



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Selmo Nascimento da Silva

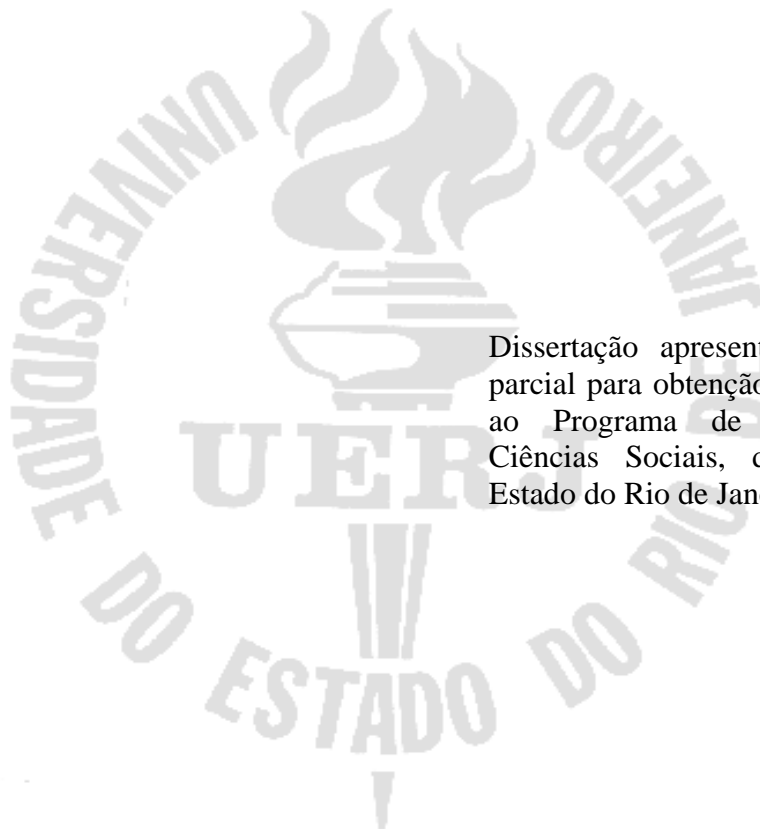
**Libertação, carisma e conflito:
uma análise da luta pela hegemonia na Paróquia de São Pedro de
Vidigueiras - Teresópolis**

Rio de Janeiro

2004

Selmo Nascimento da Silva

**Libertação, carisma e conflito:
uma análise da luta pela hegemonia na Paróquia de São Pedro de Vidigueiras -
Teresópolis**



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros

Rio de Janeiro

2004

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S586 Silva, Selmo Nascimento da
Libertação, carisma e conflito uma análise da luta pela
hegemonia na Paróquia de São Paulo de Vidigueiros -
Teresópolis / Selmo Nascimento da Silva . – 2004.
132 f.

Orientadora: Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros
Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1.Poder (Ciências sociais) – Teses. 2. Religião e sociologia -
Teses. 3. Igreja católica – Teresópolis (RJ) – Teses. I Barros,
Luitgarde Oliveira Cavalcanti .II. Universidade do Estado do Rio
de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Selmo Nascimento da Silva

**Libertação, carisma e conflito:
uma análise da luta pela hegemonia na
Paróquia de São Pedro de Vidigueiras – Teresópolis**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção de título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 31 de março de 2004.

Banca Examinadora:

Profª Drª Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Profª Drª Icléia Thiesen Magalhães Costa
Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIRIO

Profª Drª Cecília Loreto Maríz
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2004

DEDICATÓRIA

À memória de Robson Luiz da Silva, meu irmão. Um jovem teresopolitano que dedicou seus vinte anos de existência à música, à poesia e ao teatro.

Também dedico essa pesquisa a todos aqueles que um dia sonharam e lutaram pela liberdade.

AGRADECIMENTOS

Mais uma vez agradeço à Comunidade de São Pedro de Vidigueiras, que novamente me recebeu com alegria e paciência. Minha primeira dívida foi na elaboração da monografia de graduação, agora é com a obtenção do grau de Mestre.

Agradeço a minha família, Luiz (meu pai), Josefa (minha mãe), José (meu irmão mais velho) e Robson (meu irmão mais novo, em memória), que sofreram com minha ausência mais se regozijam com mais esse caminho trilhado.

Também agradeço à Hellen (minha namorada) que, além do carinho e atenção, fez a gentileza de me auxiliar na produção do texto.

Não poderia deixar de agradecer a Professora Luitgarde pela orientação no difícil caminho das ciências sociais e por sua amizade.

Agradeço às professoras Icléia Thesen e Cecília Mariz que gentilmente aceitaram avaliar minha dissertação.

Por último, mas não menos importante, agradeço aos colegas e amigos que me apoiaram nos momentos mais decisivos.

RESUMO

SILVA, Selmo Nascimento da. *Libertação, carisma e conflito: uma análise da luta pela hegemonia na Paróquia de São Pedro de Vidigueiras – Teresópolis*. 2004. 137 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

Este trabalho pretende analisar as relações de poder estabelecidas no interior de uma comunidade católica: a Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, localizada na cidade de Teresópolis, Região Serrana do Rio de Janeiro. Para atingir tal objetivo realizo observação participante, análises comparativas e discussão com autores clássicos que abordam a questão do poder, principalmente Gramsci, Foucault, Bourdieu e Balandier. Entendo o *poder* como uma relação social. Nas relações de poder os sujeitos sociais buscam a construção da *hegemonia* (consenso estabelecido pela difusão ideológica) e/ou exercício da *dominação* (coerção pela violência). Os conflitos no campo religioso, ao menos no que tange à escala comunitária, possuem elementos característicos: a criação de símbolos, mitos, rituais, manutenção ou redefinição da memória coletiva e de concepções de mundo, o estabelecimento de redes de aliança etc. Portanto, faz-se necessário o estudo dos discursos e das práticas religiosas dos sujeitos e grupos constitutivos da comunidade, e dos mecanismos utilizados pelos mesmos para a construção da hegemonia.

Palavras-chave: Religião e poder. Catolicismo popular. Teologia da libertação. Carismatismo.

ABSTRACT

This work intends to analyze the relationships of power established inside a Catholic community: the Parish of São Pedro de Vidigueiras, located in the city of Teresópolis, Highland Area of Rio de Janeiro. To reach such an objective I accomplish participant observation, comparative analyses and discussion with classic authors that approach the subject of the power, mainly Gramsci, Foucault, Bourdieu and Balandier. I understand the power as a social relationship. In the power's relationships the social actors look for the construction of the hegemony (established consensus for the ideological diffusion) and/or exercise of the dominance (coercion for the violence). The conflicts in the religious field, at least with respect to the community scale, they possess characteristic elements: the creation of symbols, myths, rituals, maintenance or redefinition of the collective memory and of world conceptions, the establishment of alliance nets etc. Therefore, it is done necessary the study of the speeches and of the you practice nuns of the subjects and constituent groups of the community, and of the mechanisms used by the same ones for the construction of the hegemony.

Keywords: Religion the power. Popular catholicism. Liberation theology. Charismatic catholicism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	A RELIGIÃO COMO INSTÂNCIA DA SOCIEDADE	11
1.1	O significado da religião como instância social	17
1.2	Religião e poder	23
2	A SINGULARIDADE DO CATOLICISMO POPULAR NA PARÓQUIA DE SÃO PEDRO DE VIDIGUEIRAS	35
2.1	A história concisa da formação do catolicismo popular do Bairro de São Pedro ...	39
2.2	Desestruturação e luta pela reestruturação das tradições populares	49
3	HABITUS RELIGIOSO E CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA: CONCEPÇÕES E CONFLITOS NA PARÓQUIA DE SÃO PEDRO	62
3.1	Teologia da Libertação e RCC: 1980 a 2000 - conflitos e supremacia do carisma	64
3.2	O sentido da libertação e do carisma na Paróquia de São Pedro de Vidigueiras	73
3.3	Habitus religioso e hegemonia	85
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
	REFERÊNCIAS	91
	ANEXO A – Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras	99
	ANEXO B – O Planejamento da Procissão de São Pedro de 1997	100
	ANEXO C – A Procissão de São Pedro de 2003	101
	ANEXO D – A Procissão de São Pedro de 1997	103
	ANEXO E – Outros eventos e festividades	105
	ANEXO F – Materiais dos Adeptos da Teologia da Libertação	107

INTRODUÇÃO

A Comunidade de São Pedro de Vidigueira, localizada num bairro periférico do sítio urbano da cidade de Teresópolis (cidade da Serra Fluminense), faz parte da minha vida desde a adolescência. Foi atuando naquela comunidade (primeiro na Pastoral da Catequese e posteriormente na Pastoral de Juventude) e tendo acesso à literatura da Teologia da Libertação que optei pelo engajamento nas questões sociais e nas discussões políticas. Inclusive decidi estudar ciências sociais para compreender melhor a realidade social brasileira que, como adepto da Teologia da Libertação, eu sonhava em transformar.

Continuei atuando na comunidade até 2000, quando me transferi definitivamente para a cidade do Rio de Janeiro. Após inserção em movimentos populares do Rio de Janeiro, me afastei da Igreja Católica. Entretanto, o catolicismo, em especial a Comunidade de São Pedro, continua fazendo parte da minha trajetória de vida: hoje não mais como espaço de militância, mas como objeto de estudo. Curiosamente as ciências sociais possibilitaram não só o entendimento da realidade brasileira, mas também a compreensão das dinâmicas e relações sociais que marcaram minha vida na Igreja.

Como defensor da Teologia da Libertação sofri represálias da hierarquia da Igreja e participei da disputa por espaços na Comunidade, principalmente contra a Renovação Carismática Católica. Essa trajetória teve conseqüências no desenvolvimento do meu estudo: primeiro na definição do objetivo da pesquisa: compreender as práticas e concepções religiosas constitutivas da comunidade, bem como os conflitos que marcaram a construção do seu atual universo simbólico religioso; em segundo lugar, consegui penetrar com relativa facilidade nesse universo religioso que me é *familiar*; por último, se foi fácil entender a maioria dos códigos católicos, tive dificuldades iniciais de conviver com os carismáticos.

No início minha presença nos grupos carismáticos as constantes perguntas eram encaradas com desconfiança, pois os carismáticos viam em mim aquele “adversário” adepto da Teologia da Libertação. Todavia, consegui superar, de certo modo, essa dificuldade recorrendo aos meus conhecimentos do universo católico, isto é, simulando um interesse em conhecer aquelas práticas religiosas que combati no passado.

Minha biografia me colocou diante da curiosa situação: de um lado vivencie uma *experiência próxima*, pois fiz parte da comunidade que estudo, mas por outro tive uma

*experiência distante*¹, porque mergulhei no universo católico carismático que até então me era estranho.

Feitos esses esclarecimentos, posso definir minha pesquisa da seguinte maneira: trata-se de um estudo das relações de poder e dos conflitos no interior do campo religioso católico. Portanto, procuro identificar as práticas e concepções dos grupos que disputam a hegemonia da Comunidade de São Pedro de Vidigueiras, entender a importância dos rituais e da memória coletiva na construção das identidades e compreender o processo de construção das novas identidades e das novas leituras dos rituais religiosos.

Para atingir esses objetivos desenvolvo a pesquisa etnográfica a partir do trabalho de campo, fazendo observação participante em vários grupos da comunidade (pastorais e equipes) além de observar as Missas Dominicais, as Adorações ao Santíssimo Sacramento, a Festa do Padroeiro e demais festividades. Durante o trabalho de campo faço entrevistas abertas com os líderes e membros da comunidade.

Compreendo o fenômeno religioso a partir da articulação das abordagens de autores clássicos, como a sociologia da religião de Emile Durkheim e a concepção de *catolicismo popular* elaborada por Antonio Gramsci, com as de autores contemporâneos, por exemplo, a proposta de Clifford Geertz de entender a religião como sistema de significados e a teoria de campo religioso de Pierre Bourdieu.

Para entender as relações de poder recorro aos autores que se ocuparam dessa problemática enfatizando a articulação entre exercício de poder e sistemas simbólicos, como Gramsci, Norbert Elias, Georges Balandier e Bourdieu. As abordagens do tema desenvolvidas por Max Weber, René Dreifuss e Michel Foucault, também constituem a base da discussão que pretendo elaborar.

Visando contextualizar a cidade de Teresópolis e o Bairro de São Pedro em um quadro socioeconômico mais amplo, analiso os dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e as conclusões do "*Projeto Teresópolis*", coordenado pela professora Antonia Maria Martins Ferreira da Faculdade de Geologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sobre o contexto brasileiro os trabalhos do geógrafo Milton Santos são as bases fundamentais. Com essa abordagem a pesquisa não se limita a etnografia, mais se constitui numa análise sócio-antropológica.

Para construir o processo histórico de formação da Comunidade de São Pedro estudo a bibliografia sobre a história de Teresópolis e sobre a história do catolicismo desde a

¹ Sobre as noções de *experiência distante e próxima* ler Geertz, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 4ª. ed. Petrópolis, Vozes, 2001, p. 87.

colonização, dando ênfase ao *catolicismo popular*. Também pesquisei os livros de tomo das igrejas de São Pedro de Vidigueiras e de Santo Antonio, essa última igualmente localizada em Teresópolis, e recorro a memória coletiva e individual dos antigos membros da Comunidade de São Pedro de Vidigueiras.

A pesquisa histórica não é uma parte desarticulada da etnografia ou um complemento, na verdade busco fazer uma antropologia-historicista.² Essa perspectiva teórico-metodológica consiste na reconstrução histórica de um dado fenômeno social a partir de fontes documentais, secundárias, literárias e da memória coletiva. Após essa reconstrução o objeto de estudo é analisado por meio do olhar antropológico; desenvolve-se uma análise etnológica visando encontrar a gênese do fenômeno e as possíveis relações de causalidade existentes. Assim, embora utilize as técnicas dos historiadores, a interpretação da realidade reconstruída é feita com os métodos da antropologia.

² Tal procedimento é inspirado nos trabalhos da Prof^a. Luitgarde O. C. Barros: *A terra da mãe de Deus: um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1988, e *A derradeira gesta: Lampião e Nazarenos guerreando no sertão*. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2000.

1 A RELIGIÃO COMO UMA INSTÂNCIA DA SOCIEDADE

A idéia é sempre uma abstração e por isso mesmo, de alguma forma, uma negação da vida real. A ciência só pode compreender e dominar os fatos reais em seu sentido geral, em suas relações, em suas leis; numa palavra, o que é permanente em suas informações contínuas, mas jamais seu lado material, individual, por assim dizer, palpitante de realidade e de vida, e por isso mesmo, fugitivo e inapreensível. A ciência compreende o pensamento da realidade, não a realidade em si mesma; o pensamento da vida e não a vida.

Mikhail Bakunin

A capacidade de reproduzir activamente os melhores produtos dos pensadores do passado pondo a funcionar os melhores instrumentos de produção que eles deixaram é a condição do acesso a um pensamento realmente produtivo.

Pierre Bourdieu

As duas epígrafes iniciais, do pensador e militante anarquista Mikhail Bakunin e do sociólogo francês Pierre Bourdieu, resumem bem a perspectiva epistemológica que busquei empregar nessa dissertação: primeiro reconhecer os limites da ciência diante do dinamismo da vida social e, em segundo lugar, recorrer à extensa literatura das ciências sociais, já consagrada e contemporânea, na tentativa de apreender a complexidade da realidade e dos fenômenos sociais.

O entendimento dos fenômenos sociais, entre os quais inclui-se a religião, constitui um duplo exercício: interpretá-los a partir de uma análise da totalidade social e compreendê-los nas suas singularidades. Procedendo desse modo evitam-se dois equívocos recorrentes nas ciências sociais: o descritivismo e o determinismo. Assim sendo, é fundamental explicitar o significado de totalidade social e de singularidade no estudo dos fenômenos sociais.

A importância da percepção da totalidade social é defendida por Sartre, afirmando que a

antropologia permanecerá um amontoado confuso de conhecimentos empíricos, de induções positivas e de interpretações totalizantes, enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da Razão dialética, isto é, enquanto não tivermos

*adquirido o direito de estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em curso, enquanto não tivermos estabelecido que todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção da totalidade ou ser reduzido a um erro por parcialidade.*³

Não há dúvidas de que Marcel Mauss é a grande referência na apreensão da totalidade dos fenômenos sociais. Mauss amplia o conceito de fato social de Durkheim e propõe a noção de *fato social total*, isto é, aqueles fenômenos que “põem em movimento, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições”, e “esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos e mesmo estéticos, morfológicos, etc”.⁴

As considerações de Mauss foram importantes para o desenvolvimento das teorias funcionalistas e estruturais. A primeira

*vê a sociedade como um crescente equilíbrio de instituições sociais que padronizam a atividade humana (...). Esse complexo de instituições, que como um todo constitui o sistema social, é de tal ordem que cada parte (cada elemento institucional) é interdependente de todas as outras, e que as mudanças em qualquer parte influem nas outras e na condição do sistema como um todo.*⁵

A concepção de estrutura social é bem menos consensual que a de funcionalidade. O principal debate sobre o conceito de estrutura social é travado entre a escola estrutural-funcionalista e antropologia estrutural representados, respectivamente, por Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss. Tal polêmica se resume da seguinte forma: o primeiro define estrutura social como o conjunto de relações sociais empiricamente observáveis⁶, e o segundo considera que

*as relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social. Em nenhum caso esta poderia, pois, ser reduzida ao conjunto das relações sociais, observáveis numa sociedade dada.*⁷

As teorias estruturalistas e funcionalistas são importantes porque impedem uma visão fragmentada da realidade, entretanto tendem a desconsiderar o conflito e as tensões

³ Sartre, S. P. *Questão de método*. 2ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967, p. 7.

⁴ Mauss, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: ___ *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU, 1974. v. II, cap. 1, ps. 37 – 184, p. 179.

⁵ O’Dea, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1969, ps. 10 e 11. Sobre a teoria funcionalista veja também Moore, Wilbert E. O Funcionalismo. In Bottomore, T. e Nisbet, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

⁶ Radcliffe-Brown, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.

⁷ Lévi-Strauss, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1974, v. I, p. 316.

sociais, pois valorizam excessivamente o equilíbrio e a harmonia do sistema social. Essa deficiência fica clara na interpretação funcionalista da religião:

Para as personalidades humanas, a função da religião é apresentar um fundamento básico que garante o sentido do esforço e da vida dos homens, bem como apresentar uma saída para as necessidades expressivas, uma catarse e uma consolação para as emoções humanas. De forma semelhante, apóia a disciplina humana ao santificar as normas e regras da sociedade, e dessa maneira desempenha um papel na socialização do indivíduo e na manutenção da estabilidade social.⁸

Coube ao marxismo o mérito de analisar o movimento dialético da totalidade social. Todavia, a teoria de que a dialética das sociedades resulta do desenvolvimento das forças produtivas, acompanhado pelas contradições das relações de produção, que se expressam no antagonismo das classes sociais, acarretou um certo determinismo econômico, considerando a superestrutura ideológica e jurídico-política um reflexo da infra-estrutura econômica.⁹ É claro que nem todos os marxistas deixaram seduzir-se pelo determinismo. Gramsci é um exemplo de pensador marxista que combate teoricamente esse equívoco:

A pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da infra-estrutura deve ser combatida, teoricamente, como um infantismo primitivo, devendo ser combatida como o testemunho autêntico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas.¹⁰

Os pressupostos do marxismo historicista de Gramsci consideram que a infra-estrutura e a superestrutura possuem uma relação, ao mesmo tempo, *orgânica e dialética*, não havendo determinações entre elas.¹¹ Ainda segundo os termos de Gramsci, a totalidade orgânica e dialética formada pela relação entre a infra e a superestrutura constitui o *bloco histórico*.¹² Assim, para o entendimento de um determinado fenômeno social tipicamente econômico deve-se entender seu vínculo orgânico e dialético com a superestrutura; da mesma forma que o estudo de concepções de mundo tem que considerar as condições materiais de existência dos homens e mulheres produtores de tais concepções.

Entretanto não basta o estudo da função e/ou da relação dos fenômenos sociais na totalidade da sociedade, pois não se pode perder a especificidade, a singularidade dos

⁸ O’Dea, Thomas F. *Op. cit.*, p. 29.

⁹ Sobre esse pressuposto marxista ver Marx, K. Prefácio à crítica da economia política. In: ___ *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1996, e *A ideologia alemã*. 7ª. ed. São Paulo, Hucitec, 1989.

¹⁰ Gramsci, A. *Concepção dialética da história*. 8ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989, p. 117.

¹¹ Portelli, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, p. 56.

¹² Gramsci, A. *Op. cit.*, p. 52.

fenômenos. A análise da singularidade permite a compreensão da dinâmica interna dos fenômenos sociais.

A teoria da descrição densa, base fundamental da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, auxilia no estudo das particularidades dos *atos sociais*, sem deixar de lado a visão de totalidade:

*O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coleta de dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas as outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. (...) Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não como os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.*¹³

A dificuldade de entender a complexidade da realidade social é superada, na proposta da antropologia interpretativa, a partir da apreensão dos fenômenos sociais como *sistemas de significados*. As relações que os homens estabelecem entre si na produção econômica, na realização de cultos religiosos, no cotidiano, etc podem ser lidas e interpretadas como textos. E os vários sistemas de significados encontram-se entrelaçados, formando uma teia. Essa teia de significados constitui a *cultura*, sendo que esta

*não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é o contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade.*¹⁴

Outra importante contribuição para as ciências humanas é a *teoria dos campos* elaborada por Pierre Bourdieu. Um *campo* constitui um universo relativamente autônomo de interações sociais específicas e objetivas, onde os agentes sociais disputam a definição das representações do mundo social, para tanto recorrem a um determinado *capital* (recursos) e seguem um determinado *habitus* (conjunto de regras). Assim, os agentes sociais constroem sistemas simbólicos no interior dos campos. Os sistemas simbólicos são *estruturas estruturadas estruturantes*, ou seja, possuem uma lógica própria e produzem o consenso no interior dos campos.¹⁵

¹³ Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1973, p. 20.

¹⁴ *Id.*, p. 24.

¹⁵ Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

Desse modo, a antropologia interpretativa de Geertz e a sociologia dos campos simbólicos de Bourdieu permitem o entendimento das singularidades dos fatos sociais a partir do estudo dos símbolos e significados que permeiam as relações estabelecidas entre os agentes sociais.

A importância dos símbolos e signos reside no fato de ser através deles que os agentes sociais se comunicam, explicitam suas representações, tornam inteligíveis suas práticas, transmitem suas concepções, interpretam a realidade social e natural, atribuem sentidos a suas ações, em suma, vivem em sociedade. Portanto, ao entendê-los pode-se compreender a lógica e a dinâmica própria dos fatos sociais.

Após refletir sobre essas quatro correntes teóricas que apresentei, o próximo passo é elaborar uma síntese capaz de articular os *melhores produtos* dessas correntes. Na verdade, a geografia humana de Milton Santos inicia essa síntese. Ao definir o conceito de espaço Santos mostra-se preocupado com a apreensão da totalidade e da singularidade do seu objeto:

*Consideramos o espaço como uma instância da sociedade, ao mesmo título que a instância econômica e a instância cultural-ideológica. Isso significa que, como uma instância, ele contém e é contido pelas demais instâncias, assim como cada uma delas o contém e é por ele contida.*¹⁶

Aceitando esse princípio da geografia humana, a realidade social pode ser entendida como a interação entre as instâncias da sociedade: a política, a ideológica, a espacial, a econômica e a religiosa, sendo que pretendo argumentar sobre o significado do entendimento dessa última como instância social.

A interação entre as instâncias sociais não é simplesmente funcional, mas sim dialética, isto é, as instâncias são interdependentes, influenciam-se mutuamente e há uma constante tensão entre elas. Portanto, a mudança de um deles pode alterar toda a sociedade. Essa interação constitui a estrutura social, o arcabouço sobre o qual os homens, organizados nos diversos grupos sociais, constroem as relações sociais que estabelecem entre si no tempo e no espaço. Portanto, a sociedade é aqui entendida como uma *totalidade estruturada* num determinado lugar e num determinado período.

Pensar em totalidade social não pressupõe aceitar a idéia de integração harmoniosa e/ou realidade estática. A idéia de totalidade social é concebida como uma realidade complexa, pois é ao mesmo tempo orgânica, dinâmica e conflituosa; uma realidade que se concretiza no espaço, sendo o resultado de um determinado processo histórico.

¹⁶ Santos, Milton. *Espaço e método*. 4ª ed. São Paulo, Nobel, 1997, p. 1.

Mesmo em sociedades onde a multiplicidade de grupos sociais possibilita a criação de várias e novas identidades, além do fluxo dos indivíduos entre os grupos e identidades¹⁷, nada impede que as mesmas sejam estudadas na sua totalidade, pois ao estudar uma determinada instância o cientista social é capaz de perceber nela a presença e a influência das demais.

As instâncias sociais são constituídas de *campos específicos de interação*. Utilizo o conceito de campo desenvolvido pela sociologia de Bourdieu, ou seja, um espaço de disputa entre os agentes sociais. Incorporando a antropologia interpretativa de Geertz, pode-se afirmar que os agentes sociais disputam as teias de significados que tecem e que por elas são tecidos. Portanto, a estrutura social não paira sobre os seres humanos, nem constitui uma força objetiva e impessoal que determina a consciência e as ações dos mesmos. São as mulheres e os homens concretos, organizados coletivamente, que constroem a estrutura sobre a qual estabelecem suas relações no tempo e no espaço. Entendo a estrutura social como uma construção dos *sujeitos sócio-históricos*.

Utilizo a noção de sujeito proposta por Alain Touraine: “o sujeito é uma vontade consciente de construção da experiência individual, mas ele é também adesão a uma tradição comunitária; ele é gozo de si, mas também submissão à razão”, em suma, “o sujeito é um movimento social”.¹⁸ Assim sendo, os indivíduos são (1) *sujeitos*, porque criam e atribuem significados às suas práticas, (2) *sociais*, porque as constroem coletivamente, (3) *históricos*, porque atuam em determinados períodos do tempo. Os sujeitos sociais são, portanto, *produtos e produtores* da sociedade em que estão inseridos.¹⁹

Entendo a história como um processo dinâmico, onde os homens e mulheres constroem seus próprios destinos. Concordo com a seguinte concepção marxista:

A história não faz nada sozinha, ‘não possui uma riqueza imensa’, ‘não dá combate’, é o homem, o homem vivo que faz tudo isso e realiza combates; estamos seguros de que não é a história que se serve do homem como de um meio para atingir – como se

¹⁷ Sobre os “*os jogos de identidades*” nas sociedades ocidentais contemporâneas veja Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3^a. ed. Rio de Janeiro, DP&A, 1999, especialmente as páginas 16-21. Ainda é importante ressaltar que diante desse contexto de grandes fluxos das identidades alguns autores apontaram para a “*morte do conceito de cultura*”, mas para Sahlins tal perspectiva é um equívoco, pois “*não é o fim da ‘cultura’*”, porque ela “*assumiu uma variedade de novas configurações*”. (Sahlins. O “*pessimismo sentimental*” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3 (1): 41-73, abril de 1997, p. 58.)

¹⁸ Touraine, A. *Critica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994, ps. 284 e 289.

¹⁹ Sobre a relação indivíduo e sociedade ver Dawe, Alan. Teorias de ação social. In Bottomore, T. e Nisbet, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

*ela fosse um personagem particular – seus próprios fins; ela não é mais que a atividade do homem que persegue os seus objetivos.*²⁰

Tal percepção da ação humana permite a superação do determinismo e do evolucionismo históricos. Além disso, o reconhecimento da *práxis* humana como construtora das sociedades é mais um elemento de refutação do economismo, pois, segundo os pressupostos gramscianos, são os intelectuais que estabelecem o vínculo orgânico entre a infra-estrutura e a superestrutura. Lembrando que todos os homens e mulheres são intelectuais:

*Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o homo faber do homo sapiens. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, (...) participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar [e, conseqüentemente, de agir].*²¹

Gramsci entende a sociedade na sua totalidade da mesma forma que vê a totalidade do ser humano, ou seja, o *homo faber* não se separa do *homo sapiens*, assim como a infra-estrutura não se separa da superestrutura. Essa união não é mecânica ou artificial, é dialética, concretizando-se na práxis cotidiana dos sujeitos sociais. Desse modo a prática social possui um lugar central nesse estudo. Entendo que toda a realidade social e os fenômenos sociais são resultados da prática social dos sujeitos sociais. Assim, os elementos que são enquadrados didaticamente no âmbito da superestrutura (política, ideologia, legislação, religião, etc) não são meras abstrações; são concepções de mundo materializadas em práticas concretas, do mesmo modo que as práticas econômicas (infra-estrutura) são orientadas por determinadas concepções de mundo. Considero que existe, portanto, uma unidade dialética entre prática e pensamento.

1. 1. A religião como instância social

A comparação dos conceitos de religião elaborados por Gramsci e Geertz remonta um interessante debate a cerca das definições de cultura e de ideologia. Na perspectiva gramsciana a religião é “uma concepção de mundo que se transformou em norma de vida, já

²⁰ Marx, K. e Engels, F. *apud* Fernandes, F. Introdução. In *K. Marx e F. Engels: história / organizador* [da coletânea] Fernandes, F. 3º ed. São Paulo, Ed. Ática, 1989, p. 48.

²¹ Gramsci, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 7-8.

que norma de vida não se entende em sentido livresco, mas realizada na vida prática”.²² Portanto trata-se de uma “forma específica de ideologia”.²³ Por sua vez, Geertz define a religião como um sistema cultural, ou seja,

*um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatorialidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.*²⁴

A comparação dessas duas definições de religião coloca uma discussão de fundo: o entendimento dos conceitos de cultura e ideologia. Portanto, tal debate deve ser explicitado para o desenvolvimento das argumentações propostas nesse trabalho.

A Prof^a. Eunice Durham abordou com muita propriedade as várias discussões em torno dos conceitos de cultura e ideologia.²⁵ Em seu artigo, a autora defende a distinção dos conceitos ao mesmo tempo em que procura mostrar a importância de estudos que articulem os dois. Argumenta que a origem de suas utilizações pelas Ciências Sociais esclarece a relevância e as peculiaridades de ambos.

O conceito de cultura serviu para a antropologia estudar as sociedades tribais e contribuiu decisivamente para a percepção dos sistemas simbólicos. Entretanto, os estudos antropológicos não se voltaram para a dominação econômica (as sociedades tribais são basicamente igualitárias) e as relações de poder não são “nem o fulcro nem o centro da concepção de cultura”.²⁶ Por sua vez, a noção de ideologia foi utilizada para a análise da dominação política e econômica das sociedades capitalistas. Portanto a questão do poder encontra-se no fulcro e no centro da concepção de ideologia.

Outra diferença entre esses dois conceitos refere-se à relação com as noções de superestrutura e infra-estrutura. A ideologia na tradição marxista é parte constitutiva da superestrutura, mas a antropologia, como, afirma Marshall Sahlins²⁷, não consegue desenvolver uma teoria satisfatória que relacionasse o conceito de cultura aos princípios de super e infra-estrutura. Edgar Morin resolve essa questão entendendo a cultura

como um sistema metabolizante, isto é, que assegura as mudanças (variáveis e diferenciadas segundo as culturas) entre os indivíduos, entre o indivíduo e a sociedade, entre a sociedade e o cosmos, etc. (...) Pode-se conceber o sistema social global como sistema cultural oposto ao sistema natural; pode-se, igualmente,

²² Gramsci, A. *Op. cit.*, p. 32.

²³ Barros, Luitgarde O. C. *A terra da mãe de Deus: um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1988, p. 33.

²⁴ Geertz, C. *Op. cit.*, ps. 104 e 105.

²⁵ Durham, Eunice R. Cultura e ideologia. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 27, nº. 1, 1984, pp.71-89.

²⁶ *Id.*, p. 77.

²⁷ Sahlins, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

*conceber a cultura como realidade econômica, social, ideológica, etc., e religa-la, assim, às outras dimensões sociais. Vê-se, ao mesmo tempo, que a cultura não é nem uma superestrutura nem uma infra-estrutura, mas o circuito metabólico que associa o infra-estrutural ao superestrutural.*²⁸

Dizendo em outras palavras, é um sistema de significados que atribui sentido as práticas concretas dos sujeitos sociais que associam organicamente a infra e a superestrutura e possibilitam a transformação de toda a estrutura social.²⁹

Segundo Eunice Duhram, Gramsci é um dos responsáveis pela aproximação dos conceitos de cultura e ideologia, pois alarga a noção de ideologia, definindo-a como “uma concepção de mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas”.³⁰ Essa aproximação é possível graças à outra noção gramsciana de hegemonia, conceito que desenvolverei mais adiante. Geertz também aproxima os dois conceitos ao propor o entendimento da ideologia como um padrão cultural, ou seja, um sistema simbólico cognitivo que fornece um “gabarito ou diagrama para organização dos processos sociais e psicológicos”.³¹ Entretanto, Geertz considera que a ideologia encontra-se dentro da esfera política da sociedade.

O sociólogo inglês John B. Thompson analisa com muita propriedade a história do conceito de cultura no campo das ciências sociais com o objetivo de compreender o significado desse conceito nas sociedades capitalistas modernas.³² Thompson afirma que a antropologia interpretativa avançou muito ao construir uma concepção simbólica do conceito de cultura.³³ Todavia, tal concepção não concede a devida importância às questões de poder presentes na elaboração dos sistemas de significados.³⁴ Assim, o sociólogo inglês propõe uma *concepção estrutural* de cultura, ou seja,

formas simbólicas – isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente

²⁸ Morin, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo II: necrose*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977, p. 79. Os grifos são meus.

²⁹ Sobre a relação cultura, infra-estrutura, superestrutura e prática social veja também Burity, Joanildo A. Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos. In Burity, Joanildo A. (org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

³⁰ Gramsci, A. *Op. cit.*, p. 16.

³¹ Geertz, C. *Op. cit.*, p. 188.

³² Thompson, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 6ª. ed. Petrópolis, Vozes, 2002. Sobre o mesmo tema ver também Velho, G. & Castro, E. B. Viveiros de. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. *Artefato – jornal de cultura*. Rio de Janeiro (1): 1-7, jan. 1978.

³³ É importante ressaltar que a antropologia estrutural também destaca, ao seu modo, a dimensão simbólica da cultura. Ler Lévi-Strauss, C. “Introdução: A obra de Marcel Mauss”. In Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU, 1974.

³⁴ Thompson, J. B. *Op. cit.*, ps. 174-180.

*estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas.*³⁵

Essa concepção é mais apropriada para a pesquisa aqui desenvolvida, pois ação dos sujeitos sociais e a questão do poder, como abordarei mais adiante, são centrais.

A conclusão a que se chega com essas considerações é a necessidade de se abordar a dimensão simbólica e político-ideológica das práticas sociais, mantendo os aspectos específicos do estudo da cultura e da ideologia. Como afirma a Prof^a. Eunice Duhram

*O que estamos tentando defender aqui é a preservação do conceito de cultura, como instrumento para analisar a questão do simbolismo e da significação na ação humana (...). De outro lado, é necessário preservar, no conceito de ideologia, seu conteúdo político, o que implica não alargá-lo desmesuradamente para incluir todo o simbólico e, muito menos, todas as significações.*³⁶

Portanto, cultura é o sistema simbólico de significados³⁷, a partir do qual as práticas sociais têm sentido, por sua vez, a ideologia é uma instância da sociedade e, como tal, encontra-se presente nas demais instâncias sociais, mas não possui o alcance do sistema cultural. Nesse sentido a religião não é necessariamente nem cultura nem ideologia, é uma instância social, pois contém e está contida nas demais instâncias sociais, possui características próprias e inscreve-se dentro de um determinado universo cultural.

Mais adiante, como o desenvolvimento da noção de poder e hegemonia, retornarei à discussão sobre ideologia. Por ora, convém ressaltar o que significa e quais são as implicações de se entender a religião como uma instância da sociedade.

Enquanto uma instância específica, a religião constitui “um sistema simbólico estruturado [que] funciona como princípio de estruturação que constrói a experiência”.³⁸ Desta forma, a religião não atribui apenas um significado transcendental à vida do crente, mas também, a partir de seu sistema de códigos, rituais, mitos, práticas e de concepções, produz formas concretas de vivência; estabelece a ligação da vida cotidiana (a realidade social e natural) com as manifestações do divino (o sobrenatural).

O sociólogo Pedro de Oliveira destaca que a especificidade e a relativa autonomia do *campo religioso*, segundo a sociologia da religião de Bourdieu, residem na noção de *trabalho religioso*, isto é, ações humanas que “produzem e objetivam práticas ou discurso revestido de

³⁵ *Id.*, p. 181.

³⁶ Duhram, Eunice. *Op. cit.*, p. 81.

³⁷ Williams, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 13.

³⁸ Bourdieu, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *— A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo, Editora Perspectiva, 1999. cap. II, ps. 27-78, ps. 45 e 46. Sobre a definição de religião elaborada por Bourdieu, ver também Oliveira, Pedro A. R. de. A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu. In Teixeira, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, Vozes, 2003.

sagrado”.³⁹ Seguindo essa noção, a religião é uma instância específica, pois a partir do sistema simbólico religioso os fiéis constroem uma linguagem que sacraliza a realidade social. Através desse sistema lingüístico os membros de uma determinada crença religiosa interpretam a realidade, experimentam o contato com o divino, comunicam e transmitem suas concepções de mundo, enfim, vivem em sociedade orientados segundo uma percepção do que é transcendental.

Na relação entre religião e infra-estrutura econômica existe, como entre todas as instâncias sociais, um vínculo orgânico e dialético. O sociólogo Peter Berger abordou essa questão com muita propriedade, argumentando que não se deve cair nos determinismos “idealistas” ou “materialistas”, pois, nas suas pesquisas sobre os processos de secularização e dessecularização, mostra que as práticas econômicas podem, em determinados contextos sociais e históricos, interferir nas religiões, do mesmo modo que as práticas dessas últimas podem interferir na infra-estrutura econômica.⁴⁰

A religião também exerce forte influencia sobre o tempo e o espaço. Esses últimos são categorias construídas socialmente, sendo que possuem uma relação dialética com os grupos sociais, pois “constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens”.⁴¹ O tempo pode ser dividido em *tempo histórico*, que é diacrônico e abstrato (calendário) e em *tempo estrutural*, que é sincrônico e está “fortemente ligado à experiência vital e à visão de mundo de uma sociedade ou civilização”.⁴² Por sua vez, o espaço compreende

*um conjunto indissociável de que participam, de um lado, certo arranjo de objetos geográficos, naturais e sociais, e, de outro, a vida que os preenche e os anima, ou seja, a sociedade em movimento. (...) O espaço é resultado da ação dos homens sobre o próprio espaço, mediados pelos objetos, naturais e artificiais.*⁴³

Portanto, a territorialidade é uma importante dimensão das sociedades, porque estabelece o controle sobre o espaço. As religiões, a partir construção de *espaços sagrados*, produzem fortes elos de identidade entre os sujeitos sociais e o território. Sendo assim, os sistemas religiosos constroem tipos específicos de territorialidade.

³⁹ Oliveira, Pedro A. R. A teoria do *trabalho religioso* em Pierre Bourdieu..., p. 182.

⁴⁰ Ver Berger, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985, e A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-23, 2001. É importante ressaltar que Berger discute religião e economia apoiado na teoria weberiana.

⁴¹ DaMatta, Roberto. Espaço. Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil. In: *___ A casa & a rua*. 6ª. Rio de Janeiro, Rocco, 2000, p. 33.

⁴² Cavalcanti, Maria Laura V. de C. O rito e o tempo: a evolução do carnaval carioca. In: *___ O rito e o tempo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, cap. V, ps. 71-86, p. 77.

⁴³ Santos, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 5ª ed. São Paulo, Hucitec, 1997, ps. 26 e 71.

O espaço sagrado é aquele “que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendental chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas”.⁴⁴ Igualmente são construídos *tempos sagrados*: períodos dotados de igual sacralidade.

Fazer referência ao tempo e ao espaço remete à discussão sobre memória coletiva. O geógrafo Mauricio Abreu enfatiza a relação entre tempo e espaço presente nesse conceito de memória coletiva, pois o

*tempo da memória só se concretiza quando encontra resistência de um espaço. (...) Um espaço que foi compartilhado por uma coletividade durante um certo tempo, seja ele a residência familiar, a vizinhança, o bairro, o local de trabalho.*⁴⁵

E pode-se afirmar de forma inequívoca que os rituais sagrados têm um importante papel na construção da memória coletiva. Mery Douglas considera que “o ritual focaliza a atenção por enquadramento; ele anima a memória e liga o presente com o passado”.⁴⁶ As crenças religiosas, a partir de seus rituais, valores, tradições, colocam os sujeitos sociais em contato com as práticas e concepções das gerações passadas. Os rituais têm a capacidade de promover a intercessão entre o tempo e o espaço sagrados, que são categorias essenciais da memória coletiva. Além disso, eles orientam a vida cotidiana, criam e controlam a experiência⁴⁷. Por isso considero o universo religioso como um dos instrumentos fundamentais da memória social.

O desenvolvimento dessa argumentação indica como a religião constrói identidade social. O sistema lingüístico religioso, como toda linguagem⁴⁸, é uma construção coletiva, portanto ser membro de um grupo religioso significa conhecer e dominar as interpretações desses códigos lingüísticos. Esta capacidade de ler a realidade a partir dos símbolos e significados construídos e compartilhados por um determinado grupo possibilita a identificação com o mesmo, pois “a criação de identidade deve estar baseada em consenso, costume e acordo social por meio da e na linguagem”.⁴⁹ E, como os indivíduos são sujeitos sociais e históricos, a linguagem é produzida e reproduzida pela “participação, ou seja, pelo

⁴⁴ Rosendahl, Zeny. *Espaço e religião*; uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro, Editora da UERJ; NECEP, 1996, p. 30.

⁴⁵ Abreu, M. Sobre a memória das cidades. *Revista Território*, Rio de Janeiro (4): 5-26, jan./jul. 1998, p. 12.

⁴⁶ Douglas, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976, p. 82. Ver também Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, 1990, principalmente o capítulo IV.

⁴⁷ *Id*, p. 83.

⁴⁸ É importante ressaltar que não entendo a linguagem apenas na sua dimensão simbólica, mas também enquanto prática social. Sobre a relação entre linguagem e prática social ver Miranda, Julia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

⁴⁹ Ottomann, Götz. Movimentos sociais urbanos e democracia no Brasil; uma abordagem cognitiva. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo (41): 186-207, março. 1995, p. 189.

engajamento na esfera sociocultural, moldadas e remoldadas constantemente pela práxis pública”.⁵⁰ Portanto, ser membro de uma comunidade, religiosa ou não, é ser sujeito na construção de seu sistema simbólico.⁵¹

Sendo uma instância social e constituindo um campo, a religião é um universo de significações e práticas sociais em disputa. Assim sendo, escorado no sistema teórico dos campos e do poder simbólico Bourdieu, segundo o qual a luta pela definição das representações do mundo social é a luta pela própria definição do mundo social, faz-se necessário compreender as dinâmicas dos conflitos entre os sujeitos sociais no interior do campo religioso.

1. 3. Religião e poder

A literatura das ciências humanas, entre antropólogos, sociólogos, historiadores, geógrafos, cientistas políticos, além de filósofos e teólogos, aborda, sobre os mais diversos prismas e paradigmas teórico-metodológicos, os problemas referentes à articulação religião e poder. De forma geral, os trabalhos sobre religião e poder que estudei analisam as seguintes questões: o papel político-ideológico exercido pelas crenças e instituições religiosas no seio das várias sociedades; os conflitos entre as diferentes crenças e instituições religiosas nas várias sociedades; e as disputas existentes entre frações divergentes que compartilham das mesmas crenças e compõem as mesmas instituições.

Os vários autores que se debruçam sobre a problemática do poder e do conflito no universo religioso utilizam uma série de conceitos, tais como legitimidade, ideologia, luta de classes, hegemonia, consagração campo religioso, arena religiosa, mercado religioso. Diante dessa diversidade de perspectivas e conceitos, se faz necessário definir a ótica sobre a qual a questão religião e poder será abordada e quais conceitos irei utilizar.

Pretendo analisar os conflitos internos de um determinado campo religioso, mais precisamente as disputas entre os diferentes grupos que lutam pela hegemonia no interior de uma comunidade católica. O caso estudado é a Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, localizada no bairro de São Pedro da cidade de Teresópolis. A partir da pesquisa de campo,

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Stuart Hall ao estudar a identidade social nas sociedades contemporâneas afirma que há uma “crise de identidade”, pois nas atuais sociedades globalizadas os sujeitos possuem múltiplas identidades. Tal fenômeno é fruto da multiplicação dos sistemas de significação e representação cultural. Portanto o “jogo de identidades” é possível graças à multiplicidade dos *sistemas simbólicos*. Ver Hall, S. *Op. cit.*

fazendo observação participante, busquei compreender as diferentes concepções e práticas coletivas sobre as quais os vários sujeitos que compõem essa comunidade constroem e estabelecem as suas relações sociais, especialmente as relações de poder. Para a análise utilizo principalmente os conceitos de campo religioso (definido em páginas anteriores), ideologia e hegemonia.

Entendo a ideologia como uma instância social, nesse sentido me afasto da noção gramsciana que enquadra ideologia, religião, filosofia, senso comum, etc. na superestrutura, pois, enquanto instância, a ideologia constitui um campo específico; com relativa autonomia, mas em interação com as demais instâncias da sociedade. Trata-se do amplo campo que abarca concepções de mundo, valores, idéias, motivações, propostas de objetivos, aspirações que movem e orientam as ações e práticas políticas.

Pode-se argumentar que as religiões orientaram e orientam ações políticas dos sujeitos nas mais diversas sociedades e momentos históricos, todavia a religião e a ideologia possuem singularidades por mais que estejam entrelaçadas. Nas sociedades capitalistas industriais do ocidente, cujo processo de secularização é constante, alguns sujeitos sociais buscam separar radicalmente a religião da política, entretanto, muitos legitimam suas práticas políticas a partir de concepções religiosas e outros têm suas práticas religiosas influenciadas por aspirações político-ideológicas. Desse modo, a religião não se resume à ideologia e vice-versa, mas encontram-se, como venho argumentando nesse capítulo, em inter-relação orgânica e dialética.

Ainda sobre ideologia é importante fazer algumas considerações. Primeiro, concordo com Thompson ao afirmar que a ideologia é constituída de formas simbólicas entrecruzadas às relações de poder, mas não concordo que as ideologias sirvam exclusivamente para estabelecer e sustentar a dominação⁵², pois existiram e existem ideologias que propõem romper as estruturas de dominação. Em segundo lugar, a noção de instância ideológica que aplico compreende os três níveis da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim: o pensamento emergente (idéias que contestam a ordem vigente), a utopia (o projeto da nova ordem social) e a ideologia (a consolidação e manutenção do projeto de sociedade)⁵³. E, por último, considero a ideologia um fenômeno social estritamente vinculado às sociedades capitalistas ocidentais, por isso encontra-se imbricada aos conceitos de poder e classe social.

⁵² Thompson, John B. *Op. cit.*, ps. 75-76.

⁵³ Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

A discussão de duas definições do conceito de poder auxilia na reflexão que pretendo desenvolver. Primeiro, a sociologia compreensivista de Weber propõe entender como poder, “genericamente, a probabilidade de uma pessoa ou várias impor, numa relação social, a vontade própria, mesmo contra a oposição de outros participantes desta”.⁵⁴ Em segundo lugar, a definição de Nico Poulantzas, seguindo a tradição marxista, designa por poder “a capacidade de uma classe social de realizar os seus interesses objetivos específicos”.⁵⁵

A partir dessas definições e da análise de outros autores que abordam essa problemática⁵⁶, pode se concluir que grande parte dos pensadores entende as relações de poder como relações exclusivamente assimétricas. As relações de poder são apresentadas, fazendo uma generalização, como sinônimo de exercício de dominação de uma classe ou de um grupo sobre o restante do conjunto da sociedade. E constantemente os autores se remetem às discussões sobre luta e desigualdades de classes e sobre o controle político exercido pelas instituições políticas e estatais. É possível argumentar que a visualização das relações de poder como necessariamente assimétricas resulta do estudo empírico das sociedades capitalistas e de outras marcadas pelas desigualdades.⁵⁷ Tal conclusão é pois generalizada, inclusive Foucault resume bem tal assimetria: “o poder é essencialmente o que reprime”, logo, “o poder é a guerra, é a guerra continuada por outros meios”.⁵⁸

Proponho discutir a questão do poder a partir de uma ótica diferente: não entendendo o poder como fato social, nem ação social ou como instituição social. O poder pode ser entendido como uma relação social multilateral que se expressa nas várias instâncias sociais, especialmente nas instâncias políticas e ideológicas. Portanto, concordo com Foucault ao afirmar que o poder circula, ou seja “o poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo”.⁵⁹

Nesse sentido, o cientista político René Dreifuss estabelece uma definição interessante de poder ao considerá-lo como

⁵⁴ Weber, Max. *Economia e sociedade*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, vol II, 1999, p. 175.

⁵⁵ Poulantzas, Nicos. *Poder político e classes sociais*. São Paulo, Martins Fontes, 1977, p. 100.

⁵⁶ Conferir Balandier, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difusão Européia do Livro; Editora da USP, 1969, e *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997; Claval, Paul. *Espaço e poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979; Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002; López, Fábio L. *Poder e domínio*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2001; Maffesoli, Michel. *A violência totalitária: ensaios de antropologia política*. Porto Alegre, Sulina, 2001.

⁵⁷ Além das sociedades capitalistas Foucault, em sua perspectiva historicista, também estuda a Europa Medieval, Weber se ocupou da história da Europa e de sociedades asiáticas, e Balandier analisou várias sociedades tribais.

⁵⁸ Foucault, M. *Op. cit.*, ps. 21 e 22.

⁵⁹ *Id*, p. 35.

*a capacidade de exercer [a] ação política de forma ininterrupta ou com descontinuidades menores, num movimento de pinças, envolvente, político-ideológico, sempre reproduzindo e ampliando as bases de atuação para conquistar, salvaguardar e consolidar posições.*⁶⁰

Conseqüência desse raciocínio, o exercício do poder não pode ser analisado como um fenômeno social estático, mas sim, enquanto relação social, como um processo em construção, sendo disputado continuamente pelos sujeitos sociais. Assim, pode-se argumentar que toda relação de dominação é uma relação de poder; entretanto, nem toda relação de poder é uma relação de dominação. Para deixar mais inteligível minha argumentação faz-se necessário explicitar as noções de classe social, dominação e hegemonia.

A existência das relações capitalistas de exploração e dominação, dentro de um sistema econômico e político composto por diversos tipos de instituições (econômicas e políticas), tem como conseqüência necessária a criação de papéis sociais que derivam diretamente da posição do sujeito na sociedade, de sua condição em relação à propriedade privada e a participação nas decisões políticas. Assim, visualizando as relações sociais e instituições concretas da estrutura sócio-econômica, podemos entrar na problemática das classes sociais e suas frações.

Seguindo as teorias clássicas sobre estrutura de classes, considero a existência nas sociedades capitalistas, incluindo os países de industrialização tardia e de capitalismo dependente, como o Brasil, de classes dominantes e de classes dominadas, que se diferenciam pela propriedade privada dos meios de produção e monopólio dos mecanismos de poder. Assim as classes dominantes são compostas pela *sociedade política empresarial* (os empresários de todos os setores e ramos da economia), *sociedade política estatal de ação entre amigos* (o “Governo”, entendido enquanto os sujeitos que ocupam as posições de Estado, ou outras palavras, a elite dirigente) e sociedade política armada (o conjunto das forças armadas: polícia, exército, marinha e aeronáutica).⁶¹ Por sua vez, o conjunto demográfico e social que não faz parte das classes dominantes constitui as massas populares ou classes dominadas, ou seja frações trabalhadoras compostas por aqueles que precisam trabalhar para viver e não são proprietários dos meios de produção (os pobres desempregados do campo e da cidade, os operários, os funcionários públicos, etc.).

Diante dessas divergências os conflitos políticos são inevitáveis:

⁶⁰ Dreiffuss, René. *A internacional capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo e Espaço, 1986, p. 22.

⁶¹ Dreiffuss, *O jogo da direita*. 3ª. ed. Petrópolis. Vozes, 1989, p. 26

O empresariado industrial e as classes comerciantes e agrárias visaram, para si mesmas, uma organização política, mas a negaram as outras forças sociais, impedindo-as de se constituírem em classes predispostas, política, legal e legitimamente, a lutar por seus próprios interesses. A intervenção sindical, o controle estatal dos sindicatos, a interrupção de suas atividades, a repressão partidária e de movimentos sociais são aspectos visíveis do veto organizado. Outras formas mais sutis de desarticulação foram empregadas no campo cultural e da identidade étnica. (...) Enquanto as instituições são geradas como assunto privativo de elite – estatizando a população como parte de seu estado de privilégios – os partidos são tradicionalmente constituídos como condutos de atuação, não da, mas na incipiente sociedade civil popular (...) Assim não se pode falar em instituições de sociedade, que representem e consolidem a sociedade civil popular, mas sim de um estado geral de dominação a que as elites submetem o país.⁶²

Para entender melhor o exercício do poder nas sociedades capitalistas se estabelece Gramsci propõe a articulação de dois mecanismos: a dominação pela coerção física, via aparelhos repressivos (monopólio do Estado: polícia, forças armadas, etc.), e a hegemonia, isto é, a direção cultural (político-ideológica, filosófica, intelectual) e moral da sociedade exercida pela utilização dos aparelhos ideológicos (instituições privadas e estatais que difundem uma ideologia).⁶³ Sendo assim, a classe dominante controla o Estado, utiliza os aparelhos repressivos e difunde sua ideologia através dos aparelhos ideológicos utilizando o material ideológico: sistema escolar, meios de informação de massa, indústria cultural, bibliotecas, instituições religiosas, etc. Para utilizar uma linguagem da antropologia contemporânea, o exercício da hegemonia passa pela construção, difusão e reprodução de um determinado sistema de códigos simbólicos, sistema esse que tece e é tecido pelas relações concretas estabelecidas pelos sujeitos sociais.

Na teoria gramsciana, a dominação nas sociedades capitalistas, enquanto sinônimo de coerção física, é complementar à hegemonia, pois a ideologia dominante busca mascarar a realidade: a exploração exercida pela burguesia. Porém, continua a argumentação gramsciana, as condições materiais de existência, impelem as classes subalternas às ações contestatórias. Por isso, diante da impossibilidade da onipotência dos aparelhos ideológicos, a burguesia lança mão dos aparelhos repressivos.

O exercício da hegemonia por uma classe não impede o desenvolvimento de outros sistemas simbólicos, que inclusive podem levar à organização da luta contra as instituições de dominação estabelecidas, por outros grupos ou classes sociais. Entretanto, o universo simbólico das classes dominadas encontra-se contaminado pelos símbolos e significados

⁶² *Id*, ps. 11 e 13.

⁶³ Ver Gramsci, Antonio. *Concepção dialética da história...*; Portelli, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico...* e Gruppi, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 3ª. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

construídos e difundidos pela classe dominante que busca a manutenção da estrutura social.⁶⁴ Nas atuais sociedades capitalistas a indústria cultural desempenha papel fundamental na construção da hegemonia, pois absorve os elementos criados pela cultura popular e os reifica transformando-os em cultura de massa. O que antes possuía um valor de uso (ligação direta com as questões da vida cotidiana), passa a ter um valor de troca, relacionado ao consumismo e à estética economicista.⁶⁵ Esse processo torna a cultura popular “um aglomerado indigesto de fragmentos”⁶⁶, o que dificulta a organização dos membros dos estratos populares enquanto classe social politicamente organizada.

Diante da capacidade de difusão simbólica dos meios de comunicação de massa, alguns autores passam a considerar o consentimento como, senão o principal um dos mais importantes, instrumentos de dominação. Sobre esse aspecto afirma Marcuse:

*o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental. A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a auto-representação do indivíduo reprimido, e a sua auto-repressão apóia, por seu turno, os senhores e suas instituições.*⁶⁷

Pelos argumentos até aqui desenvolvidos, essa tese de Marcuse é parcialmente incorporada, pois enfatizo a prática política concreta e consciente. Portanto, ao invés de pensar a partir da idéia de introjeção e consentimento, utilizo o conceito de colaboracionismo, ou seja, frações das classes oprimidas concordam e colaboram com a manutenção das estruturas sociais de dominação formando, assim, a sociedade civil tutelada. Pretendo ressaltar a ação política em todos os níveis da vida social, destacando as relações de poder que penetram e estão presentes no seio da sociedade. Sobre esse aspecto a seguinte frase de Foucault é elucidativa: “*Jamais eles [os indivíduos] são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários*”⁶⁸, isto é, as decisões dos sujeitos sociais são, essencialmente, escolhas que têm implicações políticas.

⁶⁴ Ver Barros, Luitgarde O. C. *A terra da mãe de Deus*; um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1988, p. 94, e Ortiz, Renato. *A consciência fragmentada*; ensaios de cultura popular e religião. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1980, p. 79.

⁶⁵ Sobre a discussão cultural popular, indústria cultural e cultura de massa, ver Adorno, Theodoro W. e Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985; Ianni, Octavio, *Ensaio de sociologia da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991; Ortiz, Renato. *A consciência fragmentada...*; Rocha, Everardo. *A sociedade do sonho: comunicação, cultura e consumo*. Rio de Janeiro, Mauad, 1995; e Thompson, John B. *Op cit.*

⁶⁶ Gramsci, A. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 185.

⁶⁷ Marcuse, Hebert. *Eros e civilização*. 7ª. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 37.

⁶⁸ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 35.

Pensando a articulação religião e poder, a Prof^a. Luitgarde O. C. Barros, ao estudar o movimento religioso de Juazeiro do Norte, desenvolveu interessante trabalho a partir da perspectiva gramsciana, afirma que a ideologia da alta hierarquia da Igreja “impregna todos os níveis da vida social, determinando, no caso em estudo [Juazeiro do Norte], a incoerência do catolicismo popular”.⁶⁹ Neste sentido, o catolicismo oficial pode ser entendido como um importante instrumento de dominação⁷⁰, pois

*a Igreja no seu papel de direcionamento cultural e moral, mantenedor da forma vigente de organização social, exerce hegemonia defendendo, como vimos em páginas anteriores, a sacralização da autoridade civil e eclesiástica. Ao mesmo tempo insiste, junto aos fiéis, em remeter para outra vida após a morte a realização daquela sociedade justa prometida pela mensagem cristã.*⁷¹

Os cientistas sociais Regina Novaes e Pedro Ribeiro de Oliveira⁷² também utilizam a perspectiva gramsciana para pensar a religiosidade popular no Brasil e seu conflito com o catolicismo da hierarquia da Igreja. Regina Novaes entende que um dos instrumentos de dominação é o consentimento dos dominados. Nesse sentido a “visão de mundo católica” que permeou a vida social no Nordeste canavieiro, deste o tempo da colônia, contribui para validar tanto a escravidão quanto o mandonismo dos senhores de engenho. Entretanto, continua a autora,

*segundo suas necessidades e a partir de suas condições materiais de existência conformavam-se, entre os trabalhadores do campo, representações e práticas religiosas particulares, cujo conjunto alguns autores denominam de “catolicismo popular”.*⁷³

E tais representações religiosas desenvolveram-se sendo consentidas pela Igreja Católica, mas em alguns casos a hierarquia católica combateu o catolicismo popular⁷⁴.

Por seu turno, Pedro Ribeiro de Oliveira analisa dois momentos distintos do papel do catolicismo popular na estrutura de dominação de classe da sociedade brasileira:

O homem [segundo as concepções do catolicismo popular] deve submeter-se a seu destino, passando pelas provações; ele conta com o auxílio dos santos, seus protetores celestes, que ajudam a suportar com resignação as dificuldades. Porém, a mesma idéia de um mundo criado e organizado por Deus pode tornar-se um elemento

⁶⁹ Barros, Luitgarde O. C. *A terra da mãe de Deus...*, p. 94.

⁷⁰ Portelli afirma que nesse sentido a religião pode ser considerada o “ópio do povo”. Ver Portelli, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984, p. 31.

⁷¹ Barros, Luitgarde O. C. *Op. cit.*, ps. 94 e 95.

⁷² Novaes, Regina. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflito no campo*. Rio de Janeiro, Graphia, 1997 e Oliveira, Pedro A. R. de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1985.

⁷³ Novaes, R. *Op. cit.*, p. 13.

⁷⁴ *Id.*, p. 23.

*de inconformismo do oprimido. [Quando] a opressão social atinge certo limite, a mesma idéia que conduzia ao conformismo passa a conduzir o oprimido à rebelião.*⁷⁵

Oliveira argumenta que essa dicotomia do catolicismo popular é produto de transformações na estrutura de poder político-econômico, ou seja, a antiga ordem senhorial entra em decadência e emerge um novo grupo no poder: a burguesia agrária. A mudança rompeu os antigos laços de dominação, cujo exercício hegemonia tinha nas concepções das crenças populares uma das chaves fundamentais. A ruptura provocou uma lacuna na estrutura social, ocupada pela radicalização da mensagem religiosa que possibilitou o desenvolvimento dos movimentos camponeses de contestação: Canudos, Contestado e Juazeiro do Pe. Cícero.⁷⁶

Nos trabalhos de Regina Novaes e Pedro de Oliveira, de acordo com o direcionamento da pesquisa que desenvolvo, destaco a valorização da ação dos sujeitos sociais, isto é, entende-se o catolicismo popular como uma produção autônoma de homens e mulheres oriundas das classes sociais mais pobres. Nesse sentido, ambos concordariam com a seguinte afirmação da antropóloga Luitgarde Barros:

*A conseqüência mais imediata da cultura popular é o surgimento de muitos homens do povo produtores de ideologia. As lendas, os provérbios e os 'exemplos', o conteúdo das mensagens das histórias de heróis e bandidos – a sabedoria do herói popular, é todo um universo ideológico de reflexões sobre a natureza e a sociedade vivida. Mediando ideologicamente esse universo, o código simbólico, a mensagem mais presente à reflexão do homem sertanejo é a mensagem cristã. É essa a mensagem decodificada por Antônio Conselheiro, pelo beato José Lourenço, que transformaram numa concepção prática, própria da condição de vida cristã (...).*⁷⁷

Saindo do espaço rural e buscando monografias que realizaram análises mais contemporâneas sobre as disputas pela hegemonia no interior do campo católico, destaco os trabalhos de três autores: John Burdick – Procurando Deus no Brasil –, Michael Löwy – A guerra dos deuses – e Reginaldo Prandi – Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático.⁷⁸ Os três autores depararam-se com o projeto da Igreja Católica Progressista lutando pela hegemonia no campo católico. O termo Igreja Progressista é genericamente utilizado para enquadrar os adeptos da Teologia da Libertação, as

⁷⁵ Oliveira, Pedro A. R. de. *Religião e dominação de classe...*, p. 121.

⁷⁶ *Id.*, ps. 263-266. É importante ressaltar que Pedro Ribeiro A. de Oliveira apóia-se na teoria da fratura do bloco histórico desenvolvida por Gramsci para elaboração de sua tese.

⁷⁷ Barros, Luitgarde O. C. *Op. cit.*, p. 143.

⁷⁸ Burdick, John. *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998; Löwy, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO; Rio de Janeiro: LPP, 2000. Prandi, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Editora da USP, Fapesp, 1997.

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as pastorais de intervenção social, em suma todos os católicos defensores da “opção preferencial da Igreja pelos pobres”.⁷⁹

Burdick analisa, recorrendo à noção de arena religiosa, o recuo do “catolicismo progressista” enquanto que os pentecostais e umbandistas se expandem numa localidade da Baixada Fluminense. O brasilianista aponta os paradoxos enfrentados pelas CEBs, quer dizer, os católicos da libertação representam uma minoria numérica na arena religiosa brasileira, entretanto “têm-se feito sentir no Brasil ao nível dos movimentos coletivos em prol da mudança social”.⁸⁰ As questões levantadas por Burdick referem-se ao fato de que as concepções e práticas da Teologia da Libertação compreendidas de forma diferenciada pelos fiéis católicos.

Destacando as dificuldades do discurso progressista em ser reproduzido pela comunidade estudada, Burdick mostra que as táticas e métodos dos católicos da libertação são inadequados ao universo simbólico da maioria dos membros da comunidade, por isso choca-se com a percepção da mensagem religiosa dos mesmos.⁸¹ Diante da inadequação de sua visão religiosa, as CEBs perdem a hegemonia na arena religiosa e, conseqüentemente, as práticas e concepções do cristianismo pentecostal e dos cultos afro-brasileiros ganham mais adeptos.

Prandi apresenta a ascensão da Renovação Carismática Católica (RCC) no Brasil se sobrepondo à Teologia da Libertação. Sua pesquisa engloba a área metropolitana de São Paulo, algumas cidades do interior e do litoral paulista, além de outras importantes capitais do Brasil e mostra como a RCC cresce no que ele denomina de mercado religioso. A Renovação Carismática tem sua origem nos Estados Unidos da América, no ano de 1967, quando um grupo de leigos católicos, que tinham contato com grupos de protestantes pentecostais, participavam de um retiro espiritual. Durante esse retiro, seus participantes afirmam que ocorreu um novo Pentecostes⁸², isto é uma manifestação do Espírito Santo que lhes concedeu

⁷⁹ O princípio da “opção preferencial pelos pobres” tornou-se bandeira dos “católicos progressistas” a partir das conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em 1979 em Puebla no México. Ler *Documento de Puebla*, Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Puebla, 1979, p.1132. Mais detalhes sobre a história e as características das CEBs e da Teologia da Libertação ler Boff, Clodovis. *As comunidades de base em questão*. São Paulo, Paulinas, 1997 e Gotay, Samuel Silva. *Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970*. In Gutierrez, Gustavo [et al.]. *História da teologia na América Latina*. São Paulo. Edições Paulinas, 1981.

⁸⁰ Burdick, J. *Op. cit.*, p. 14.

⁸¹ *Id.*, ps. 144-159.

⁸² Segundo a tradição cristã o Dia de Pentecostes é o quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus. Nesse dia Ele envia o Espírito Santo sobre seus apóstolos que recebem dons e saem anunciado a mensagem cristã.

dons (falar em línguas estranhas, profecia, cura, etc.). Esse movimento chegou ao Brasil no ano de 1972.⁸³

Prandi enumera alguns fatores responsáveis pelo esvaziamento das CEBs: o confronto com a estrutura hierárquica e conservadora da Igreja Católica; o refluxo geral dos movimentos sociais de caráter socialista; a “crise” causada pela evasão de fiéis da Igreja Católica; o distanciamento entre os líderes das pastorais populares e a base de fiéis; a dificuldade de organização nacional; o discurso radical e maniqueísta diante da burguesia.⁸⁴

Teologia da Libertação e RCC possuem concepção e práticas religiosas que se opõem, portanto, ao realizar trabalho de campo em comunidades historicamente hegemônicas pelo catolicismo da libertação, Prandi comprova o desenvolvimento da RCC, expandindo-se e ganhando novos adeptos, apesar de enfrentar a posição e preconceito das CEBs. O autor identifica uma certa multiplicidade de relações entre os grupos de oração carismáticos e os círculos bíblicos do catolicismo da libertação: em alguns casos os grupos de oração crescem enquanto agrupações paralelas, em outros sofrem forte oposição dos padres progressistas e ainda há casos em que os dois grupos ensaiam aproximações.

Löwy estuda as tensões políticas entre as idéias conservadoras e progressistas no interior da Igreja Católica Latino-americana, afirma que há uma luta de classe no interior da Igreja Católica e identifica quatro tendências no seio da Igreja da América Latina: uma minoria fundamentalista de extrema direita, como por exemplo o grupo “Tradição, Família e Propriedade”; uma grande corrente conservadora e tradicionalista que se opõe a Teologia da Libertação; uma corrente reformista e moderada defensora dos direitos humanos e de ações sociais e, por último, uma minoria radical simpatizante da Teologia da Libertação.⁸⁵

A identificação desses quatro grupos que disputam a hegemonia na Igreja Católica, corrobora com a tese de Löwy da heterogeneidade e especificidade no campo católico. Nesse sentido, o autor argumenta, escorado na sociologia da religião de Max Weber, que o cristianismo da libertação é fruto, principalmente,

*da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo – a “finidade negativa” – e especialmente [da] tradição francesa e europeia do socialismo cristão. (...) [Portanto] é basicamente a criação de uma nova cultura religiosa, que expressa as condições específicas da América Latina: capitalismo dependente, pobreza em massa, violência institucionalizada, religiosidade popular.*⁸⁶

⁸³ Prandi, R. *Op. cit.*, ps. 32-34.

⁸⁴ *Id.*, ps. 102-103.

⁸⁵ Löwy, M. *Op. cit.*, p. 66.

⁸⁶ *Id.*, ps. 53-55.

A importância desses três trabalhos reside na abordagem de temáticas contemporâneas sobre os conflitos no interior do catolicismo e do catolicismo no campo religioso mais amplo, além disso, percebem a interação do campo religioso com a totalidade da vida social na qual encontra-se inserido, seja uma localidade da Baixada Fluminense, o Estado de São Paulo ou o Continente Latino-Americano. Todavia, se fazem necessárias algumas considerações. O trabalho de Burdick prende-se muito aos aspectos micro-sociológicos do fenômeno religioso, por isso não debruça sobre as questões macro-estruturais que influenciam na vida cotidiana. Tal perspectiva pode produzir algumas naturalizações do dia-a-dia dos fiéis, como se não existissem projetos de sociedade e interesses mais gerais em disputa. Por sua vez, Michael Löwy ocupa-se de questões mais gerais, deixando em segundo plano os aspectos cotidianos da experiência religiosa. Basicamente, sua pesquisa centra-se nas discussões de “cúpula”, isto é, nos conflitos teológicos e políticos entre os membros da hierarquia católica – padres, freis, freiras, bispos e diáconos.

Diante dessas críticas o trabalho de Reginaldo Prandi parece-me mais completo, ou seja, o autor conseguiu articular as questões macro-estruturais com a pesquisa de campo. Conseguiu mostrar em seu estudo como os grandes embates teológicos e políticos influenciam, ou em outras palavras, se configuraram em experiências vividas no cotidiano das comunidades católicas. Simultaneamente, mostra como o dinamismo da vida social influencia e altera as estruturas da sociedade.

De maneira geral, os trabalhos aqui apresentados (Barros, Burdick, Löwy, Novaes, Prandi e Oliveira) mostram que os sujeitos sociais atuantes no interior da instância religiosa, em especial no campo católico, constroem tendências ideológicas (sistema de concepções, valores e motivações) que ora se confrontam, às vezes se interpenetram ou se mesclam originando outros sistemas.

Em minha pesquisa, além de conflitos similares aos indicados pelos autores citados, observei práticas, ritos, mitos e concepções do catolicismo popular no espaço urbano. Portanto, se faz necessário uma análise mais profunda do significado e do papel desse universo simbólico na heterogeneidade urbana. É fundamental uma melhor compreensão do lugar das mulheres e homens que constroem e disputam o sistema simbólico católico. Tal compreensão é possível a partir de um estudo etnográfico com o recorte histórico amplo visando apreender a dinâmica da luta pela hegemonia. Sendo assim o objetivo da presente dissertação é analisar os conflitos internos; as disputas entre os diferentes grupos que lutam

pela hegemonia no interior de uma comunidade católica. O caso estudado é a Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, localizada no bairro de São Pedro da cidade de Teresópolis.

Sendo assim, nos dois próximos capítulos pretendo e analisar discutir as tensões existentes no seio da Paróquia de São Pedro. Primeiro os conflitos entre “*entre teologia (concepção de mundo da hierarquia da Igreja), e as formas materializantes de crenças, típicas das concepções de mundo dos seguidores das camadas sociais mais pobres – catolicismo popular*”.⁸⁷ E posteriormente as disputas entre os adeptos da Teologia da Libertação e os da RCC.

⁸⁷ Barros, Luitgarde O. C. Canudos na perspectiva científica. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Rio de Janeiro, 159 (398): 319-329, jan./mar. 1998, p. 326. Ver também Gramsci, A. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968, p. 185.

2 A SINGULARIDADE DO CATOLICISMO POPULAR NA PARÓQUIA DE SÃO PEDRO DE VIDIGUEIRAS

Os crentes sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las.

Émile Durkeim

A Paróquia de São Pedro de Vidigueiras compreende os seguintes bairros da periferia urbana do município de Teresópolis: São Pedro (Igreja Matriz de São Pedro), Morro do Rosário (Capela de Nossa Senhora do Rosário), Pimentel (Capela de São José Operário) e Morro do Perpétuo (embora não haja capela o nome do bairro refere-se a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro)⁸⁸. O Bairro de São Pedro é formado por um pequeno núcleo urbanizado, aonde se concentra um pequeno comércio e residem pessoas que podem ser consideradas de renda média; por três áreas favelizadas: Morro do Tiro, Morro dos Funcionários e Ladeira de São Pedro; e pela localidade denominada de Casas Populares, habitada tanto pelos estratos sociais mais pauperizados quanto pelas camadas médias.

O bairro ainda conta com: seis estabelecimentos públicos de ensino, um colégio estadual (Colégio Estadual Presidente Arthur Bernardes), um CIEP e quatro escolas municipais (Centro Educacional Roger Marlhades, Centro Educacional Rose Dalmázio, Escola Municipal Castelo Branco e Escola Municipal Delkis Morgado); três creches, sem contar as privadas; um centro de saúde (o SEMSA); nele esta a sede do Tiro de Guerra e do SESC da cidade. Possui 33 indústrias o equivalente a 11,45% do total do município, o que o classifica como o segundo bairro em unidades industriais, perdendo apenas para o bairro Várzea (27,08%)⁸⁹. A arena religiosa do bairro é composta por, além da Igreja Matriz de São Pedro, um Templo das Testemunhas de Jeová, inúmeras outras igrejas de protestantes. Entre protestantes históricos destacam-se os batistas e metodistas, entre pentecostais a Assembléia

⁸⁸ Os morros do Rosário e do Perpétuo são vizinhos e entre os dois foi erguido um cruzeiro por freis capuchinhos, que desejavam construir Igrejas em devoção a Virgem Maria, uma para N. S. do Rosário e outra para N. S. do Perpétuo Socorro.

⁸⁹ Ferreira, Antonia Maria Martins (coordenação), *Projeto Teresópolis: estudo ambiental como subsídio à metodologia para o ordenamento territorial através de análise de caso: município de Teresópolis – RJ, Rio de Janeiro, UERJ/Faculdade de Geologia, 1999, p. 162.*

de Deus e entre os neopentecostais a Deus é Amor⁹⁰, além de outras denominações menos conhecidas. Essas últimas concentram-se principalmente nas áreas de favelas.

Rosário, Pimentel e Perpétuo são três das maiores favelas de Teresópolis. O processo de favelização é um dos principais problemas enfrentados pelos teresopolitanos, pois

*enquanto o município aumentou em apenas 3,6% sua população entre 1991 e 1996,(...) áreas que constituem setores de aglomerados de construção subnormais (favelas), aumentaram em 86,13% o número de domicílios construídos nesse período.*⁹¹

E, segundo dados mais atualizados, a cidade é a segunda do Estado do Rio de Janeiro em favelização, pois 24% de sua população, mais de 33 mil habitantes, vivem em favelas.⁹²

Esses dados nos fornecem um quadro sobre o perfil sócio-econômico dos fiéis católicos da Paróquia de São Pedro. Realidade perceptível durante o trabalho de campo⁹³ e em outros relatos:

*Encontrei uma capela pobre e um bairro de operários e de pessoas simples, humildes... Mas de acolhida divina. (...) Todos os membros de movimentos da Igreja ligados à capela de São Pedro, Bairros do Rosário e Meudon estavam presentes quando foi (sic) apresentado pela primeira vez pelo Vigário Pe. Sérgio.*⁹⁴

Portanto, pode-se considerar a maioria dos fiéis católicos da Paróquia de São Pedro como oriunda das classes oprimidas, tal qual a definição do primeiro capítulo. Diante desse contexto social é válida a argumentação de que o perfil sócio-econômico dos sujeitos sociais construtores do sistema simbólico e das práticas religiosas da comunidade original enquadra-se no perfil daqueles que constroem as crenças consideradas populares. Por isso, é possível afirmar que a comunidade constitui uma das manifestações do catolicismo popular em periferia urbana.⁹⁵

Os adeptos do catolicismo constituem um grupo social importante na história e na vida cotidiana do bairro, que influencia e é influenciado pelo processo de formação do mesmo. Os fiéis possuem uma história própria, conflitos internos específicos, construíram mitos e rituais, desenvolveram práticas e concepções religiosas que marcam a vida de todos da localidade.

⁹⁰ Sobre a classificação das denominações protestantes ler Prandi, Reginaldo. *Op. cit.*, ps. 16-18.

⁹¹ Ferreira, Antonia Maria Martins. *Op. cit.*, p. 143.

⁹² Dados do Instituto de Estudos de Trabalho e Sociedade (Iets), com base no Atlas de Desenvolvimento Humano/Censo 2000, divulgados pelo jornal *O Globo*, 1 de fevereiro de 2004.

⁹³ Não foi possível a realização de uma pesquisa para precisar o perfil sócio-econômico da comunidade católica, mas a partir da condição sócio-econômica da maioria dos informantes e dos dados apresentados é possível fazer algumas generalizações.

⁹⁴ Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, folhas 4 e 5.

⁹⁵ Silva, Selmo Nascimento. “*Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja*”: um estudo sobre a Comunidade Católica de São Pedro de Teresópolis. Orientadora: Prof^a. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros. Rio de Janeiro, UERJ/IFCH, 2000, p. 47

Para o entendimento das relações sociais estabelecidas na Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, desenvolvi a pesquisa etnográfica a partir do trabalho de campo, fazendo observação participante em vários grupos da comunidade: na Pastoral de Catequese, nas equipes de Liturgia; nos grupos *Adonai* (formado por jovens), *Obra Nova* (formado por adolescentes) e *Ceifeiros do Senhor* (Grupo de Oração da Renovação Carismática Católica); além de observar as Missas Dominicais, as Adorações ao Santíssimo Sacramento, a Festa do Padroeiro e demais festividades. Durante o trabalho de campo faço entrevistas abertas com os líderes e membros da comunidade.

Comecei o trabalho de campo em agosto de 2002 e encerrei em outubro de 2003. Também utilizo o material coletado para a pesquisa monográfica da graduação, em trabalho de campo realizado entre o primeiro semestre de 1998 e o primeiro semestre de 2000, reinterpretado-os e incorporando outros dados que, por imaturidade intelectual, não aproveitei na monografia de graduação.

Para a construção desse capítulo os principais informantes foram:

- Rômulo⁹⁶: funcionário público municipal de 30 anos, recém formado em Licenciatura em Letras. Sua família é uma das mais antigas da comunidade, pois seus avós maternos estão entre aqueles que denomino “pais fundadores” porque participaram do primeiro grupo de devotos de São Pedro. Na sua juventude participou do grupo jovem da comunidade: o MAC (Mais Amor por Cristo), dedicou-se à catequese de jovens e à catequese de crisma. É conhecido na comunidade por seus dotes artísticos e seu carisma. Busca polemizar e fazer, segundo suas próprias palavras, “críticas construtivas”.
- Dona Rosa: mãe de Valdo, dona de casa, analfabeta, tem 62 anos, viúva (seu marido era carpinteiro). É rezadeira e orgulha-se de ter sido nascida e criada no bairro. Com seu jeito extrovertido, não se cansa de falar das histórias de como a comunidade foi fundada, dando sempre muita ênfase no trabalho de seu pai. Frequentou o Grupo de Oração carismático, mas hoje não participa dos grupos da Igreja. Faz muitas críticas à atuação dos padres e às mudanças na comunidade.
- Reginaldo: operário de fábrica de 35 anos. Sua família também está incluída entre “os pais fundadores”: os avós paternos e maternos faziam parte do grupo original e hoje seus pais são figuras importantes. Participou ativamente do MAC, onde conheceu sua esposa, e suas últimas atividades na comunidade foram na liturgia e na ordenação da festa de São Pedro.

⁹⁶ Como alguns informantes não permitiram que eu revelasse seus nomes, optei por utilizar nomes fictícios, mantendo apenas os nomes registrados no Livro de Tombo.

Tem uma fala tranqüila, por isso, sempre convidado a fazer leituras e narrações nas peças de teatro, mas hoje não desenvolve nenhuma atividade regular na comunidade.

➤ Rivaldo: irmão de Reginaldo, é auxiliar de administração, casado e tem 37 anos. Participou do MAC e das equipes de liturgia, assim como sua esposa. É conhecido na comunidade por sua sensibilidade para compor canções religiosas. Tem um jeito simpático e cativante. Encontra-se afastado de atividades regulares na Igreja.

➤ Dona Margarida: casada com Seu Lucas e mãe de Reginaldo e Rivaldo. Dona de casa de 57 anos, completou o antigo primeiro grau e é Ministra da Eucaristia há 21 anos. É reconhecida pelos anos de dedicação à comunidade. Com um fala macia e sorriso dos lábios falou-me, num tom saudosista, dos “bons tempos dos meus pais”.

➤ Seu Lucas: pedreiro autônomo de 60 anos. Gosta de conversar sobre o tempo que ajudava seu pai na festa de São Pedro, onde conheceu Dona Margarida. Orgulha-se do fato dos filhos, cinco no total (os dois citados mais três), terem completado o antigo segundo grau, pois ele não completou o primário. Atualmente não desenvolve nenhuma atividade na comunidade. Faz críticas as administrações dos padres e as mudanças na comunidade.

➤ Seu Marcos: é marceneiro, casado, pai de dois filhos, não completos o primeiro grau e tem 48 anos. Seu pai mudou para o então Bairro de Vidigueiras nos anos 50, passou atuar na recente comunidade de São Pedro, unido-se aos “pais fundadores”. Seu Marcos, sempre brincalhão, diz sentir saudades do tempo que a festa de São Pedro “era grandiosa”. É o responsável pelo sistema de som da Igreja. Busca ter independência em relação à hierarquia da Igreja.

➤ Dona Maria: costureira aposentada de 69 anos, casada há 50 anos com um pedreiro, semianalfabeta e avó de cinco netos. Era uma criança quando seus pais com outros devotos iniciaram o culto ao São Pedro, mas ela lembra detalhes daqueles dias e dos anos que se seguiram. Desde sua juventude participa do Apostolado da Oração. Seu jeito doce cativa as pessoas, por isso recebe elogios dos demais membros da comunidade, sejam jovens ou antigos.

Essas rápidas considerações sobre os informantes principais, possibilitam o entendimento do lugar de que eles estão falando, além de auxiliar na identificação do perfil sócio-econômico e da comunidade em geral: é formada pelas frações mais pobres da classe dominada.

Feito esses esclarecimentos e partindo do princípio de que as relações sociais que os homens estabelecem entre si são o produto de um processo histórico, torna-se necessária a análise desse processo para o entendimento dos fenômenos sociais. Assim o ponto de partida

do estudo do catolicismo popular da Paróquia de São Pedro é o entendimento do processo histórico que o constituiu enquanto tal. Isto significa compreender a história de formação do catolicismo na cidade e especialmente no bairro, objetivando identificar os agentes sociais que protagonizaram o processo de formação, assim como a estrutura do universo simbólico sob o qual esses agentes estabeleceram suas relações sociais e os aspectos que singularizam as crenças populares na localidade.

1. A história concisa da formação catolicismo popular do Bairro de Vidigueiras

Um grupo de seminaristas carmelitas, coordenados pelo Pe. Fr. Paulo Gollarte e pelo Pe. Fr. Domingos Fragoso, consideram que a história da cidade inicia-se, definitivamente, com a chegada do inglês George March à região da Serra dos Órgãos em 1818: “Podemos dizer, com toda certeza, que foi G. March o descobridor, o desbravador e o fundador de Teresópolis”.⁹⁷ Por isso concluem que o catolicismo teresopolitano tem suas origens no período do Império, na segunda fase do catolicismo brasileiro.⁹⁸ Esse período do catolicismo é marcado pela herança das concepções e práticas sociais do catolicismo colonial, isto é, organização das irmandades religiosas, realização de romarias, culto aos santos, promessas, procissões e festas.⁹⁹ E tais concepções e práticas são características do *catolicismo popular*.¹⁰⁰

É importante destacar que fazer referência à religião católica na história da sociedade brasileira é apreender parte significativa da nossa vida social, pois

*mais que uma instituição voltada exclusivamente para o religioso, a Igreja Católica desempenha as funções de registro civil, de escola, de centro de serviço social, de organização das festas cívicas e populares, do lazer e de instituição reguladora da família. A Igreja fornece o quadro social onde se dá a vida coletiva. O reconhecimento social da vida individual se faz por meio de rituais religiosos como o batismo, o casamento e os funerais.*¹⁰¹

⁹⁷ Gollarte, Pe. Fr. P. & Fragoso, Pe. Fr. D. (orientadores e coordenadores). *Teresópolis: dimensões de uma jóia*. Teresópolis, edição do Laions Clube de Teresópolis, 1966, p. 65.

⁹⁸ *Id.*, p. 305. A periodização do catolicismo utilizada na monografia citada tem por base a obra do Pe. Júlio Maria. *A igreja e a república*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1981, p. 9.

⁹⁹ Abreu, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 7 (14): 183-203, 1994, ps. 183-4.

¹⁰⁰ Azzi, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 95-170, mar. 1976, ps. 110 e 111. Ler também do mesmo autor *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, Vozes, 1978, e Brandão, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

¹⁰¹ Oliveira, Pedro A. R. de. *Op. cit.*, p. 141.

Nesse sentido, o estudo das crenças religiosas abre caminhos para o entendimento do universo simbólico cultural dos grupos sociais, pois a religião influencia e exerce influência sobre os sistemas culturais. Disso resulta, fazer referência ao catolicismo popular significa abordar também o tema da cultura popular.¹⁰²

Sobre a questão da cultura popular no Brasil Renato Ortiz, analisando trabalhos sobre os cultos afro-brasileiros e as manifestações folclóricas do Brasil e articulando-os com as teorias clássicas de Gramsci, Lévi-Strauss, Halbwachs, Goffman, entre outros, conclui que a

*cultura popular é heterogênea, as diferentes manifestações folclóricas – reisados, congados, folias de reis – não partilham um mesmo traço comum, tampouco se inserem no interior de um sistema único. Gramsci tem razão ao considerá-la como fragmentada, na realidade ela se assemelha ao estado que Lévi-Strauss denominou de ‘pensamento selvagem’, isto é, se compõe de pedaços heteróclitos de uma herança tradicional. A cultura popular é plural, e seria talvez mais adequado falarmos de culturas populares.*¹⁰³

Ortiz enfatiza o papel da memória coletiva na construção da cultura popular. Utiliza o conceito de memória coletiva de Halbwachs para concluir que um sistema de significados se mantém vivo nos grupos sociais pelo processo de socialização, ou seja, pelas tradições e valores que são transmitidos de geração a geração, sendo sempre lembrados nos rituais, festas, celebrações, comemorações e, sobretudo, no dia-a-dia da comunidade, existindo “*enquanto vivência, isto é, enquanto prática que se manifesta no cotidiano das pessoas*”¹⁰⁴.

Portanto, apesar de sua heterogeneidade, característica da cultura popular, o catolicismo popular não deve ser considerado como “*epiderme, de fundo emocional*”¹⁰⁵ ou “*uma religiosidade de superfície*”¹⁰⁶ despreocupada com a doutrina religiosa. Pois, como destaquei no capítulo, os sistemas religiosos constituem mecanismos fundamentais na construção da identidade e da memória coletivas. E Alba Zaluar argumenta que o universo simbólico da religiosidade católica popular, enquanto um sistema de crenças e rituais, expressa “*o código moral que rege as relações dos homens entre si*”.¹⁰⁷ Assim, o catolicismo popular constitui um sistema religioso com características próprias,

diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferentes. Por isso ele não deve necessariamente ser encarado como desvio em relação ao Catolicismo oficial. Constitui um diferente sistema de tradução

¹⁰² Cesar, Waldo. . O que é “popular” no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 5-18, mar. 1976.

¹⁰³ Ortiz, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 134.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 133.

¹⁰⁵ Montenegro, João Alfredo de S. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1972, p. 41.

¹⁰⁶ Holanda, Sérgio B. de. *Raízes do Brasil*. 26ª. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 150.

¹⁰⁷ Zaluar, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983, p. 117.

*do Cristianismo dentro de condições concretas da vida humana. Sua linguagem se embasa no pensamento selvagem e sua gramática segue os mecanismos lógicos do inconsciente.*¹⁰⁸

Portanto, o catolicismo que chegou à Serra dos Órgãos encontrava-se impregnado pelo sistema lingüístico religioso das crenças populares. Os relatos das manifestações cultos católicos confirmam essa afirmativa: a construção das primeiras capelas foi iniciativa dos leigos¹⁰⁹, havia a realização da Festa do Orago¹¹⁰, as práticas religiosas eram contínuas mesmo sem a presença de um membro da hierarquia católica¹¹¹. Os aspectos festivos e independentes dos leigos teresopolitanos constituem pistas que possibilitam identificar características do *catolicismo popular* desenvolvido na região.

A história da religião católica nessa cidade pode ser dividida em três períodos: o primeiro tem como marco o ano de 1855, quando foi sagrada a primeira Igreja Matriz: a Igreja de Santo Antônio. Nesse mesmo ano, a Fazenda March se torna a Freguesia de Santo Antônio do Paquequer, subordinada ao Distrito de Magé.¹¹² A vida social da Freguesia concentrava-se no Bairro do Alto, onde a Igreja Matriz foi construída.

O segundo é marcado pela organização da Paróquia de Santa Teresa de Ávila, que se inicia com a construção da capela na década de 1920 até sua sagração em 1941. Esta Igreja é fundada num período de “modernização” da cidade, que deve sua emancipação política em 1891, tornando-se o Município de Teresópolis, em homenagem a Imperatriz Teresa Cristina.¹¹³ Inicia-se a urbanização do bairro da Várzea para ser transformado no novo centro da cidade, local da construção dessa nova Igreja Matriz que é uma referência ao nome da cidade (Santa Teresa). A Companhia de Estrada de Ferro, fundada em 1908, é reformada em 1923, ligando diretamente a cidade com a Estrada de Ferro da Leopoldina.¹¹⁴

A construção da Capela de São Pedro, localizada no bairro inicialmente denominado Bairro de Vidigueiras, representa a terceira fase da expansão do catolicismo em Teresópolis: ocupação das áreas da periferia urbana. O crescimento dessa área periférica inicia-se na década de 1940, com a implantação de fábricas de pequeno porte no bairro: duas de bijuterias

¹⁰⁸ Boff, Leonardo. *Catolicismo popular: que é catolicismo?* *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 95-170, mar. 1976, p. 50.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 305.

¹¹⁰ *Almanaque Laemert*, 1856, *apud* Gollarte, Pe. Fr. P. & Fragoso, Pe. Fr. D. *Op. cit.*, p. 74.

¹¹¹ Gollarte, Pe. Fr. P. & Fragoso, Pe. Fr. D. *Op. cit.*, p. 306.

¹¹² Ler Ferrez, Gilberto. *Colonização de Teresópolis: a sombra do Dedo de Deus (1700-1900)*; da Fazenda March a Teresópolis. Rio de Janeiro, Publicações do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n° 24, 1970, ps. 91-92, e Lamengo, Alberto R. *O homem e a serra*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Edição da Divisão Cultural (IBGE – Conselho Nacional de Geografia), 1963, p. 200.

¹¹³ Gollarte, Pe. Fr. P. & Fragoso, Pe. Fr. D. *Op. cit.*, p. 201.

¹¹⁴ *Id.*, ps. 98 e 99.

Fibre e Espabra, duas de alimentos Biscoito Dedo de Deus e de macarrões Joice. As décadas seguintes são marcadas por grandes transformações sócio-econômicas: crescimento demográfico, industrialização, êxodo rural, expansão urbana e modernização agrícola.¹¹⁵ A cidade de Teresópolis sofre os efeitos dessa nova dinâmica sócio-econômica: entre 1940 e 1965 a população teresopolitana dobrou, passando de 30 mil para 60 mil habitantes.

Os membros da comunidade católica de Vidigueiras iniciaram o culto ao São Pedro na década de 1940. Segundos os informantes, o culto ao santo foi introduzido por devotos oriundos das cidades de Campos e São Pedro d'Aldeia, somados a imigrantes espanhóis. Os carmelitas escrevem o seguinte relato sobre o início da devoção ao santo: “*os homens do bairro de Vidigueiras levaram sobre os ombros a grande cruz, desde o Alto até o local onde foi erguido o cruzeiro e mais tarde à igreja daquele bairro*”.¹¹⁶ E no Livro de Tombo encontra-se o seguinte registro sobre a origem da comunidade:

*No ano de 1944, os Senhores Gentil Garcia e Frederico Ramos realizaram, pela primeira vez, no bairro de São Pedro, antigo bairro das Vidigueiras, a fogueira de São Pedro; com brincadeiras, bailes ao ar livre e uma barraca de comestíveis construída pelo Sr. Antônio Siqueira. Com o término desta pequena festa foi elegido (eleito) um festeiro para o ano seguinte a fim de homenagear o grande Apóstolo Pedro. Esta idéia de festeiro se dá até o momento presente. Em 1946 a devoção ao glorioso São Pedro estava solidificada, por isso se realizou a primeira e única na cidade, a procissão de São Pedro. Esta se tornou tradição, tanto no bairro como na cidade. Com o evento desta, a população se dispôs (sic) a comprar um terreno para se construir a Igreja local sob a proteção do Glorioso São Pedro. (...) Gentil Garcia, Antônio Menezes, conhecido por bico docê (sic), e outros iniciaram multirão (sic) com o objetivo de preparar o grande platô onde se construiria a nova capela. Este trabalho se realizou nas horas de folga do pessoal: parte da tarde, sábados, domingos e feriados. Em 1950 teve início o alicerce da Igreja. (...) Segundo consta que a Igreja de São Pedro teve sua inauguração na missa celebrada por Dom Manuel Pedro da Cunha Cintra no dia 29 de julho de 1953.*¹¹⁷

A partir de então, no dia de São Pedro, 29 de junho, tornou-se tradicional na comunidade organização da festa de rua e a procissão pelas ruas do bairro. Segundo o depoimento dos antigos moradores, esta era a maior festa religiosa da região (região refere-se à diocese de Petrópolis: Teresópolis, Magé e outros municípios da Baixada Fluminense). Os moradores explicam a grandiosidade da festa com o argumento: “*São Pedro gostava de festa*”. A fama da festa fez com que o bairro passasse a ser conhecido como bairro de São

¹¹⁵ Sobre essas transformações na sociedade brasileira veja Santos, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia*. São Paulo, Hucitec, 1997, ps. 37-44, e Santos, Milton & Silveira, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 3ª. ed. Rio de Janeiro, Record, 2001, principalmente as páginas 199-216.

¹¹⁶ *Id.*, p. 316.

¹¹⁷ Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, folhas 8-10.

Pedro. Assim, pelo Decreto Lei nº 4/61 de 1961, o bairro Vidigueiras passa oficialmente a bairro São Pedro¹¹⁸.

Na formação da comunidade existe um episódio de grande importância para a identidade da comunidade: a narrativa mítica da pia batismal da Igreja Matriz. No livro de Tombo encontra-se a seguinte versão dessa narrativa:

A Igreja de São Pedro possui algo de histórico e incomum dentro de Teresópolis: É sua pia batismal. Esta é a história e tem sua história. É de pedra cavada e bem trabalhada. Possui duas partes: parte de cima onde batiza e a parte de baixo, seus pés, que é o apoio da parte de cima. Tudo indica que não é obra do Brasil, talvez portuguesa. Sr. Gentil Garcia conta que ele fazia parte de um grupo de caçadores e estavam caçando na Matas de São José da Boa Morte, distrito de Cachoeiras de Macacu, e lá encontraram as ruínas de uma Igreja que a tempo, sem saberem, fora abandonada. Seu telhado estava no chão coberto por mato, embaixo dele havia a pia batismal, dois sinos e um cruzeiro. Eram coisas antigas e de grande valor. O grupo de caçadores voltou para Vidigueiras e preparou uma expedição de 37 homens com intuito de buscar tais objetos. Aqueles que ficaram aguardaram o regresso da expedição. Esta saiu às 2 horas da madrugada e regressou às 18 horas e trinta minutos. A viagem dura, apenas, mais ou menos duas horas. Foram doze horas de trabalho árduo. O motivo da operação foram entusiasmo e muito aguardante. O local era longe e de difícil acesso, a pia era pesada e não muito fácil de transportar. Em suma tudo era difícil. Foram obrigados cortar madeira para que a parte superior da pia rolasse; a parte inferior foi amarrada em grossas varas que se apoiavam nos ombros dos homens. O terreno era pantanoso, e a cada passada se afundava até os joelhos. No final da operação muitas mãos estavam ensanguentadas (sic) e muitos ombros em carne viva e todos marcados pelas picadas dos mosquitos. Quando a expedição chegou em Vidigueiras foi acolhida com muitos vivas e um foguetório tamanho. Um senhor e uma senhora, Joaquim Lopes e Justa Siqueira, choraram porque foram batizados na dita pia.¹¹⁹

Os mitos e ritos constituem verdadeiras chaves de acesso ao universo simbólico dos fiéis seus construtores. Carlos Alberto Steil procura argumentar que os mitos são portadores da memória coletiva e do sistema simbólico, característicos dos grupos que os constroem:

As narrativas míticas, ou mesmo lendas populares, são recursos importantes dos quais os grupos sociais lançam mão para guardar a memória do passado e prescrever comportamentos. É por meio da narração repetida dos mitos e lendas que as novas gerações nos contextos de oralidade são introduzidas nos costumes e códigos do seu grupo e educadas para a sua sensibilidade dominante.¹²⁰

¹¹⁸ Rahal, A. Osiris. *Ruas de Teresópolis; seus bairros, prédios e monumentos* (significado histórico de suas denominações). Teresópolis, edição do Autor, 1983, p. 47.

¹¹⁹ Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, folhas 10-11. Os membros mais antigos da comunidade também contam essa história, mas com algumas pequenas diferenças. Ler uma das versões in Silva, Selmo N. *Op. cit.*, ps. 35-36.

¹²⁰ Steil, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In Valla, Victor Vicent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001, p. 30.

Por isso, a análise dessa narrativa permite o entendimento das visões de mundo orientadoras das práticas dos devotos de São Pedro. A comunidade foi fundada por homens e mulheres imbuídos das crenças religiosas, a tal ponto que mesmo em momentos de lazer a religião continua presente, ou mais que isso, o cristianismo norteia todas as ações dos fiéis. Assim o lazer de alguns se torna um momento de celebração para toda a comunidade de devotos.

A pia batismal configura-se num símbolo, num objeto sagrado carregado de significados: simboliza o sacrifício em nome da fé, *mãos ensangüentadas e ombros em carne viva*, a vitória de uma comunidade, *festa e foguetório*, e a identidade de um grupo, *choro e emoção*.

Geertz chama a atenção para a importância dos objetos sagrados e aponta para o papel das narrativas mitológicas e dos rituais religiosos na produção e reprodução dos sistemas de crenças:

*os significados só podem ser 'armazenados' através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem esta nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real.*¹²¹

Não se trata de uma consagração abstrata, mas sim de uma dimensão sagrada enraizada na vida concreta daqueles sujeitos sociais. O mito, o ritual e o objeto sagrado só fazem sentido porque se encontram vivos na experiência dos devotos, ou em outras palavras, a comunidade religiosa, com seus mitos, ritos e símbolos, é fruto da ação dos fiéis, não algo exterior. Por isso o catolicismo é parte essencial do cotidiano daqueles homens e mulheres e seus rituais, a festa do santo padroeiro, a procissão e os batizados, atualizam suas concepções e relembrando suas ações.

Se a década de 1940 marca o início da comunidade de São Pedro, a década de 1980 marca intensas transformações na vida dos fiéis devotos. Os primeiros anos de 1980 constituem um período de consolidação e do reconhecimento, por parte da hierarquia católica, de sua importância para o dinamismo do catolicismo nos bairros, até então, mais pobres e

¹²¹ Geertz, Clifford. *Op. cit.*, p. 144. Os grifos são meus.

populosos da cidade de Teresópolis. Entretanto, os episódios do final dos anos 80 significaram a desestruturação da comunidade.

No ano de 1981 chega à capela de São Pedro de Vidigueiras, sobre a administração da Paróquia de São Judas Tadeu, o Pe. Geraldo Tamiozzo de Alvarenga. Pude perceber a importância do Pe. Geraldo para a comunidade no dia em que fomos apresentados: por volta de 1995, quando eu era membro da Pastoral de Catequese e coordenador da Pastoral de Juventude de São Pedro, Dona Margarida me fez a seguinte pergunta: “*Você, já conheceu o padre que fundou essa igreja?*”. Alguns minutos mais tarde, entrou na sala da catequese em que eu me encontrava o Seu Marcos ao lado do Pe. Geraldo e disse: “*Esse é o padre que fundou essa igreja*”.

O carinho com que os membros mais antigos referem-se ao Pe. Geraldo pode ser atribuído ao crescimento da comunidade no período de seu exercício pastoral. No Livro de Tombo há o seguinte resumo, feito pelo Pe. Antonio Carlos Motta, de seu trabalho à frente da Comunidade de São Pedro:

Dotado de um zelo incansável, de uma generosidade sem medidas, dedicou-se êle [Pe. Geraldo] de corpo e alma ao cuidado do povo, à formação espiritual, ao desenvolvimento do espírito comunitário e também à construção e ampliação de Igrejas. O povo correspondeu ao seu trabalho (...). Assim, hoje, a Paróquia de São Pedro que em 1981 contava com apenas uma Missa de preceito por semana na única igreja então existente, hoje digo, pode contar com cinco ou seis missas de preceito cada semana, com uma obra bem adiantada na localidade de Meudon – Capela de Santa Rita em pleno funcionamento com o primeiro pavimento pronto; outra obra bem adiantada no Morro do Rosário – Capela do Rosário com sua estrutura e primeiro pavimento em fase de acabamento, mas já funcionando; onde era a Capela de São Pedro, recentemente demolida, surgiu um bom salão que vem servindo de Igreja e estão já as bases e início das paredes da futura Matriz, em dimensões muito mais amplas, capazes de acolherem a enorme população do Bairro de São Pedro. (...) Também a jovem comunidade do Pimentel, dedicada a São José, ainda sem Capela, mas já com reuniões semanais e duas Missas mensais, revela-se dinâmica e promissora. Encontrei a Paróquia em pleno funcionamento, com os diversos grupos atuando nos diversos setores com grande senso de responsabilidade e amor pela comunidade. Também a festa de São Pedro, realizada de 26 a 29 de junho, como a festa de Santa Rita do Meudon, realizada em Maio, ambas transcorreram num clima de ordem e contaram com a colaboração generosa dos Paroquianos.¹²²

A efervescência dos anos 80 não foi exclusividade da Igreja de São Pedro de Vidigueiras. Estudos identificam nesse período uma acessão dos movimentos comunitários dinamizados pelo catolicismo progressista. No contexto em questão os movimentos sociais urbanos (Movimento Custo de Vida, Movimento de Transporte Coletivo, Movimento de Luta

¹²² Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, folhas 14 e 15.

Contra o Desemprego, entre outros) tiveram lugar de destaque nas lutas sociais e no cenário religioso, pois as CEBs

*serviram de base para a criação de grupos de referência que cumprem a função de: motivar as pessoas à ação reivindicativa; acionar as redes sociais locais para fins organizativos; estimular a participação de todos nas decisões e nas etapas de luta; enfim, canalizar e processar dados e informações para a realimentação do grupo de interesse aí formado.*¹²³

Em Teresópolis a década de 80 ficou conhecida como a década dos movimentos católicos jovens. Na verdade, toda a Diocese de Petrópolis dedicou-se ao trabalho de organização e animação dos grupos de jovens católicos. O Bairro de São Pedro não fugiu à regra: o grupo de jovens MAC fez história na comunidade.

Alguns membros da comunidade lembram as atividades do MAC na comunidade:

O MAC participava de tudo, nós cuidávamos da liturgia com os cantos, muitos eram catequista, participávamos das novenas de Natal, das Vigílias Pascais. Nas festas de São Pedro organizávamos a quadrilha caipira ou americana e montávamos barraca de doce. Enfim, estávamos em todas as atividades importantes na vida da comunidade. (Rômulo).

O grupo jovem não vivia na em São Pedro, também ajudávamos nas festas do Rosário e de Santa Rita. Lá no Meudon, inclusive, eu cheguei a participar da organização de um grupo jovem: o Parábolas. Também participávamos do Festival de Música Vocacional. Eu mesmo fiz muitas músicas. (Reginaldo).

Não existe mais grupo jovem igual o MAC. Aqueles meninos estavam sempre trabalhando, ajuntando agente. A preocupação deles não era só entre eles; eles se preocupavam com toda a comunidade, com a festa, com a novena de Natal... Era diferente de hoje. (Dona Maria).

Poderia citar outros depoimentos mostrando de forma inequívoca a importância tanto do Pe. Geraldo quanto do grupo de jovens MAC. O esforço de ambos e de todos os membros da comunidade foi recompensado com a sagração da Capela em Igreja Matriz de São Pedro, no ano de 1986:

No exercício de nosso munus pastoral, para benefício dos fiéis de nossa Diocese, criamos por meio deste Decreto, em conformidade com o cânon 515 parágrafo 2, a nova Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, em Teresópolis. Esta Paróquia de São Pedro de Vidigueiras limita-se com as Paróquias de São Judas Tadeu, de Santo Antônio e de Santa Teresa, abrangendo seu território as seguintes localidades: São

¹²³ Doimo, Ana Maria. Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil. In: Sanchis, Pierre, *Catolicismo: cotidiano e movimento*. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: ISER, 1992, p. 282.

*Pedro, Rosário, Perpétuo, Pimentel, Tiro, Bom Retiro, Granja Primor, Jardim Meudon, Meudon, Dorvalino, Jacarandá e Vale da Revolta. Seu perímetro territorial pode ser assim descrito: tome-se por ponto de partida a confluência da Rua Tenente Luiz Meireles com a rua 1º de Maio, siga-se pela mesma Rua Tenente Luiz Meireles buscando as vertentes que separam os bairros do Bom Retiro e Tijuca; atravessando a estrada Federal BR 116, abrangendo as localidades do Meudon e Jacarandá até os limites com o município de Magé compreendendo a localidade conhecida por Vale da Revolta onde se inicia a divisa com a Paróquia de Santo Antônio a qual prossegue pela linha que separa os bairros de São Pedro e Araras (este pertence à Paróquia de Santo Antônio). Na colina dos Mirantes a Paróquia de São Pedro divide-se nas vertentes com a Paróquia de São Judas Tadeu e abrangendo o Morro de Tiro; seus limites seguem na direção da Rua Tenente Luiz Meireles até sua confluência com a Rua Jaguaribe.*¹²⁴

Hoje a capela de Santa Rita encontra-se emancipada da Paróquia de São Pedro, pois foi sagrada matriz em 1999, por este motivo não se aprofundou a pesquisa nessa comunidade.

O processo de transformação da Capela em Igreja Matriz significou várias alterações na dinâmica da comunidade. Muitas dessas alterações foram registradas no resumo feito pelo Pe. Antonio, transcrito em páginas anteriores. Entre as medidas tomadas pelo Pe. Geraldo, para transformar a Capela de São Pedro em Paróquia, destaco as seguintes: dedicou-se à formação de comunidades de fiéis no Rosário, Meudon e Pimentel, mudou a trajetória da procissão do santo padroeiro, *que no seu início contornava apenas a elevação onde foi erguido o templo, levando-a mais para dentro do bairro e demoliu a capela para a construção da nova sede paroquial.*

Essas medidas são criticadas por alguns dos antigos membros da comunidade:

A coisa mais errada que o Pe. Geraldo fez foi derrubar a capela. A capela foi agente que construiu, essa igreja aí não foi a gente que construiu. (Dona Margarida).

Duas coisas que eu acho que o Pe. Geraldo não devia ter feito: mudar a procissão, que passava a volta em torno do 'Morro de São Pedro', e derrubar a primeira capela. Eu acho muito erra mudar as coisas que os antigos fizeram. (Seu Lucas).

Nesses depoimentos percebe-se o caráter de independência dos leigos imbuídos pelas tradições populares em relação à hierarquia da Igreja: “Os padres vêm e vão, mas a comunidade fica” (Dona Rosa).¹²⁵ Se os fiéis não dependeram da hierarquia católica para iniciar a devoção ao santo padroeiro e a construção do templo, dificilmente se manteriam submissos às autoridades eclesiais.

¹²⁴ *Id.*, folhas 1 e 2.

¹²⁵ É interessante destacar que John Burdick registrou uma afirmação semelhante no seu trabalho: “‘Eles [os padres] mudaram antes, e mudarão de novo, mas eu sempre estarei aqui’” (Burdick. *Op. cit.*, p. 146).

O Pe. Geraldo tinha um projeto especial para a comunidade cujos detalhes me foram revelados durante entrevista:

Selmo: Quando eu apresentei minha monografia sobre a comunidade escrevi sobre o senhor e uma professora da banca [Prof^a. Dr^a. Clara Mafra] me perguntou se o senhor seguia as idéias da Teologia da Libertação...

Pe. Geraldo: Não. Eu sempre acreditei na possibilidade de desenvolver uma teologia de síntese, quer dizer, articular a ação social com a tradição católica. Eu nunca fui um seguidor da Teologia da Libertação, mas acho fundamental desenvolver trabalhos de assistência, não assistencialismo, assistência social.

Selmo: O senhor está se referindo ao ‘Centro Comunitário’?

Pe. Geraldo: Sim. Mas como você sabe desse projeto?

Selmo: Uma amiga, antiga catequista da comunidade me falou sobre o projeto.

Pe. Geraldo: Como ela ficou sabendo?

Selmo: Não perguntei. Mas o projeto existia?

Pe. Geraldo: Sim, claro. Eu e uns amigos, antigos fundadores da comunidade que até já morreram, tínhamos o sonho de comprar o terreno atrás da Igreja. Aquele morro ali. A idéia era construir um prédio com salas não só para as atividades da Igreja, mas também para a realização de cursos: datilografia, costura, artesanato, alfabetização, enfim, cursos que atendessem toda a comunidade. O bairro era, aliás, é muito pobre. Precisa de ações concretas para melhorar a vida das pessoas. A Igreja não pode ser apenas oração, alimento da alma, deve se preocupar também com o alimento do corpo. Mas não dar esmola, não era essa a idéia, queríamos dar assistência.

Os planos do Pe. Geraldo não se concretizaram, pois ele se afastou da igreja poucos meses depois da sagração da capela de São Pedro. A sagração data de 23 de fevereiro de 1986 e sua saída data do dia 11 de maio do mesmo ano. Depois de um período de transição, no dia quatro de agosto do mesmo ano, assume como novo pároco o Pe. Dermeval da Silva Brandão. Este novo pároco continua o projeto da construção de um novo templo, mas abandona a idéia do “centro comunitário”.

Se é verdade que o Pe. Geraldo e o grupo MAC foram fundamentais para o dinamismo da comunidade, eles também protagonizaram um episódio que marcou profundamente os fiéis: o Pe. Geraldo se apaixonou por uma jovem do MAC, que também trabalhava como secretária da igreja. Ao assumir o romance, o padre foi afastado de suas funções sacerdotais.¹²⁶ Dessa data em diante inicia-se uma nova fase da história da comunidade de São Pedro: sua consolidação enquanto Paróquia.

¹²⁶ Hoje o Pe. Geraldo vive com a esposa e filhos no município de Duque de Caxias e visita esporadicamente a comunidade de São Pedro. Numa dessas visitas, em 1995, eu o conheci e em 2001 tive a oportunidade de entrevistá-lo.

2. Desestruturação e luta pela reestruturação das tradições populares

Ao assumir a Paróquia de São Pedro, o Pe. Dermeval prioriza, entre outras coisas, a construção do novo templo da Igreja Matriz. Para tanto foi organizado, em agosto de 1988, o Conselho para Assuntos Econômicos e o Conselho Pastoral.¹²⁷ Esses conselhos eram formados por pessoas que não possuíam um vínculo direto com a história da comunidade, segundo os descendentes dos “pais fundadores da comunidade”:

O padre Dermeval chamou pra ajudar ele na construção da igreja um pessoal que não tem nada a ver com a gente (...) [cita o nome de pessoas que constam no livro de tomo como membros dos conselhos]. Se você perguntar a eles as mesmas coisas que você me perguntou [sobre a história da comunidade], eles não vão saber responder. Eu nasci e me criei nesse bairro, eles não. (Dona Rosa).

Quando o Pe. Dermeval entrou e colocou outros pra trabalhar na igreja muita gente desanimou. Porque achavam que estavam mudando tudo: a festa, a igreja. Eu não desisti porque a gente tá na igreja por causa de Deus, não por causa de padre. Os padres vem e vão. (Dona Maria).

Veja só se pode uma coisa dessa: o padre [Dermeval] me chama pra trabalha um homem que, além de não ter nascido no bairro, não fazia por onde roubar os pobres que iam lá no mercado dele vender as mercadorias. A mim ele nunca enganou. Quantas vez eu ia lá vender uns porcos e tirei a pedra que ele colocar na balança. Ele ficou rico roubando os pobres e o padre chamou ele. (Seu Lucas).

Muita gente que entrou depois que o Pe. Geraldo saiu, não sabia trabalhar direito. A festa foi ficando cada vez mais desorganizada. Não tinha mais a banda de música, as barracas viraram uma bagunça só, começou a ter briga, coisa que antes não se via. (Seu Marcos).

Para exercer a hegemonia em um grupo social é necessário que se construa uma nova cultura, isto é, uma nova concepção de mundo que esteja organicamente ligada a um novo conjunto de práticas sociais. Partindo da teoria de Gramsci de que são os *intelectuais* os principais responsáveis pela construção da hegemonia de um grupo social em uma determinada coletividade¹²⁸, pode-se afirmar que a substituição de um grupo de pessoas por outro a frente das decisões na comunidade de São Pedro é o primeiro passo na construção de um novo *sistema lingüístico*, ou seja, novas concepções e práticas no seu interior.

¹²⁷ *Id.*, folha 40.

¹²⁸ Conferir Gramsci, A. *Os intelectuais e a organização da cultura...*, ps. 11 e 10, e Portelli, H. *Gramsci e o bloco histórico...*, p. 86.

Paralelo a esse processo transformação do universo simbólico religioso, o bairro como um todo sofre um grande crescimento demográfico acompanhado pela favelização e pauperização de seus habitantes. Essa dinâmica cria uma nova realidade para a comunidade de São Pedro: o desenvolvimento de uma população muito mais heterogênea. Isso causou problemas durante as festas do santo padroeiro entre a segunda metade da década de 1980 e a primeira década de 1990.

A festa de São Pedro, assim como as demais festas de outros santos padroeiros da cidade, principalmente de Santo Antônio, Santa Teresa e Sagrado Coração de Jesus, tornou-se um momento de grande aglomeração das populações locais, com a presença muito maior de pessoas mais preocupadas com a diversão do que com a sagralidade da data. Assim, cenas de violência e de consumo de drogas passaram a fazer parte da festa:

Foi muito triste o que aconteceu com a festa há anos atrás: brigas, bebedeiras. Dizem até que numa dessas festas deve morte. Eu não sei, mas acho que o povo esqueceu como que era bonita a festa de São Pedro. (Reginaldo).

Eu nem gostava de passar pela festa de São Pedro. Era lá e na festa de Santo Antônio que se via aquela juventude se perdendo: bebendo e usando drogas. Adolescentes bebiam nessas festas. Realmente, eu nunca gostei dessas festas. (Paula, ex-catequista adepta da Teologia da Libertação).

A festa não tinha nada de religiosa. As pessoas bebiam e jogavam. Não faz parte da vontade de Deus que a Igreja tenha lucros explorando e estimulando o vício de outros. (Dona Noemi, Ministra da Eucaristia adepta da RCC).

O fenômeno de aglomeração de pessoas durante essas festas foi observado no trabalho de campo, principalmente no ano de 1998. Nessa data se pôde presenciar o alto consumo de álcool pelos adolescentes e um momento de tensão durante a festa de São Pedro, quando numa discussão um dos envolvidos sacou uma arma, mas sem maiores conseqüências.

Diante desses acontecimentos, presenciados e narrados, alguns dos antigos membros da comunidade afirmam que os problemas da festa do santo padroeiro são conseqüências da intervenção do clero nos ritos que eles e seus pais construíram:

Depois que mudaram tudo foi que essas coisas passaram a acontecer. Não adianta colocar pessoas que não têm conhecimento organizando as coisas. Minha mãe quando foi escolhida festeira de São Pedro [pessoa eleita que fica responsável pela organização da festa] era uma analfabeta, mas ela sabia das coisas, sabia como fazer uma festa bonita. (Dona Rosa).

Quando se esquece o que os antigos ensinavam dá nisso: é confusão, é bebedeira. Até a igreja não foi a gente que fez, ao contrário da capela. A capela foi a gente mesmo que construiu. (Seu Lucas).

Ainda sobre a construção do novo templo, há um dado importante sobre os recursos financeiros utilizados:

Um dos grandes problemas da Paróquia de São Pedro é o dinheiro que foi usado para a construção da igreja matriz, porque o dinheiro veio de fora, da Alemanha. Por isso, o povo tem dificuldades de se identificar como ele. (Rivaldo).

Essa informação dada pela ex-catequista se confirma pelos registros encontrados no Livro de Tombo:

Em reunião periódica com o pessoal da obra (operários e paroquianos colaboradores) temos planejado recorrer ao auxílio da instituição católica alemã ADVENIAT, a fim de receber reforços monetários que venham a ajudar, pelo menos em parte, na construção da nova sede paroquial.¹²⁹

Os pedidos de auxílio financeiro externo foram feitos duas vezes, de acordo com as informações contidas no Livro de Tombo¹³⁰, e foram igualmente atendidos. Com esse auxílio e com o projeto de urbanização do bairro, executado pela Prefeitura Municipal, ficaram prontas a nova sede da paróquia, 1991, e a praça da mesma, Praça Getúlio Vargas, reurbanizada em 1990.

Essas ações, promovidas por instituições externas ao grupo social que inicialmente construiu a comunidade de São Pedro, produziu um efeito de desorganização da mesma. Parte significativa dos seus membros, principalmente os descendentes dos “pais fundadores”, passa a se sentir deslocada no próprio espaço social que ajudou a construir, pois “quando o homem se defronta com um espaço que ele não ajudou a criar, cuja história desconhece, cuja memória lhe é estranha, esse lugar é a sede de uma vigorosa alienação”.¹³¹

O espaço, como afirmei no capítulo anterior, é dotado de significados, inclusive religiosos. No caso estudado a construção da primeira Capela de São Pedro, que pode ser entendida como um *monumento* de acordo com a definição de Le Goff: “o monumento tem como característica o ligar-se ao poder de perpetuar, voluntária ou involuntária, das

¹²⁹ Livro de Tombo da Matriz de São Pedro, folha 19.

¹³⁰ *Id.*, folha 36.

¹³¹ Santos, Milton. *O espaço do cidadão*. 4ª. ed. São Paulo, Nobel, 1998, p. 61.

*sociedades históricas (é um legado à memória coletiva)*¹³², marca o domínio dos devotos sobre o território. Por sua vez, sua destruição representou uma ruptura com os laços tradicionais até então constituídos.

As discussões sobre a festa e o novo templo não eram os únicos motivos de discordância na comunidade, pois a partir da segunda metade da década de 1980 surgem na cidade de Teresópolis duas ideologias católicas que geraram muitos conflitos: a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica (RCC). Ambas introduzidas na paróquia de São Pedro.

Na comunidade de São Pedro não foi organizada nenhuma Comunidade Eclesial de Base, pois em toda a Diocese de Petrópolis esse é um modelo de organização proibido. Portanto, as idéias do catolicismo progressista não se concretizaram nas paróquias da cidade de Teresópolis, limitando-se a alguns grupos e indivíduos que com elas se identificaram. A RCC iniciou-se em pequenos grupos de orações nas várias paróquias da cidade e aos poucos se tornou a ideologia hegemônica em praticamente todas as paróquias. A análise aprofundada desse conflito será feita no próximo capítulo.

No ano de 1991 o Pe. Dermeval deixa a comunidade e um novo administrador paroquial¹³³ assume em seu lugar, o Pe. Vicente de Paula Silva. No curto período em que esteve na paróquia, até início de 1993, não poupou críticas à festa de São Pedro:

*O Pe. Vicente dizia que se Jesus voltasse no dia da festa de São Pedro, Ele voltaria com um chicote na mão e expulsaria todos os barraqueiros do mesmo modo que expulsou os vendilhões do Templo.*¹³⁴ (Paula)

Com a saída do Pe. Vicente inicia-se a administração paroquial mais longa da comunidade; o Pe. Nerel Quirino Damasceno ficou cinco anos como responsável pela Paróquia de São Pedro, de 1993 até 1998. Começou como administrador paroquial e depois foi elevado ao cargo de pároco.

Na gestão do Pe. Nerel as questões da festa do santo padroeiro voltaram-se para o tempo de duração da mesma e do dia do desfile da procissão. Mesmo após a sagração da

¹³² Le Goff, J. *História e memória*. 4ª ed. São Paulo, Editora da UNICAMP, 1996, p. 536.

¹³³ Há uma hierarquia nas funções e cargos que os padres podem exercer nas paróquias: o cargo de *pároco* permite que um padre fique, no mínimo, três anos à frente de uma paróquia com plenos poderes; o *administrador paroquial* é um cargo que dura apenas um ano, podendo ser renovado, e possui as mesmas funções e obrigações de um *pároco*, mas tem menos autonomia; e o *vigário* é um cargo subordinado a autoridade de um *pároco*, tendo a função de auxiliar.

¹³⁴ Uma referência à passagem bíblica que narra o episódio da chegada de Jesus ao Templo de Jerusalém e Ele expulsa os que ali vendiam (Lc. 19, 45-46).

igreja matriz e da demolição da capela, os dias da festa de São Pedro permaneceram de acordo com a tradição: se o dia do santo, 29 de junho, fosse, por exemplo, uma quarta-feira, a festa começaria nesse dia e terminaria no domingo próximo; se o dia fosse uma terça-feira, começaria na sexta que o precede e terminaria na terça-feira. Isso quer dizer que se optava pelo maior tempo possível de festa, o dia do santo sendo o marco principal, como início ou término. Outra tradição mantida foi a realização da missa de ação de graças pelo dia do padroeiro no dia 29, assim com a procissão de São Pedro nesse mesmo dia.

O Pe. Nerel defendia a diminuição do tempo de duração da festa, limitando-a ao final de semana anterior ou posterior ao dia do santo, e a transferência da procissão para o domingo desse final de semana. Este padre justifica sua proposta com o seguinte argumento:

A Igreja já transferiu a Liturgia do Dia do Papa [dia de São Pedro e São Paulo, pois segundo a tradição católica estes foram os primeiros papas da era cristã] para o domingo próximo do dia do santo. Por isso não fazia sentido manter tantos dias de festa e continuar comemorando de qualquer jeito o dia 29. O problema é que o povo se apega muito ao tradicionalismo.

A pesar de suas pretensões, segundo informações colhidas, o Pe. Nerel não chega a fazer intervenções que desagradassem tanto os antigos membros da comunidade: ele diminuiu o número de barracas, inseriu as bandas religiosas na animação e definiu o domingo como o dia da procissão, desde que o dia 29 não fosse um sábado. As primeiras iniciativas não criaram polêmicas, mas a segunda divide as opiniões:

Eu sou contra, o dia do santo é 29, então é o dia da procissão. Eu vou e tudo na procissão, porque São Pedro não tem culpa pelas coisas que os padres fazem. Mas muitos dos antigos ainda procuram a procissão no dia certo. (Dona Rosa).

O dia do santo mesmo é dia 29, mas a gente sabe que as coisas estão muito mudadas. Antigamente ninguém trabalhava no dia de São Pedro aqui no bairro, hoje todos têm que trabalhar. Hoje se você coloca a procissão dia de semana o povo não pode vir. A melhor opção é o dia de domingo. (Dona Maria).

O tempo, assim como o espaço, é coletivamente organizado e os católicos devotos utilizam as festas religiosas como mecanismo de domesticação do tempo. Nas palavras do geógrafo Carlos Eduardo Maia:

a temporalidade das festas populares é marcada, usualmente, por uma compreensão do movimento historial em que se releva o caráter de tradição; ou seja há toda uma preocupação em preservar um legado de crenças, hábitos, elementos alegóricos, etc.,

*tidos como fundamentais na significação/caracterização/composição da festa como acontecimento.*¹³⁵

Isso explica a resistência de muitos fiéis à alteração da data dos festejos de São Pedro.

Ainda sobre o tempo e o espaço, David Harvey argumenta que essas categorias são fundamentais para o entendimento dos processos de transformações sócio-culturais:

*Nas práticas espaciais e temporais de toda sociedade são abundantes as sutilezas e complexidades. Como elas estão estritamente implicadas em processos de reprodução e de transformação das relações sociais, é preciso encontrar alguma maneira de descrevê-las e de fazer uma generalização sobre o seu uso. A história da mudança social é em parte apreendida pela história das concepções de espaço e de espaço, bem como dos usos ideológicos que podem ser dados a essas concepções. Além disso, todo projeto de transformação da sociedade deve apreender a complexa estrutura da transformação das concepções e práticas espaciais e temporais.*¹³⁶

Se as relações sociais são estabelecidas, ou melhor, concretizadas não tempo e no espaço, ter o controle simbólico e material sobre essas categorias significa ter importante mecanismo de exercício do poder.¹³⁷ E na instância religiosa dominar tempo e espaço implica em dominar onde e quando os rituais são realizados. Lembrando que a ritualização é essencial para o sistema religioso, pois durante os rituais as concepções de mundo são consagradas, lembradas, construídas e experimentadas. Por isso, a luta pelo tempo e espaço sagrados tem uma dimensão importante para os grupos religiosos e, no caso estudado, o processo de mudança social e cultural amplia esse conflito.

Houve outro atrito com os membros mais antigos da comunidade durante a administração paroquial do Pe. Nerel,: o Pe. Antonio Celso Costa (nomeado vigário paroquial de São Pedro em 1995), resolveu comprar uma nova imagem (túnica azul e manto marrom) de São Pedro e trocar a antiga (túnica verde e manto marrom) que estava no altar. A antiga imagem foi adquirida pelos “pais fundadores da comunidade”, por isso essa medida deixou muitos descontentes:

Simplesmente não há respeito por aqueles que deram suas vidas para construir a comunidade. Não é justo que você construa uma casa e outra pessoa, sem pedir nem licença, comece a mudar tudo. Essa imagem de São Pedro do Pe. Celso não tem nada a ver com a nossa Igreja. (Seu Marcos).

¹³⁵ Maia, Carlos E. S. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: Rosendahl, Zeny e Corrêa, Roberto L. (orgs). *Manifestações da Cultura no espaço*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999, ps. 200.

¹³⁶ Harvey, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança social*. 12^a. ed. São Paulo, Loyola, 2003, p. 201.

¹³⁷ *Id.*, p. 207.

Seu Lucas: *O São Pedro que o Pe. Celso colocou no altar é um São Pedro falso. O São Pedro verdadeiro é aquele que está na sacristia.*

Selmo: *Por que ele é falso?*

Seu Lucas: *Porque o verdadeiro foi comprado pelo meu pai e seus compadres, quando esses construíram a antiga capela.*

Quando eles terminaram de construir a Igreja [antiga capela] e colocaram a imagem de São Pedro no altar, meu primo se ajoelhou e pediu a Deus que nunca tirassem a porta da Igreja e a imagem de São Pedro do altar. A porta eles tiraram pra fazer a Igreja maior, tudo bem não tinha outro jeito. Mas tirar a imagem de São Pedro tá (sic) errado. Agora eu tenho certeza que a Igreja não vai pra frente. Só quando a imagem de São Pedro voltar pro altar. (Dona Rosa).

A antiga imagem de São Pedro é um símbolo sagrado para os devotos socializados pelas tradições do catolicismo popular, com *status* simbólico semelhante à pia batismal e ao antigo templo. Na verdade, com a destruição da primeira capela, a pia e a imagem passam a ter uma importância maior no sistema religioso daqueles devotos, pois constituem objetos que materializam lembranças¹³⁸ dos “pais fundadores”, bem como de suas ações e visões de mundo.

As interferências do clero sobre a festa de São Pedro continuaram na gestão do atual padre: Pe. Rogério Carvalho de Oliveira (de 1998 até hoje). Algumas das alterações promovidas por ele encontram-se registradas no Livro de Tombo:

No mesmo período [26 a 28 de junho de 1998] a paróquia toda se empenhava na celebração da festa de seu padroeiro, começando este ano uma transformação de deverá torná-la exclusivamente religiosa nos próximos anos: foram proibidas as bandas de música popular, restringindo-se apenas às católicas. (...) [Sobre as festas das capelas, no mesmo ano, afirma que] o desejo de que nossas festas sejam de fato religiosas leva a começar a proibir a venda de bebidas alcoólicas e a inclusão de músicas populares de gosto duvidoso na animação das festas.¹³⁹

Com o objetivo de “tornar a festa mais religiosa”, as ações do Pe. Rogério continuaram nos anos subseqüentes: em 1999 a diminuição do número de barracas e, conseqüentemente, de pessoas era visível em comparação com o ano de 1998, conforme a observação pôde comprovar. Nesse ano também foi proibida a venda de bebidas alcoólicas na festa da matriz, mas a ordem não foi obedecida apenas na cantina da igreja, os demais barraqueiros não obedeceram.

¹³⁸ Sobre a relação entre objetos e memória ler Bergson, Henri. *Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

¹³⁹ Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro, folhas 71 e 72.

Em 2000 foram impostas medidas mais radicais:

foi permitida a montagem de barracas durante a festa do santo padroeiro da paróquia e das demais capelas. Na matriz os festejos se limitaram à cantina da igreja, à procissão, à apresentação de uma peça sobre a vida de São Pedro dentro do templo (nos anos de 1998 e 1999 a peça foi apresentada num palco montado na praça), da banda de música do grupo de adolescentes da matriz, Grupo Obra Nova, e de uma quadrilha caipira organizada pela catequese. Também não foram realizadas a salva de vinte e um tiros e a queima do quadro de São Pedro. É importante ressaltar que outras paróquias tomaram medidas semelhantes.¹⁴⁰

Sobre a animação da festa, com banda católica, peça de teatro e quadrilha, os devotos consultados fizeram receberam elogios, entretanto o mesmo não aconteceu com as outras medidas:

Antes de ter igreja e padre aqui o povo já fazia festa pra São Pedro, e a festa era uma beleza. Agora essa pobreza: sem fogos, sem salva de tiro, sem queima do quadro de São Pedro. O Pe. Rogério caiu muito no meu conceito. Se ele continuar assim, a gente vai fazer nossa festa comunitária, com procissão e tudo. (Dona Rosa)

Sempre teve barraca com comida e bebida. O povo que construiu a primeira capela gostava de uma cachaça. Quem vende está trabalhando, não tá roubando. Então qual é o problema? Jesus num transformou a água em vinho?... Pra mim a festa acabou. (Dona Maria).

Nunca se deixou às coisas de Deus de lado. Era uma turma de cachaceiros que faziam essa festa acontecer. Tudo era feito em homenagem a São Pedro: as barracas, os fogos, as músicas, a procissão, a Missa. Bebiam, comiam, dançavam e rezavam pro santo que gosta de alegria não de tristeza. (Seu Marcos).

Nada contra o padre querer fazer uma festa mais religiosa, mas pro que tirar a salva de vinte e um tiros e a queima do quadro? Ele tem que saber que o povo gosta de festa, este ano a cantina ficou lotada. Então por que não fazer uma festa tipo uma quermesse? Cada grupo da igreja e cada capela coloca sua barraca e pronto. (Rivaldo).

Há muitos anos que eu participo da festa de São Pedro. Sempre vim me divertir nessa festa e nas outras, Santo Antônio, Santa Tereza. As pessoas gostam muita dessas festas, você viu como gostaram da quadrilha que a gente fez. Eu acho que a festa não pode acabar. (Raquel, 23 anos, vendedora e catequista na Igreja Matriz).

A maldade está no coração dos homens. A festa em si não é problema, as pessoas é que cometem erros. Quando eu era criança minha mãe e minha tia [Dona Rosa] me levavam pra festa, eu ficava na barraca e tudo. Deveria é pensar como resolver os problemas, não acabar com a festa. (Sérgio, estudante, 17 anos, participa do Grupo Obra Nova).

¹⁴⁰ Silva, Selmo N. *Op. cit.*, p. 70.

Um aspecto que se pode destacar nessas críticas é concepção de que para os antigos membros da comunidade não existem fronteiras rígidas entre o que é profano e sagrado. A religião encontra-se tão vinculada à vida concreta que o trabalho e o lazer também são sagrados. Sobre esse aspecto, escreva Waldo Cesar:

*o seu mundo mental não separa, como entre nós, o sagrado do secular, como não separa a criação cultural das situações concretas. Estas esferas, que no mundo erudito realmente se constituem em compartimentos estanques, no popular estão integradas, fazem parte de um mesmo repertório.*¹⁴¹

Um outro dado importante na reação contrária às intervenções do padre é a manifestação dos mais jovens defendendo a continuidade da festa com algumas das suas tradições. Alguns desses jovens possuem relações de parentesco e outros de amizade com os antigos membros da comunidade. Trata-se de uma geração que teve nas festas dos santos padroeiros um lugar de lazer e sociabilidade, estabelecendo durante essas festas relações de amizade e de namoro.

As críticas se transformaram em práticas concretas:

Rômulo: *Eu resolvi assumir a coordenação da procissão [procissão em comemoração ao Dia de São Pedro] no ano de 1996, depois que a procissão foi bagunça: padre pra um lado, ministro pro outro, o povo sem saber o que fazer, carro de som sem funcionar, quer dizer uma tristeza.*

Selmo: *Quais medidas que você tomou?*

Rômulo: *Não fiz nada de novo, apenas busquei retornar às tradições, não só as daqui, como também as tradições das procissões populares. Se o povo se esqueceu de como é uma procissão a gente precisa reeducá-lo.*

Selmo: *Como foi esse 'retorno às tradições'?*

Rômulo: *Bom, o primeiro passo foi confeccionar estandartes para ilustrar as imagens de São Pedro, do Sagrado Coração de Jesus e do Sagrado Coração de Maria. Também foram feitas fantasias para caracterizar os Santos: São Pedro, Jesus e Maria. Nos anos seguintes, inclusive, fizemos várias fantasias de Maria: Maria das Graças, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida. E gravamos as orações e músicas que foram transmitidas pelo carro-de-som. Depois foi organizar o povo: os estandartes e andores dos santos no meio, junto com os movimentos, pastorais e grupos da Igreja, e o povo em duas filas: uma à direita e outra à esquerda.*

Selmo: *E o povo respondeu positivamente?*

Rômulo: *Claro. É só ver: a festa praticamente acabou, mas a procissão continua com uma grande participação, e a cada ano mais pessoas participam. Sem falar da*

¹⁴¹ Cesar, Waldo. O que é “popular” no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 5-18, mar. 1976, p. 16.

participação na missa. Não existe fórmula mágica, simplesmente busquei retornar à grandiosidade da procissão. A grandiosidade que minha mãe sempre fala.

Portanto, a procissão do Dia de São Pedro encontra-se sob coordenação de um fiel socializado pelos valores tradicionais do catolicismo popular dos “pais fundadores” da comunidade. E ele utiliza essa condição como capital religioso e constrói sua legitimidade em cima das tradições, da responsabilidade e da sua capacidade artística.

A procissão, enquanto ritual, um instrumento da memória e da tradição. Nas palavras de Alfredo Bosi memória e tradição estão embricadas: “*a memória é o centro vivo da tradição, é o pressuposto de cultura no sentido de trabalho produzido, acumulado e refeito através da História*”.¹⁴² E Steil estabelece a interação entre rito e cultura:

*A romaria [enquanto ritual] coloca os romeiros em contato com a teia de símbolos e de sentidos que sustenta a cultura em que estão imersos. (...) A relação entre a cultura e os rituais, porém, não é apenas instrumental, uma vez que estes são parte de tecido social, ao mesmo tempo em que seus símbolos ajudam a estruturar a compreensão do mundo.*¹⁴³

O significado da procissão para entendimento da especificidade do catolicismo popular na comunidade de São Pedro, pode ser melhor compreendido com a análise da etnografia da comemoração da Festa de São Pedro de 2003:

Teresópolis, Bairro de São Pedro, 29 de junho de 2003, 17 horas. Os devotos concentram-se na Igreja Matriz de São Pedro. Os bancos da Igreja estão tomados pelos estandartes que serão utilizados na procissão, marcada para sair às 18h. Os estandartes estão dispostos na ordem que da organização dos mesmos durante a procissão. Os devotos presentes são, na sua maioria, participantes dos vários movimentos, grupos, equipes e pastorais da Paróquia (destaca-se a presença de fiéis das capelas: São José e N. S. do Rosário). Rômulo e outros correm de um lado para o outro fazendo os últimos preparativos e organizando os fiéis nas diversas ‘alas’. Cada ‘auxiliar de coordenação’ possui um esquema elaborado pelo Rômulo da organização da procissão. Outros devotos irão participar da procissão caracterizados como santos: N. S. Aparecida, N. S. das Graças, N. S. da Imaculada Conceição, Santa Luzia, Jesus Cristo, São Pedro e Santa Terezinha. A imagem de São Pedro é levada num andor em forma de barco, cuidadosamente ornamentado com flores (os andores de Sagrado Coração de Maria e Sagrado Coração de Jesus também estavam ornamentados com flores). Acredito que esses devotos (das alas, os fantasiados e organizadores) somam, mais ou menos, 200 pessoas. Aos poucos chegam outros fiéis com velas, que irão seguir a procissão, que somam cerca de 450 pessoas. Por volta das 18h05min a procissão começa a se preparar para sair. A procissão sai da praça da Igreja entra na Rua Fileuterpe, até a altura do Colégio Presidente Bernardes onde entra numa rua à esquerda iniciando o retorno. Na altura do Centro Educacional

¹⁴² Bosi, Alfredo. Cultura como tradição. In Novaes, Adauto (coord.). *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Zahar; Funarte, 1987, p. 53.

¹⁴³ Steil, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes; CID, 1996, p. 113.

Roger Marlhardes entra na Rua São Pedro, já seguindo em direção à Igreja. A procissão chega na Igreja Matriz às 19h24min. Inicia-se a Missa Solene do Dia de São Pedro. Os andores de Nossa Senhora, Sagrado Coração de Jesus e São Pedro foram colocados próximos ao altar, enfeitado especialmente para o momento: flores, panos nas cores verde e marrom (cores da roupa da imagem de São Pedro), chaves bordadas nas toalhas e enfeitando os bancos do corredor principal da Igreja. Nisso se resumiu os festejos do Dia de São Pedro. Nesse ano de 2003 não houve nenhuma atividade na praça (apresentação de quadrilha caipira, banda de música, barracas ou peça teatral). Perguntei ao Pe. Rogério por que a não realização da festa, ele respondeu: ‘O fim das festas de rua é uma tendência de todas as grandes cidades’. Mesmo não havendo essas atividades o número de participantes na missa e na procissão se manteve grande, comparável aos anos anteriores (1998, 1999 e 2000 – anos em que desenvolvi trabalho de campo). É importante comentar que o percentual de participantes da missa do Dia de São Pedro se compara com o das missas da Semana Santa e do Natal.¹⁴⁴

Também é importante destacar que durante a procissão e a missa foi cantada uma das composições feita por herdeiros do catolicismo popular:

Teu apelo se revela mais forte

*Jesus ao passar na praia, viu homens lançando a rede,
buscando sustento em alto mar.*

Fez ouvir o seu convite: “Deixem tudo e me sigam!”

E eles partiram, sem vacilar.

Eis que sinto o Teu chamado, Senhor.

Inflamar o meu coração.

Quero então Te responder, com minha voz e minha vida, devo anunciar.

Eis que sinto Teu chamado, Senhor inflamar o meu coração.

Quero então Te responder, com minha voz e minha vida, meu Senhor, eis me aqui, pra Te servir!

Ouço a Tua voz nos campos,

ouço a Tua voz nos prados, cidades, onde devo anunciar.

Tua palavra que é vida, que é verdade repartida,

Caminho e Luz para os meus irmãos.

Eis que sinto o Teu chamado, Senhor...

Junto ao meu povo esquecido,

Teu apelo se revela mais forte que as glórias que o mundo dá.

Olhares iluminados, pelo brilho da esperança, são Tua presença a me cativar!

Eis que sinto o Teu chamado, Senhor...

(Música de Wilson e Marcelo Gomes da Silva, cujos pais ajudaram a construir a comunidade).

Diante desse contexto, busquei colher depoimentos de vários fiéis sobre a procissão e a “festa”:

A procissão estava muito bonita. O Rômulo é muito caprichoso. O que me deixa triste é não ter tido a festa. (Dona Mariana, Encontro de Casais com Cristo – ECC).

¹⁴⁴ Transcrevi, substituindo o nome do organizador pelo fictício, os escritos do meu diário de campo.

Todos os anos eu participo da procissão de da missa de São Pedro. Ver essa procissão tão bonita me lembra o dia [mais ou menos no ano de 1960] que fizemos a Coroação de N. S. Senhora: Dona Fátima, que era cega sem os óculos, colocou uma roupa de N. S. Senhora das Graças muito bonita, com os raios saindo das mãos e a coroa de doze estrelas, pra coroar N. S. Senhora. Quando ela coroou N. S. Senhora e desceu do palco estava enxergando. Nunca mais precisou de óculos. Foi um milagre de N. S. Senhora que eu presenciei. (Dona Gilda, Apostola da Oração).

É muito bom ver uma procissão tão bonita, com muitas pessoas, muitos jovens, crianças. Uma tradição como essa não pode acabar nunca, como aconteceu com a festa. (Seu Carlos, ECC).

Todos os anos minha mãe me vestia de anjo para participar da procissão, hoje eu trouxe a minha neta para se vestir de anjo. (Dona Carmem, Vicentinos).

Eu prometi a São Pedro que eu iria participar da procissão da missa de São Pedro, durante dez anos se ele me concedesse à graça da casa própria. E graças a Deus minhas preces foram ouvidas. Agora eu estou pagando a promessa, desde 1995. Se a procissão acabar como a festa como eu vou pagar a promessa?. (Seu Cláudio, devoto de São Pedro).

Desde que o Rômulo começou a organizar a procissão que eu participo. O trabalho dele é maravilhoso. O número de pessoas na procissão e na missa é enorme, realmente a procissão tem uma nova vida. Já a festa é muito triste. Todos estão chateados, sentindo falta das barracas, da animação, da quadrilha, enfim, dos festejos que marcaram esse bairro. Mas o ano que vem a festa tem que voltar. Nós temos que colocar ela no calendário paroquial e fazer uma festa tão bonita quanto a procissão. (Érica, 24 anos, coordenadora da Pastoral de Catequese).

Mais depoimentos poderiam ser citados mostrando a decepção pela ausência da Festa de São Pedro e o entusiasmo com a procissão, mas esses deixam explícito a força da procissão: ao participar desse rito os devotos renovam as concepções e valores com os quais foram socializados; transmitem para as gerações mais novas suas concepções e valores; relembram experiências vividas, em outras palavras, o rito estabelece a ligação entre o passado e o presente criando e recriando relações sociais.

A nova geração de portadores do catolicismo popular desenvolveu a capacidade de produzir símbolos, signos e ações a partir dos contornos estabelecidos pelas tradições das crenças populares, ou em outras palavras, a partir do habitus religiosos constituído pelos “pais fundadores”. Considerando habitus, segundo a sociologia de Bourdieu, enquanto sistema gerador e unificador, esses sujeitos utilizam o capital social que possuem para engendrar novos significados, circunstancializando as práticas e concepções do universo religioso popular. Nesse sentido, o habitus possui uma dimensão dialética, pois ao mesmo tempo em

que estabelece os limites das ações e percepções no interior dos campos, também possibilita a criação de novas ações e percepções.

Sendo assim entendo que a procissão é hoje uma reinvenção coletiva da tradição comunitária: reinvenção porque traz aspectos novos: estandartes, fantasias e composições de membros da comunidade; coletiva porque se os coordenadores não tivessem a capacidade de traduzir o sistema simbólico dos fiéis devotos os mesmos não responderiam tão positivamente; tradição comunitária em dois sentidos: mantém as práticas das gerações passadas e cria novas (usar estandartes e fantasias). Portanto, os sistemas de valores e concepções do catolicismo popular dos “pais fundadores” são (re)atualizados nos estandartes, fantasias e composições dos seus herdeiros. Nas palavras de Anthony Giddens “a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes”.¹⁴⁵

A força da atualização da tradição sensibilizou o Pe. Rogério, que durante as missas desse final de semana das comemorações do dia de São Pedro (uma missa no sábado, às 19 horas, e duas no domingo, às 9 e às 19 horas) leu os trechos do Livro de Tombo referentes as origens da devoção ao santo padroeiro. Os filhos dos “pais fundadores” se emocionaram durante a leitura. O gesto do padre significou o reconhecimento da dedicação dos primeiros devotos. Parece-me que apesar de todas as tentativas de controlar as práticas e concepções do catolicismo popular, o clero católico evita levar o tensionamento às últimas conseqüências, tal qual afirma Gramsci:

*a força das religiões, notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no seguinte fato: que elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinal de toda a massa ‘religiosa’ e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores. A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem ‘oficialmente’ duas religiões, a dos “intelectuais” e a das “almas simples”.*¹⁴⁶

Entretanto, tal tentativa de remediar os conflitos não é regra geral, pois diante de determinados questionamentos o clero opta por decisões menos tolerantes, como pretendo mostrar no próximo capítulo.

¹⁴⁵ Giddens, Antony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Unesp, 1991, p. 44.

¹⁴⁶ Gramsci, A. *Concepção dialética da história...* p. 16.

3 *HABITUS* RELIGIOSO E CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA: CONCEPÇÕES E CONFLITOS NA PARÓQUIA DE SÃO PEDRO

O contorno antropológico oferece os meios; leva a considerar, na enorme diversidade de formas que o realizam, o que constitui a política, indissociável de toda experiência social, da mais simples à mais complexa; se o Estado é apenas uma das formas institucionais do poder, se, em alguns casos, a sociedade parece agir contra o Estado, em permanente desafio, resta à política manifestar-se em todos os espaços.

George Balandier.

No capítulo anterior analisei a contemporaneidade de uma tensão histórica no interior da Igreja Católica: os conflitos entre catolicismo da alta hierarquia e catolicismo popular, tal qual se manifestaram na Comunidade de São Pedro de Vidigueiras. Todavia, não se observa a penas a atualização de conflitos antigos, pois a dinâmica das sociedades contemporâneas (dinâmica da globalização econômica e cultural, por vezes denominada de pós-modernidade ou modernidade tardia) produz importantes interferências sobre a instância religiosa. Os vários autores estudiosos dessa problemática recorrem a conceitos como *hibridez, fluxos, sincretismo, fronteiras, secularização, fundamentalismo*¹⁴⁷, para entender as transformações e novas contradições no campo religioso. É nesse contexto de intensas transformações que se inserem o desenvolvimento e o choque entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Teologia da Libertação.

Os católicos progressistas e carismáticos construíram tendências ideológicas próprias, isto é, sistemas de idéias, valores e aspirações, num exercício de resignificação do universo simbólico do catolicismo. Buscam difundir seu sistema de crenças na tentativa de hegemonizar o campo religioso católico, portanto entram em conflito entre si, como o catolicismo oficial (do alto clero católico) e como as crenças tradicionais populares.

¹⁴⁷ Ler Mariz, Cecília L. e Machado, Maria das Dores C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica – Revista de Antropologia e Política da UFF*, Niterói (5): 21-43, 2º. semestre, 1998, Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, 1997 e Sanchis, Pierre. *Religião, religiões... Alguns problemas de sincretismo no campo religioso brasileiro*. In: Sanchis, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001. É importante destacar que *fluxos, hibridez e fronteiras* são conceitos utilizados pela antropologia cultural para entender as dinâmicas das sociedades globalizadas, ler Hannerz, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional*. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3 (1): 7-39, abril de 1997.

A análise dos atritos entre a Teologia da Libertação e a RCC na Paróquia de São Pedro, fornece material para a compreensão dos processos de produção de sistemas ideológicos e da luta pela hegemonia no campo católico. Para tanto, se faz necessário explicitar a introdução dessas tendências religiosas na comunidade, bem como suas divergências e conflitos.

Os principais informantes nessa fase da pesquisa foram:

- Paula: é pedagoga, solteira, tem 31 anos. Sua história é interessante: sua família, portuguesa, participou da colonização de Angola, foi expulsa durante a guerra de descolonização e se refugiou no Brasil. Então, ela é uma cidadã portuguesa nascida em Angola e criada no Brasil. Iniciou sua participação na Igreja através do grupo jovem S.O.S. (Servindo e Orando ao Senhor) da Paróquia de Santo Antônio (Bairro Alto) e aderiu às idéias da Teologia da Libertação. Em 1988 começou a ajudar na catequese de São Pedro. Nos anos 90 dedicou-se apenas à catequese e ficou conhecida na comunidade pelo seu carisma e capacidade de organização. Hoje está afastada da Igreja. Suas respostas são acompanhadas por análises de caráter sociológico.
- Luiz: professor de biologia, casado, tem 29 anos. Participou do grupo jovem JUC (Jovens Unidos em Cristo – segundo grupo jovem fundado na comunidade no início dos anos 90). Tornou-se coordenador da Pastoral de Juventude e atuou na catequese. É adepto da Teologia da Libertação e atualmente participa da Pastoral do Batismo. Seu jeito sério e criatividade artística (música e teatro) são reconhecidos na comunidade. Semelhante à Paula, também Suas faz análises de caráter sociológico durante suas respostas.
- Dona Noemi: dona de casa, mãe e duas filhas, casada há 38 anos com um técnico em eletricidade, tem 56 anos e completou o segundo grau. Participou da fundação do Grupo de Oração carismático (Ceifeiros do Senhor) e do atual grupo de jovens (Adonai) e também atuou na catequese de crisma. Hoje participa da liturgia, da Pastoral de Crianças, Grupo de Interseção e é Ministra da Eucaristia. É reconhecida por sua espiritualidade e carisma. Com um tom de voz firme analisa os acontecimentos na ótica da intervenção divina.
- Leandro: dono de uma pequena empresa de filmagem, casado com uma Ministra da Eucaristia, pai de dois filhos, tem 41 anos e completou o segundo grau. Começou a participar da Igreja no grupo jovem da Paróquia de Santa Teresa (Bairro Várzea), aderiu à RCC nos anos 80, mesmo período em que lecionou Educação Religiosa Católica no Colégio Estadual Presidente Bernardes (CEPB). No final da década de 80 se converteu ao protestantismo. Na segunda metade da década de 90 retornou ao catolicismo e foi convidado pelo então padre de

São Pedro para fundar e coordenar um novo grupo de adolescentes (Obra Nova). É muito falante e carismático, mas sofreu com a desconfiança de membros da comunidade. Semelhante à Dona Noemi, analisa os acontecimentos na ótica da intervenção divina.

➤ Valdo: é vendedor, solteiro e tem 31 anos (irmão de Reginaldo e Rivaldo citados no capítulo anterior). Atuou no MAC e na liturgia. Na sua juventude foi adepto da Teologia da Libertação, mas hoje aderiu à RCC. Atualmente é Ministro da Eucaristia. Com o olhar firme e desconfiado fez questão de responder de forma direta e curta, se escorando na tradição eclesial.

É importante ressaltar que essa apresentação resumida desmonstra alguns estereótipos (visão racionalista dos seguidores da Teologia da Libertação e visão mais mística entre os da RCC), mas ao longo do trabalho tais observações serão aprofundadas para tornar inteligível o significado dessas observações.

Na próxima seção tentarei reconstruir a história da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática na Paróquia de São Pedro, a partir dos depoimentos daqueles que vivenciaram e ajudaram a construir essas histórias, destacando as disputas pelo poder que essas duas tendências ideológicas travaram. A análise propriamente das categorias e dos sistemas de significados produzidos pelos progressistas e carismáticos, irei desenvolver na última seção.

3.1. Teologia da Libertação e RCC: 1980 a 2000 – conflitos e supremacia do carisma

Segundo as informações coletadas, as idéias progressistas e carismáticas chegaram à cidade de Teresópolis na década de 1980 e a partir do mesmo movimento: grupo de jovens católicos. Não é coincidência que três dos informantes citados iniciaram suas trajetórias na Igreja pelos grupos jovens. Inclusive suas histórias estão interligadas: Paula decidiu participar do grupo de jovens católicos após o convite feito por Leandro à sua turma de Magistério do Colégio Estadual Edmundo Bittencourt. Nessa época Valdo ingressou no MAC e teve a oportunidade de conhecer os dois primeiros nos vários encontros de jovens católicos (festivais de música, poesia, encontros temáticos, etc). Luiz, o mais novo do grupo, foi aluno de Leandro no CEPB e catequizando de Paula em 1988. Portanto, trata-se de três gerações de militantes de grupo de jovens católicos (primeira Leandro, segunda Paula e Valdo e terceira Luiz).

A Teologia da Libertação desde o início foi hostilizada pela hierarquia católica, sendo marcada pela anátema do comunismo ateu. Seus principais difusores foram perseguidos (entre eles alguns seminaristas que deixaram à Igreja), os livros de autores liberacionistas (Frei Betto, Irmãos Boff, Frei Gustavo Gutierrez, etc.) receberam censura, músicas eram proibidas, enfim, o Bispo da Diocese de Petrópolis, Dom José Veloso, tomou uma série de medidas para impedir o crescimento do catolicismo progressista na diocese.

Os informantes dizem que a Renovação sofreu com a desconfiança inicial do clero teresopolitano, pois alguns de seus adeptos converteram-se ao protestantismo (entre eles o Leandro). Inclusive contaram um caso de um grupo de jovens que se tornou uma igreja protestante. Mas aos poucos, mostrando-se submissos à autoridade eclesial, a RCC, aos poucos, ganhou o apoio de praticamente todos os padres do município.

Na Paróquia de São Pedro a Pastoral de Catequese foi o grupo como o maior número de simpatizantes da Teologia da Libertação. Estes sofreram muitas sanções por parte da hierarquia da Igreja, começando pelo Pe. Dermeval, classificado pelos mesmos como um padre conservador. As ações da Pastoral voltavam-se para a difusão das concepções progressistas a partir de músicas, painéis, textos, Campanhas da Fraternidade¹⁴⁸, coreografias, peças de teatro, cursos bíblicos e reflexões em grupos. Tais iniciativas eram monitoradas pelo Pe. Dermeval, como mostra essa lembrança do Luiz:

Uma vez no mês de setembro, mês dedicado à bíblia, nós [Pastoral de Catequese] fizemos um cartaz sobre a importância da bíblia que seria exposto na entrada da igreja. Colocamos no meio um desenho de um livro aberto, que seria a bíblia, com a frase: 'Bíblia: palavra viva que liberta'. Em volta colocamos várias fotos: de pessoas trabalhando, de favelas, de miseráveis, de poluição, de guerras. Colocamos também uma foto de George Bush e do Saddam Russen, porque era o ano da Guerra do Golfo [1991]. Mas o Pe. Dermeval não permitiu que nós colocássemos o cartaz na igreja. O curioso é que ele levou o cartaz para uma das reuniões do clero e mostrou ao bispo, na época era o Dom José Veloso. Daquele dia em diante toda a diocese sabia que nós éramos um grupo da Teologia da Libertação.

Paula conta o caso da proibição da Campanha da Fraternidade de 1988, cujo tema era os cem anos da abolição da escravatura, que foi proibida em toda a diocese: “*Lá na Paróquia de Santo Antônio a gente [grupo jovem] queria cantar as músicas da Campanha, mas o Pe. Nivaldo não permitiu*”. É importante ressaltar que, conforme as informações colhidas, as restrições aos adeptos da Teologia da Libertação eram feitas em todas as paróquias da cidade.

¹⁴⁸ Todos os anos, a CNBB propõe um tema para que toda a Igreja no Brasil reflita durante a quaresma (quarenta dias que antecedem a Páscoa). Na sua totalidade são temas voltados às questões sociais.

Apesar das perseguições e do número limitado, os católicos progressistas da Paróquia de São Pedro atuaram de forma significativa durante a metade da década de 1990:

Nós formamos um pequeno grupo que se reunia semanalmente na casa da Paula. Preparávamos os encontros de catequese, as reuniões do grupo jovem [JUC], a catequese de crisma, ensaiávamos as músicas da liturgia, preparávamos nossa participação na festa de São Pedro, na Campanha da Fraternidade, nas novenas de Natal, e por aí vai. Eu diria que éramos um grupo orgânico que buscava atuar na Paróquia como um todo. (Luiz).

Nós também procuramos atuar nas capelas, na verdade mais no Rosário. Lá organizamos turmas de catequese e tentamos organizar a Pastoral da Criança, mas sem apoio não conseguimos dar continuidade aos trabalhos. O que foi uma pena, porque a comunidade do Rosário era, aliás, é muito pobre. Poderíamos ter organizado aquela base. (Paula).

O grupo jovem MAC não possuía uma diretriz ideológica única: alguns poucos, com o Valdo, simpatizavam com a Teologia da Libertação, outros se aproximavam da RCC, mas a maioria mantinha-se fiel às tradições populares.

Dona Noemi relata que o Grupo de Oração carismático começou pequeno e tímido, enfrentando a oposição do Pe. Dermeval:

A Graça de Deus às vezes age assim mesmo: começa como uma pequena chama e de repente se torna um grande incêndio. Nós [carismáticos] não éramos bem aceitos pelo Pe. Dermeval, mas de uma vez discuti com ele, sem brigar é claro, sobre a continuidade no Grupo de Oração. Mas graças à perseverança de nossas orações, hoje ele aceita a Renovação [Carismática Católica].

Foi no período em que o Pe. Nerel esteve à frente da Paróquia de São Pedro (1993-1998) que a Renovação Carismática tornou-se hegemônica e a Teologia da Libertação perdeu o pouco espaço que conquistará, recebendo fortes sanções. No Livro de Tombo tem o seguinte registro:

Após dois anos de tolerância, resolvi dispensar a jovem Vanda Filomena Figueiredo e Márcia Damázio. Mostram-se sempre insatisfeitas e sempre geraram discórdia e divisão na Igreja, por assumirem uma linha da Teologia da Libertação distorcida.¹⁴⁹

A primeira teve a oportunidade de conversar com o Pe. Nerel, que propôs a permanência dela como auxiliar da Pastoral de Catequese até que houvesse uma readaptação, mas ela não aceitou e se afastou da Igreja. A segunda disse ao padre que não sairia da comunidade ele querendo ou não, porém aos poucos foi deixando a Paróquia.

¹⁴⁹ Livro de Tombo da Matriz de São Pedro, folha 61.

Perguntado sobre o que significa uma “linha distorcida” o Pe. Nerel respondeu que:

Distorcida porque elas não respeitavam a autoridade do padre. Pareciam que tinham orgulho em desafiar. E o mais absurdo é que viam em mim e na Igreja Católica uma força que oprimia o povo.

Uma das moças citadas deu a sua versão para o ocorrido:

O Pe. Nerel ao contrário do Pe. Dermeval não era assumidamente contrário à Teologia da Libertação. Nós podíamos conversar com ele sobre o assunto e tudo mais. O problema é que quando nós queríamos fazer algo de verdade, como por exemplo transformar uma das capelas em uma CEB, ele dizia que não podia porque o bispo proibia. Tudo nos era negado, até que resolvemos cantar o ‘Pai-Nosso dos Mártires’ contra a sua vontade e resolvemos usar livros do Carlos Mesters e do Frei Betto no curso para formação de catequistas mesmo sendo proibidos. Por causa disso fomos expulsas.

Na verdade, o padre acompanhou as determinações da Diocese que, tendo na vanguarda os padres José Maria e Luís Melo, inicia um processo de substituição das lideranças adeptas da Teologia da Libertação por adeptos da RCC.¹⁵⁰ Para tanto desenvolveram vários cursos de formação, encontros e acampamentos sob rubrica da Evangelização 2000, proposta pela Conferência Episcopal Latino-americana de Santo Domingo.¹⁵¹ Sobre esse projeto os informantes fizeram os seguintes comentários:

Paula: Eu participei do Curso de Evangelização para Catequistas. [Todos os cursos e encontros foram realizados no Sítio Oriente, localizado em Secretário, de propriedade da Diocese] Ali não tive dúvidas de que era a Renovação Carismática. Do ponto de vista do conteúdo bíblico e teológico não me acrescentou nada. O objetivo era massificar a Renovação. O tempo todo eles faziam orações em línguas [glossolalia], repousavam no Espírito Santo, durante a missa teve o Batismo no Espírito Santo, quer dizer, o único objetivo era converter todos à Renovação. A alienação era tamanha que só porque eu questioneei o Batismo no Espírito Santo, dizendo que eu professava um só batismo, eles [os coordenadores, dentre os quais Nanci Melo, irmão do Pe. Luís Melo] disseram que o ‘inimigo’ (o demônio) estava no nosso meio. Ai não teve jeito: peguei as minhas coisas e fui embora, antes que eles me exorcisassem.

Selmo: Você diz que no aspecto teológico e bíblico esse curso não lhe acrescentou nada. Mas o que era ensinado?

Paula: Eles buscavam ensinar o Keriquima, que significa ‘primeiro anúncio’. A idéia era iniciar a evangelização anunciando o ‘Amor de Deus’. O problema é que pra eles o ‘Amor de Deus’ não tem nada a ver com práticas concretas de solidariedade.

Valdo: O Acampamento Jovem pra mim foi uma bênção. Eu realmente posso dizer que conheci Jesus durante o Acampamento. Descobri os dons do Espírito Santo e

¹⁵⁰ Trata-se da mesma lógica identificada no capítulo anterior, páginas 47 e 48.

¹⁵¹ Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Documento de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã*. Conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Petrópolis, Ed. Vozes, 1993.

percebi o poder da Graça de Deus agindo na sua Igreja. A Renovação trouxe um novo ardor para a evangelização e isso ninguém pode negar.

Selmo: E o que esse encontro e os outros cursos de evangelização, como o FIJ [Formação Integral do Jovem], ensinam?

Valdo: Como são cursos de evangelizadores, é passado o Keriquima, 'o primeiro anúncio'. É uma retomada de uma tradição do catecismo católico que coloca como primeiro passo o anúncio do 'Amor de Deus por seus filhos', que é um amor incondicional. E é tudo, porque sem o Amor de Deus não somos nada. A prova do Amor de Deus foi o sacrifício de Jesus, que morreu na cruz para nos salvar do pecado do Mundo.

Selmo: E como se vive o Amor de Deus hoje?

Valdo: Pelos Dons do Espírito... (silêncio) E na Eucaristia.

Movidos pela ideologia progressista, os adeptos da Teologia da Libertação se negaram a implementar os direcionamentos dos cursos de evangelização. Tal posicionamento teve conseqüências graves: os liberacionistas foram afastados dos grupos da Igreja Matriz, sendo substituídos por adeptos da RCC. Dois episódios ilustram esse processo: a formação do grupo de jovens *Adonai* e do grupo de adolescentes *Obra Nova*.

Sobre o *Adonai* selecionei os seguintes depoimentos:

Luiz: Depois de nossa experiência na formação do JUC, que ainda estava preso à idéia de movimento jovem; ao movimentismo, passamos a trabalhar com o modelo de Pastoral da Juventude. Foi um avanço, pois o 'movimento jovem' fica girando em torno de si mesmo, mas a Pastoral se coloca a serviço da comunidade. Nessa primeira mudança organizamos um Encontro de Jovens, para atrair os jovens. Na organização do encontro participaram nós, do antigo JUC...

Selmo: Adeptos da Teologia da Libertação?

Luiz: Sim. E convidamos a Paula e os Evangelizadores [os católicos que implementavam o projeto da Diocese, dentre os quais o Valdo]. Mas ficou claro que nós coordenaríamos o novo grupo, enquanto Pastoral de Juventude. Isso em 1994. Atuamos na comunidade, formamos um grupo de teatro, catequese de crisma, alguns se tornaram catequistas. Em 1996, após a formação de uma segunda geração da Pastoral de Juventude...

Selmo: Como esse segundo grupo foi reunido?

Luiz: Depois de uma preparação para receber o Sacramento do Crisma. Eu coordenei inicialmente esse grupo, juntamente com o seminarista Cal, aliás, Claudinei [hoje Pe. Cal], designado para ajudar o Pe. Nerel, e a Dona Noemi, ambos da Renovação. Nessa época eu já tinha iniciado a faculdade lá no Rio. Bem pra encurtar a história: o Cal e os Evangelizadores organizaram uma 'Experiência de Oração de Jovens' que eu não participei por causa da faculdade. O pessoal da Pastoral participou e outros jovens também. Depois desse encontro o Cal assumiu a direção do grupo de jovens e, junto com o Pe. Nerel, indicou outros para a coordenação. Então formaram o atual Adonai. Eu deixei de ser coordenador, participei de algumas reuniões, mas depois me dediquei apenas à catequese.

Selmo: Por que você se afastou?

Luiz: Porque o projeto da Pastoral foi abandonado. O grupo jovem se transformou num 'Grupo de Oração carismática jovem'. Retornaram para o movimentismo, só que agora para o 'movimentismo carismático'.

Cláudia [uma das coordenadoras do Adonai que substituíram o Luiz]: Quando o Cal me convidou para coordenar o Adonai, eu fiquei indecisa, mas ele me convenceu.

Selmo: Que argumentos ele usou?

Cláudia: (Silêncio) Ele falou da importância da missão que Jesus colocava na minha vida e na dos outros, que era importante a renovação no movimento jovem e que só pessoas com o carisma renovado poderiam assumir essa missão.

Valdo: O objetivo do Cal era simplesmente deixar o grupo de jovens de São Pedro em consonância com toda a Diocese, por isso os Evangelizadores atuaram de forma decisiva.

Selmo: Por que a coordenação foi substituída?

Valdo: Falando claramente, porque o Luiz com as idéias da Teologia da Libertação se recusava a seguir as orientações da Diocese.

Selmo: Se recusava a seguir a Renovação Carismática?

Valdo: Não. A questão era a falta de obediência.

A formação do grupo Obra Nova teve algumas características semelhantes, conforme os entrevistados revelaram:

Leandro: Assim que eu retornei à Igreja Católica, o Pe. Nerel me convidou para formar o grupo de adolescentes. Então organizamos o 'Encontro de Adolescentes com Cristo' no Sítio Assunção [localizado no Bairro Quebra Frascos, em Teresópolis].

Selmo: Quem organizou e em que ano?

Leandro: Eu e minha esposa e os Catequistas [entre os quais Luiz], em 1997.

Selmo: Pode continuar contando a história da formação do Obra Nova.

Leandro: Bom, eu sabia que as pessoas da Igreja não confiavam totalmente em mim porque eu era católico, me converti ao protestantismo e voltei para a Igreja Católica. Então eu fiz questão de abrir meu coração para os catequistas: disse que tinha dificuldades em acreditar na Hóstia Consagrada e não compreendia bem a devoção católica à Maria. O encontro em si foi muito bom: conseguimos trabalhar em conjunto e aplicar o que foi planejado. O problema foi a coordenação do grupo: o Pe. Nerel e o Cal não queriam a participação de ninguém da catequese. É claro que eles não aceitaram essa decisão, mas se conformaram. E graças a Unção do Espírito Santo, nos já temos cinco anos de um trabalho maravilhoso. Estamos mudando a vida de muitos adolescentes do nosso bairro, o que mostra que nosso trabalho é obra do Espírito não dos homens. Hoje a Comunidade Obra Nova tem um Ministério de Música, um grupo de interseção e uma equipe de coreografia. Estamos colhendo os frutos de quem entrega tudo nas mãos de Deus.

Selmo: Por que o Pe. Nerel não queria a participação dos membros da catequese?

Leandro: Porque eles não eram renovados, tinham idéias muito atrasadas. Não acompanharam a renovação da Igreja.

Selmo: O que significa 'ser renovado'?

Leandro: Significa aceitar a Unção do Espírito Santo e desenvolver os Seus dons. Significa ter Jesus à nossa frente na luta contra o inimigo. Por mais que se tenha boa vontade, nem todos têm a força do Espírito Santo para a missão que Deus nos designou.

Luiz: O caso do Obra Nova foi o mesmo do Adonai: uma ação deliberada do Pe. Nerel em substituir quem era da Teologia da Libertação e colocar quem era da Renovação Carismática. Eu questionei a decisão do padre e o Cal me falou com todas as letras: "Por que eu não obedecia uma decisão do padre".

Selmo: O que você respondeu?

Luiz: Que eu não acreditava em autoritarismo, mas sim na democracia.

Esse "questionamento" custou caro aos progressistas remanescentes: foram igualmente convidados a se retirarem da comunidade por desobediência às ordens do padre. Porém os

“desobedientes” resolveram continuar na comunidade. Para a sorte dos questionadores o Pe. Nerel estava deixando a Paróquia e o novo padre, Pe. Rogério, numa política de reconciliação, não colocou obstáculos à permanência dos progressistas. Inclusive, de acordo com os informantes, o Pe. Rogério fez uma reunião com a Pastoral de Catequese colocando o problema e os catequistas pediram a continuidade dos progressistas.

Diante desses relatos, pode-se afirmar que, no caso estudado, se comprovam as teses de que a hierarquia da Igreja, a partir do pontificado de João Paulo II, passa paulatinamente a apoiar a Renovação Carismática e a reprimir a Teologia da Libertação:

O Papa, de fato, mostrava-se bastante alinhado às tendências carismáticas e bem distante da opção pelos pobres da Teologia da libertação. Ainda que muitos bispos, padres e teólogos se tenham mostrado apostos à RCC, não há como negar que a Igreja oficial abraçou sim um grande projeto de mudança.¹⁵²

Sobre a relação do alto clero com a RCC, o sociólogo Ari Oro argumenta que

A RCC parece constituir hoje a possibilidade concreta dos promotores e dinamizadores de agir simultaneamente em duas frentes visando restringir ao mesmo tempo o poder e a ação expansionista do pentecostalismo e dos setores progressista católicos.¹⁵³

O Pe. Rogério permitiu a continuidade dos simpatizantes da Teologia da Libertação, mas também continuou a apoiar a RCC, dando todas as condições para o seu crescimento: financiando seus retiros espirituais e incorporando suas músicas e gestos nas missas. Todavia, um incidente recente fez o Pe. Rogério afastar o Luiz da catequese: esse último, numa reunião da Pastoral de Catequese defendeu a importância de se pensar na necessidade de eleger uma nova coordