalmente. Como a igreja, a taverna ou a praça do mercado, estava aberta a todos.

2. Desde já é bom esclarecer que, sem desprezar debates mais amplos, estou trabalhando com o conceito de *cultura popular*, tal como utilizado por P. Burke em *Cultura Popular na Idade Moderna*. Na introdução do livro, publicada uma década após sua primeria edição, o autor, discutindo algumas críticas recebidas, enfatiza que seu trabalho pretende focalizar *cultura popular* como "um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas simbólicas (apresentações, artefatos) nas quais eles se expressam ou se incorporam"(p.25). A preocupação com a história das mentalidades se faz presente pela definição de *artefato* incluindo construções culturais (como as categorias de doença, sujeira, gênero ou política); e de *apresentações* englobando "formas de comportamento culturalmente esteriotipados, tais como festas ou violência"(p. 25)

3. Vale reafirmar que essa *reforma da cultura* de que fala Burke é um movimento amplo, que vai de 1500 a 1800, contando com religiosos e leigos, argumentos teológicos e seculares, mas que tem estreita relação com a Reforma e Contra-Reforma no século XVI.

4. Os conceitos *elite* e *povo, classes altas, classes baixas* não pretendem que se considere uma rígida e intrasponível separação entre segmentos sociais no início da Europa moderna, até porque existiam nuances de intercâmbio cultural entre eles. Contudo, são instrumentos úteis para a análise que se segue.

Porém já no século XVII e principalmente no XVIII, as classes altas vão deixando de participar também da *pequena tradição* e cada vez mais se empenham na construção de sua alteridade. Há uma crescente separação entre a *pequena* e a *grande tradição*. A cultura erudita passa a ser valorizada como dominante, em detrimento da *cultura popular*. As explicações para esse processo de "retirada" das elites focalizam-se na própria estrutura que a *cultura popular* assume a partir de 1500 e a atitude das Igrejas ocidentais perante essas manifestações populares.

A "cultura popular" desse período, no que tange a sua ligação com a religião, é marcada pela distância em relação aos dogmas cristãos. Por outro lado, por uma folclorização do cristianismo, uma tentativa de torná-lo familiar e aproximá-lo do cotidiano. Os grandes infortúnios dos séculos XIV e XV como pestes, guerras e a desorganização da Igreja, darão lugar do século XVI em diante, a uma renovada fermentação cristã e um retorno aos cultos mágicos (Delumeau, 1975). Apesar dos esforços da elite eclesiástica, os crentes, desde o "gentil-homem" ao burguês, dos camponeses aos citadinos, se caracterizavam pelas reminiscências medievais. Enquanto uma concepção mágica do mundo era comum a todos, a maioria desconhecia os elementos básicos do cristianismo. Além disso, ao pouco que se conhecia da religião oficial, se acrescentavam os elementos "pagãos".

A maioria dos padres não constituía exceção a isso. Muitos párocos não sabiam sequer as palavras da absolvição, a ordem das pessoas da Santíssima Trindade, ou se Cristo "retornaria". E a própria postura dos pregadores missionários lembrava mais a de um artista ambulante do que a de um intermediário entre o céu e a terra. Andando de cidade em cidade, como os menestréis, apresentando-se na praça do mercado, compartilhavam do mesmo espaço que os outros "artistas" populares. Também como eles, utilizavam-se de truques, estórias, imitações e gritos para chamar a atenção de sua clientela. "Entre a gesticulação do pregador em seu púlpito e a peça popular, era apenas um passo - para alguns moralistas, pequeno demais." (Burke, 1989, p. 158)

As próprias igrejas eram muito usadas para propósitos laicos, nesse período assim como o foram na Idade Média, apesar das objeções do clero. O costume de passar a noite de véspera da festa do santo padroeiro na igreja, comendo e bebendo, dançando e cantando nos mostra que as atitudes em relação ao sagrado eram mais íntimas e mais familiares do que viriam a ser mais tarde. Mas, essa familiaridade era com um cristianismo muito particular, impregnado de "paganismos", onde prevalece o desconhecimento dos preceitos oficiais e dos significados da liturgia e dos sacramentos. As festas que deveriam ter um caráter estritamente religioso, prestavam-se às mais diversas "profanações". E, além disso (como é o caso do carnaval europeu da época), poderiam se tornar uma ameaça à ordem estabelecida:

> "Festas significavam que os camponeses viriam à cidade e todos ocupariam as ruas. Muita gente estava mascarada, e alguns armados. A excitação da ocasião e o maciço consumo de álcool significavam menos inibição em se expressar a hostilidade contra as autoridades ou indivíduos particulares. Acrescente-se a isso uma má colheita, um aumento nos impostos, uma tentativa de introduzir, ou proibir, a Reforma; e tem-se uma mistura potencialmente explosiva." (Burke, 1989: 226-227)

Sendo assim, neste contexto de desordem e ameaça, é possível entender as queixas freqüentes apresentadas pela classe alta às festas populares e suas conseqüências. Dessa orientação é que decorrem as suas reivindicações quanto a uma reforma da *cultura popular*[5].

No curso de um longo e complexo processo, essas reivindicações acabam por ser atendidas. A partir do século XVI, inicia-se um tentativa sistemática por parte das elites de modificar as atitudes e valores do restante da população. Essa "reforma" que vai até o fim do século XVIII é bem mais ampla, mas ao mesmo tempo está subordinada às Reformas, protestante e católica do século XVI. É que as tentativas de reforma da *cultura popular* eram encabeçadas pelos líderes eclesiais e justificadas pelos seus argumentos. Havia, na verdade, dois tipos de objeções quanto à *cultura popular*: uma objeção teológica e uma objeção moral. Quanto à primeira, caracterizava-se pela acusação dos protestantes de que as práticas oficiais católicas eram sobrevivências pré-cristãs, e o catolicismo era uma religião mágica. Já os reformadores católicos estavam preocupados em expurgar sortilégios, superstições, fórmulas mágicas das quais eram acusados. O que estava em jogo era a separação entre sagrado e profano: os devotos queriam destruir a familiaridade com o sagrado, pois acreditavam que ela alimentava a irreverência. Quanto à objeção moral se baseava no argumento de que principalmente as festas eram ocasiões de pecado, violência e vaidades. Em suma, o que há de novo nesse momento, é o conflito entre duas éticas diferentes. A ética dos reformadores era fundada na decência, ordem, prudência, razão, autocontrole e sobriedade; enquanto a ética tradicional, popular, envolveria uma ênfase maior nos valores da generosidade, espontaneidade e tolerância à desordem.

As tentativas de reforma da *cultura popular* e o combate ao "paganismo", têm uma origem mais antiga, com os pais da Igreja como Tertuliano e Agostinho. Mas, eram esforços esporádicos e no âmbito individual, que não se difundiram, em grande medida devido às dificuldades nas comunicações medievais. Contudo, não deixam de ser um marco fundamental as transformações ocorridas nos séculos XII e XIII, principalmente no que diz respeito à *Confissão*. O século XII marca a expansão dos sacramentos e da doutrina do sacerdotalismo, ambos estreitamente ligados à generalização da confissão privada, instituída pelo Concílio de Paris em 1198. Já no século XIII renova-se a vontade de predicação, o desejo de elevar o nível da vida religiosa nas vilas e campos, expresso pelo nascimento das ordens. Além disso, o Concílio de Latrão (1215-1216) torna obrigatória a confissão anual. As novas regras são então divulgadas em "língua vulgar" nas paróquias. Os avisos vinham acompanhados de ameaças (tanto de excomunhão quanto de negação da sepultura eclesiástica) e de "seduções" (histórias nas quais se insinuava que em caso de verdadeiro arrependimento, a confissão de crime ou delito eliminaria a punição civil, ou traria benefícios materiais).

A aceitação da *confissão privada ao padre*, foi, apesar disso, bastante lenta. Além do fato de que os próprios padres não haviam assimilado suas novas funções (o

5. É importante destacar, que apesar das reivindicações de *reforma* partirem em geral de uma minoria, há grupos maiores clamando por mudanças. Isto foi detectado por R. Chartier no exame dos cadernos de anotações das castelanias no início do século XVI, onde reclamações contra o fisco e funcionamento da justiça, se somam a queixas religiosas:
"Em 1614, paróquias e castelanias exprimem a consciência aguda de um subenquadramento eclesiástico. Enraizado em temores ansiosos, como o de morrer sem poder receber o derradeiro sacramento, este sentimento faz desejar a fixação dos párocos, a multiplicação dos vigários, a celebração regular da missa, maior atenção e mais apoio aos fiéis, através da pregação e da catequese. Aflora igualmente a consciência da falta de qualidade moral e intelectual do clero, após as Guerras de Religião. Numa época de fragmentação e de desordem religiosa, as comunidades esperam dos clérigos que eles restabeleçam a ordem e a unidade na fé. Para tanto, os cadernos põem em relevo a diferença fundamental entre o homem de Deus e os leigos, diferença que deve ser traduzida pelos hábito (a batina comprida e o barrete quadrado), pelos costumes - em especial a ascese sexual - e pela instrução." (1990: 203).

que explica o grande número de manuais de confessores dessa época). Esses problemas perduram até o século XVI, obrigando a que no Concílio de Trento (1545-1563) sejam definidas regras mais rígidas aos confessores: ninguém mais poderia ouvir em confissão sem a devida autorização do bispo, para a qual podia-se requerer um exame de qualificação. Com esse intuito de criar um corpo pastoral mais "digno" e "competente", disseminam-se academias e seminários (Almeida, 1992; Delumeau, 1975). Atitudes que fazem parte de um conjunto de medidas agora já sistematizadas, e que pretendem uma *reforma* coesa não só da religiosidade, mas da *cultura popular* como um todo[6].

Nos sínodos e concílios paroquiais realizados por volta de 1560, havia, ao lado dos esforços de extirpação do "paganismo" e "licenciosidade", uma preocupação com as festas e crenças do povo "inculto" (Burke, 1989). No que dizia respeito à eliminação da "ignorância" (principal causa da "danação"), Lutero, São Vicente de Paula, Calvino e Carlos Barromeu compartilhavam objetivos (Delumeau, 1975), apesar de os protestantes serem mais radicais e inclinados à eliminação das festas (consideradas resquícios do papismo) e de imagens sagradas (formas de religião exterior).

Porém, em função dos ataques protestantes (sua ênfase na doutrina da predestinação e relação direta do fiel com Deus) a Igreja católica pós-tridentina tende a revalorizar determinadas formas de devoção coletiva, desde que enquadradas pelo clero. Ao mesmo tempo em que a devoção pessoal também ganha fôlego (sob a influência dos místicos espanhóis do século XVI e dos franceses dos século XVII). Assim, a maioria das formas de devoção são perpassadas por estas duas correntes, a coletiva e a individual (Lebrun, 1992)[7].

Isso enquanto proposta da religião oficial, porque quanto à reação popular predominaram as dificuldades em vivenciar essa combinação. Em geral, as práticas coletivas eram muito bem recebidas, porque conseguiam unir a religião a uma certa necessidade de divertimento e integração da comunidade. Mas, quando se tratava de exigir do fiel provas de uma fé interiorizada, aprofundada, como é o caso do *exame de consciência* e *confissão*, os resultados positivos se restringiam a uma minoria.

A religiosidade popular do século XVI e até do século XVII se caracterizava mais por uma "exterioridade" e "paganismo", do que por compromissos individualizados. Nesse ponto, o caso brasileiro é exemplar. O catolicismo colonial, não se distanciando do europeu, mas ao contrário exagerando suas reminiscências medievais, se particulariza pelos ritos excessivamente exuberantes e teatrais. O apego desmedido a missas e procissões, o culto aos santos e o número desproporcional de capelas revelam um cristianismo mais afeito à imagem do que ao sentido, ao aspecto externo mais do que ao espiritual (Souza, 1986; Almeida, 1992; Reis, 1992)

6. É justamente a partir desse momento que o Brasil assiste a criação de seu primeiro bispado, o da Bahia, em 1551. Mas, apesar disso, o mundo ultramarino em geral, continuou fora das preocupações tridentinas. Até o século XVII, quando Roma finalmente iniciaria uma evangelização efetiva do mundo colonial, predominou na colônia, a fluidez da estrutura eclesiástica, dando lugar à preeminência de um cristianismo *medieval*, marcado pelo sincretismo, a exterioridade e *catolicismo de família*, com o capelão subordinado ao senhor do engenho (Souza, 1986).

7. Na verdade, por traz desse debate, está um dilema que acompanha o cristianismo desde sua fundação: a divisão entre duas tendências aparentemente inconciliáveis. Ele é, ao mesmo tempo uma religião eminentemente pessoal, que chama cada indivíduo à conversão, à fé e à salvação; e uma religião coletiva, apoiada numa Igreja. Tanto a Igreja Romana quanto o Protestantismo enfatizam a piedade pessoal, mas enquanto os católicos reafirmam o valor dos sacramentos e o papel do clero, os protestantes insistem numa relação sem mediações para se chegar até Deus (Lebrun,1992).

O cristianismo *vivenciado* era muito mais complexo do que aquele proposto oficialmente, tanto aqui quanto na Europa.Um exemplo é a participação na missa. *Participação* que na verdade não existia: os fiéis apenas compareciam à igreja, mas na maioria das vezes não conseguiam sequer ver ou escutar o sacerdote; além de não saberem ler (o que impedia o acompanhamento pelos missais e catecismo); e de não entenderem a língua que era utilizada. Já na segunda metade do século XVII, há tentativas de ampliar ou mesmo *criar* uma participação do público, como a supressão do púlpito, procurando aproximar fisicamente o fiel do celebrante. Mas, os resultados não são satisfatórios e os vigários limitam-se a velar pela presença obrigatória de suas ovelhas na missa dominical.

Porém, havia casos onde a obrigatoriedade não precisava ser lembrada, como nas festas religiosas[8]. A empolgação em participar chegava a assombrar os bispos, que viam nas noites de música, dança e bebida na igreja, a profanação dos dias santos, que deveriam ser dedicados ao descanso e à oração e não aos prazeres e divertimentos mundanos.

As peregrinações também eram manifestações do fervor coletivo que misturavam ao aspecto religioso, um elemento lúdico e muitas vezes também "terapêutico". Numa época marcada pelas dificuldades cotidianas, a veneração dos santos e as peregrinações feitas em seu louvor, constituíam uma evasão para um tipo de religião do extraordinário, do irracional.

No caso do Brasil, os problemas da vida colonial e sua impossibilidade de resolução concreta permitem que se pense na criação de um sistema de *negociação* com os santos. As promessas feitas em troca de benefícios, implicavam no que Laura de Mello e Souza (1986, p. 115) chama de *economia religiosa do toma-lá-dá-cá*, onde o santo que se venera, que se adora, pode até ser odiado, xingado, atirado num canto. Neste processo de *negociação* está implícita uma necessidade de trazer a religião para o cotidiano. O colono faz isso através de um movimento ambíguo de *afetivação* e *detração* com relação aos santos. O questionamento da virgindade de Maria e a freqüente menção a um corpo de Deus fálico e marcado pelas necessidades fisiológicas pretende humanizar essas figuras e torná-las inteligíveis ao contexto colonial.

Essa aproximação dos santos, as crenças mágicas nos seus poderes taumatúrgicos e a transformação das festas religiosas em diversões profanas, traziam a satisfação popular e a desconfiança do clero. Mas, é pelo sacramento da *confissão* que podemos melhor observar, por um lado, as tentativas dos reformadores de por em prática uma evangelização mais exigente, e por outro lado, as recusas da maioria da população a uma prática excessivamente controladora, e que enfatiza o distanciamento entre *povo* e *elite*. Na *confissão*, entram em choque duas *tradições* diferentes: a do padre, treinado pelos manuais e ensinamentos eclesiásticos; e a do fiel, cuja religiosidade é mesclada de elementos "pagãos". Esse distanciamento de pontos de vista é responsável pelas dificuldades de interlocução entre os dois parceiros do sacramento.

8. Outros casos em que os fiéis cumpriam suas obrigações sem reclamar, eram, o batismo e os últimos sacramentos, encarados como necessidades para que fosse possível a redenção eterna. Além disso, "o procedimento calculado que leva um homem ou uma mulher a inscrever-se, mediante dinheiro, em determinada confraria bem provida de indulgências parece menos a expressão do amor desinteressado a Deus e ao próximo que a busca da salvação individual" (Lebrun, 1992:91). João José Reis (1992) também enfatiza o grande número de participantes de confrarias na época colonial brasileira, e o importante papel que lhes cabia nos sepultamentos.

Prova disso, é que para a maioria dos cristãos, a *confissão* pelo menos uma vez por ano, é de todas a menos aceita das práticas obrigatórias. Os fiéis detestavam relatar suas faltas e além da vergonha enfrentavam o medo de que o padre não respeitasse o segredo do sacramento. A atitude de grande parte dos confessores certamente contribuía para alimentar essa aversão.

Aqui na colônia, os fiéis além de negarem a necessidade da *confissão* ao padre, questionavam a sua vida celibatária e sua anunciada superioridade sobre os leigos. Esse descrédito não se baseava em discussões de fundo teológico mas na própria convivência com os eclesiásticos. Muitos deles eram conhecidos pelo envolvimento em rixas, defloramentos, concubinatos, raptos, jogatina, bebedeiras e desacato aos fiéis (Souza,1986:105-106).

Em alguns casos, não eram só os fiéis que tinham aversão à *confissão*. Ela era uma *prova* também para os padres, que tentavam escamoteá-la, por exemplo, através da absolvição fácil. Os extremos desses abusos, como padres que vendiam em saldos a absolvição, fizeram com que os *reformadores* ampliassem a publicação dos manuais de confissão. Essa e outras tentativas de reverter situações desse tipo acabaram provocando uma outra forma de aversão. Aquela calcada no medo de ficar a sós com o sacerdote no sigilo do confessionário, de ele torturar o fiel com o exame de consciência, agravando a extensão de suas faltas e o castigo adequado. Nessas circunstâncias a *confissão* anual era a mais penosa das obrigações e a que mais tentava ser driblada pelos cristãos (Lebrun, 1992).

Diante disso, os manuais passam a se preocupar também com os padres que *pecavam* pelo excesso de rigor, propondo que a ameaça fosse contrabalançada pelo encorajamento, a severidade pela ternura, a punição pelo perdão. São Francisco de Sales suplica aos confessores acolher aos penitentes "com um extremo amor, suportando pacientemente sua rusticidade, ignorância, imbecilidade, demora e outras imperfeições" (Delumeau, 1991: 16).

Porém, nem mesmo essas recomendações foram suficientes para conquistar a maioria da população. Os padres se tornaram cada vez mais instruídos e preparados, mas ao mesmo tempo cada vez mais distantes do povo. Essa dificuldade de interação permitia que as práticas condenáveis pela Igreja permanecessem. Diante desse panorama, aqueles que continuavam a lutar pela *reforma da cultura popular*, viam a necessidade de acirramento das estratégias. As tentativas de *reforma* ganham um novo fôlego a partir de 1650. Também começam-se a ser sentidos os primeiros resultados, nem sempre os esperados. O distanciamento entre *reformadores* e *povo* aumentou progressiva e continuadamente.

O que P. Burke vai chamar de segunda fase da *reforma da cultura popular*, na verdade, será a continuação da separação entre *grande* e *pequena tradição*. A inclusão de leigos entre os *reformadores* e o respaldo em argumentos seculares só contribuíram para o processo de formação de uma minoria culta, que cada vez mais abandonava às classes mais baixas as tradições populares.

Nesse aumento da distinção entre *elite* e *povo*, os conceitos e técnicas que circulavam em torno da idéia da *confissão*, são ilustrativos do momento em que passa-se a construir um novo modelo de comportamento. Mais do que isto, mostram como uma prática que não teve apelo junto a maioria da população, vai ser constitutiva da nova identidade que a nobreza passa a encarnar, como um padrão para a sociedade ocidental moderna[9].

9. Para Delumeau (1975), a *confissão*, ao lado de uma culpabilização das consciências, uma insistência no

Essa trajetória tem como um marco importante, o século XII, momento em que o pecado passa a ser considerado como algo predominantemente do domínio da interioridade do ser humano, e ao qual deveria corresponder um arrependimento e penitência igualmente interiorizados[10]. São rudimentos da noção de *apreensão de si mesmo* que desembocarão em importantes mudanças no século XVI. É a partir do Concílio de Trento, que a preparação para a *confissão*, principalmente o *exame de consciência* é pregada de forma mais intensa. A *confissão*, que até então muito comumente assumia a forma de cerimônia coletiva, passa a ser eminentemente privada, nos domínios do confessionário (essa peça de mobiliário se difunde no decorrer do século XVI). Nas classes abastadas, torna-se comum (principalmente no século XVIII) a prática de ter um *diretor espiritual de consciência* a quem confiar os mais íntimos segredos[11].

Do lado protestante, essa interiorização levará a uma exclusividade da relação direta com Deus, sem qualquer tipo de intermediários. A *doutrina da predestinação* imporá ao fiel uma reflexão sobre o sistema global de sua vida, não só sobre cada ato. A biografia do indivíduo deve ser caracterizada por um controle sistemático das ações, em todos os domínios de sua vida. E o meio mais eficaz de fazer isto é o *auto-exame* e a *confissão voluntária* ou *auto-confissão*, onde deve-se reconhecer as próprias faltas com um profundo sentimento de arrependimento e a promessa a si mesmo de não mais cometê-las[12].

Essa *racionalização* generalizada da conduta ultrapassará em muito as preocupações mais imediatamente religiosas. Será fundamental para o processo de *normalização* das condutas, característico da construção da sociedade moderna[13]. Mas, o *auto-exame* e o *autocontrole* passam a reger o comportamento apenas de uma parte da po-

---

pecado original e nas faltas cotidianas, um exame de consciência, um falar no inferno sem cessar, compõem uma *pedagogia do medo*, estratégia católica de conversão e extensão do seu domínio às práticas populares consideradas perniciosas.

10. Por trás dessa discussão, está presente a originalidade da concepção cristã de homem: é pelo pecado, que o homem deixa de ser um *ser genérico* da natureza e torna-se um ser histórico. A fusão *corpo/alma*, a caracterização do humano pela *vontade*, e a trajetória de faltas cometidas por cada um, fazem agora do homem, um ser dotado de singularidade, um *Indivíduo* (Groethuysen, 1952).

11. Esse debate abrange as importantes discussões que vão se desenvolver posteriormente, quanto à preeminência da *atrição* ou *contrição* dos pecados. A *atrição* seria um arrependimento superficial, misturado com o medo da condenação. Já a *contrição* era o sincero arrependimento das mais profundas intenções que levariam ao pecado. Enquanto os rigoristas tridentinos só admitiam a absolvição pela *contrição*, os seus adversários *atricionistas*, que tinham mais contato com a massa dos cristãos, alegavam que só um acolhimento mais complacente traria os fiéis ao confessionário. Além disso, questionavam se era possível exigir da maioria os mesmos comportamentos de uma *elite piedosa*, já então dotada de refinamento psicológico suficiente para distinguir entre *atrição* e *contrição* (Delumeau, 1991).

12. De acordo com F. Lebrun (1992:106-107), o protestantismo não suprime a *confissão*, mas, redefine-a de várias maneiras:

"Antes de comungar, cada fiel entrega a um ancião uma espécie de ficha pessoal com uma gravação grosseira, permitindo assim que o consistório verifique se todos cumpriram seu dever. Por outro lado, a fim de evitar que um pecador declarado se aproxime da mesa eucarística, as Igrejas protestantes - que aboliram o costume da confissão auricular privada - adotaram certos dispositivos de substituição. Nas Igrejas luteranas, pratica-se a "absolvição evangélica" coletiva depois de o pastor ler em voz alta uma confissão pública dos pecados. Nas Igrejas calvinistas, tal papel cabe à "disciplina eclesiástica, instituída por Calvino a fim de evitar que muitos se precipitassem inconsideradamente à ceia"; trata-se de um exame ante o consistório, que admoesta os pecadores e pode chegar até a excomungá-los, quer dizer, afastá-los da ceia."

13. A. Hahan (1986:64-65) traça um paralelo entre essa normalização por via religiosa e o *processo civilizador* descrito por N. Elias:

"Dans la vie méthodiquement conduite du laïc, de l'homme du monde, dans son strict autocontrôle, Elias

pulação. A *confissão* enquanto expressão da adesão à busca pelo *domínio de si* é incorporada pela nobreza, e renegada pelas classes populares[14]. Exemplo disso é o que mostra F. Lebrun (1992:81), através da descrição da prática da confissão por volta de 1700 (e que, com certeza é válida por muito tempo ainda) por Christophe Sauvageon, vigário-prior da paróquia de Sennely, na Sologne:

> "'Nessa paróquia há um deplorável costume inveterado de apresentar-se à confissão sem nenhum preparativo. A pessoa se aproxima sem ter feito nenhum exame de consciência; lança-se, precipita-se no confessionário, quase se bate para ser dos primeiros a entrar, e, quando está aos pés do padre, só faz o sinal da cruz se é advertida, quase nunca se lembra da ocasião em que se confessou pela última vez, em geral não cumpriu a última penitência, não fez nada, ri, fala de sua miséria e de sua pobreza, desculpa-se, defende sua causa quando o padre censura algum pecado que presenciou, culpa o próximo, acusa todo mundo e se justifica; em suma, faz tudo no confessionário, menos o que deve fazer, que é declarar todos os seus pecados com dor e sinceridade; ali defende o mal como bem, esconde as próprias faltas, relata baixinho e entredentes os grandes pecados com medo de que o padre escute, quer dizer, procura enganar-se a si mesma querendo enganá-lo; e com certeza há pouquíssimas confissões boas sobretudo por parte daqueles cuja vida não é cristã nem regular'"

Tomando esse exemplo da *confissão* podemos sugerir que a Reforma e a Contra-Reforma e as tentativas de *reforma da cultura popular* afetaram de forma mais intensa e mais rapidamente a uma minoria culta, contribuindo para acentuar a separação em termos culturais entre *povo* e *elite*. Em 1500, a *cultura popular* era a cultura de todos. Em 1800, o clero, a nobreza, os comerciantes e profissionais liberais haviam abandonado a *cultura popular* às classes mais baixas.

Os padres tiveram que reprimir seu ar brincalhão, suas *noitadas* de festas, danças e bebida na igreja da paróquia em prol de uma educação formal mais aprimorada nos seminários, e da gravidade e decoro que sua função agora exigia. Mas, esse padre agora mais educado e com um *status* consideravelmente superior, terminaria por distanciar-se do seu rebanho cada vez mais.

Quanto à nobreza, à medida em que vinha declinando seu papel militar, precisava encontrar novas maneiras de justificar seus privilégios e mostrar que era diferente. Além de adotar maneiras mais polidas e um estilo novo e autoconsciente de agir (para o qual a *confissão* contribuiu de modo significativo), deixa de freqüentar as praças, a taverna, ou a própria igreja quando dos grandes ajuntamentos. Abandona as festas, a arte popular a as crenças tradicionais.

Nos séculos XVII e XVIII acirram-se os grandes debates acerca do que deveria ser *crível*. Considerava-se que a capacidade de utilizar a razão era desigualmente distribuída. Enquanto as crenças populares passam a ser encaradas como fontes de obscurantismo e ignorância, os novos conceitos trazidos pela Renascença, Reforma, Contra-Reforma, Revolução Científica e Iluminismo, são incorporados como sinais distintivos de uma elite nascente e desejosa de estabelecer uma nova aristocracia.

A *reforma da cultura popular* foi um processo lento e desigual. Nem todos os *reformadores* pretendiam as mesmas mudanças e nem sempre o *povo* era contra elas. A *cultura popular* não constituiu um receptáculo passivo às idéias do clero e dos devotos. Suas reações e principalmente, sua "recusa" em incorporar certos preceitos das

14. A. Hahn vai mais longe. Partindo das práticas puritanas e da noção de *confissão voluntária* diz que o sujeito moderno se caracteriza por um lado, pelo seu desvelamento interior, pelo desnudamento de seus sentimentos mais íntimos, e por outro, pela ocultação, dissimulação desses sentimentos, refletindo o autocontrole. A *confissão* é justamente uma técnica que combina, em uma tensão estabilizada, o desvelamento de si e o segredo.

religiões oficiais se contrapuseram a uma atitude de maior "aceitação" das classes mais cultas.

Enquanto a *pequena tradição* ficou restrita ao *povo* e circunscrita pela sua capacidade de transmissão informal; a *grande tradição* trilhou caminhos que a levaram cada vez mais adiante, num processo de *normalização cultural*. Os efeitos dessa separação tornaram-se evidentes em todos os domínios, mas principalmente nas novas formas da conduta social e moral coletiva. À cultura popular *tradicional* se opuseram novos modelos de comportamento e valores "elitistas" que passariam a representar a *modernidade*. A possibilidade de comunicação efetiva entre *grande* e *pequena tradição* estaria condenada ao rompimento, pela reivindicação de predomínio assumida pela *grande tradição*[15].

15. Segundo P. Burke, no século XIX, a rápida urbanização e industrialização tornam inevitável a acelerada transformação da cultura popular. E a este seu fim, enquanto prática generalizada corresponde a sua descoberta como objeto de estudo pelos intelectuais europeus da época.

Bibliografia:

ALMEIDA, Angela Mendes de
1992. *O gosto do pecado (Casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII).* Rio de Janeiro, Rocco.

BURKE, Peter.
1989. *Cultura popular na idade moderna (Europa, 1500-1800).* São Paulo, Companhia das Letras.

CHARTIER, R.
1990. *história cultural.* Rio/Lisboa, B. Brasil/Difel.

DELUMEAU, Jean.
1975. Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme? In: *Archives de sciences sociales des religions.* Paris, n. 40. p.3-20.

DELUMEAU, Jean.
1991. *A confissão e o perdão.* São Paulo, Cia das Letras.

GROETHUYSEN, Bernard.
1952. Saint Augustin. In:___.*Anthropologie philosophique.* Paris, Gallimard, p. 103-129.

HAHN, Aloïs.
1986. Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu: autothématisation et processus de civilisation. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales.* n.62/63.

LEBRUN, François.
1992. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: Ariès, P.. *História da vida privada.* São Paulo, Cia das Letras, Vol. 3, p. 71-111.

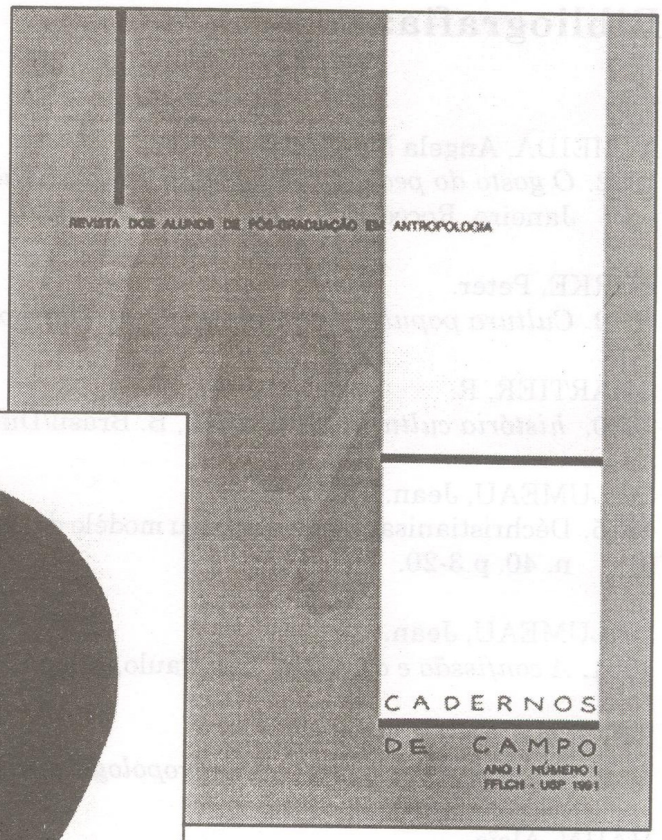
REDFIELD, Robert.
1967. The social organization of tradition. In: Potter, J. M. at al.. *Peasant society.* Boston.

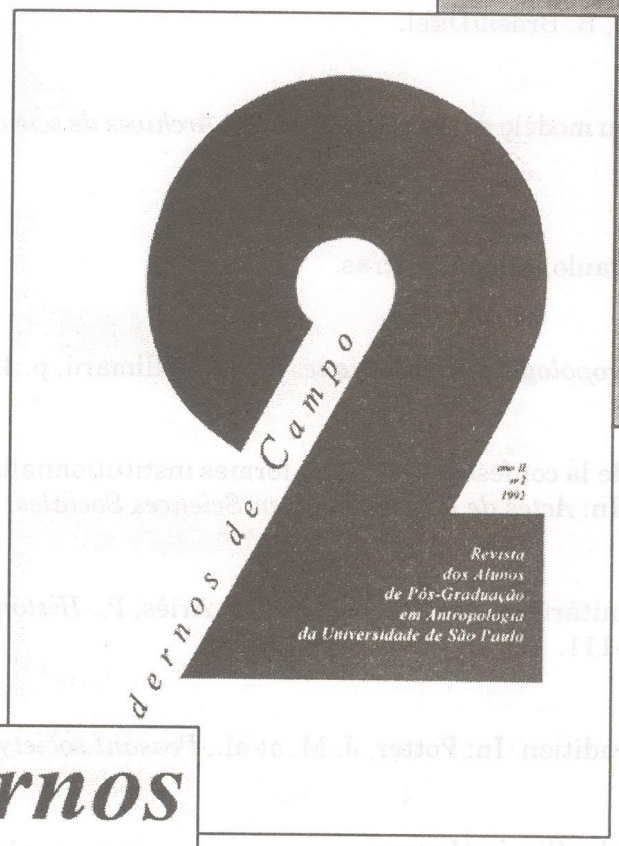
REIS, João José.
1992. *A morte é uma festa.*São Paulo, Cia das Letras.

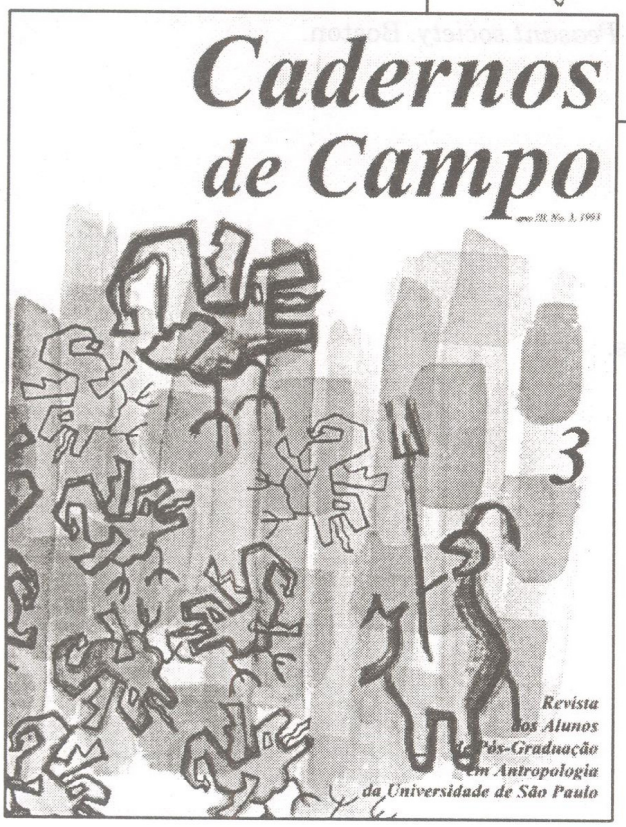
REVEL, J..
1990. *A invenção da sociedade.* Rio/Lisboa, B. Brasil/Difel.

SOUZA, Laura de Mello e.
1986. *O diabo e a terra de Santa Cruz.* São Paulo, Cia das Letras.

Cadernos de Campo







Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo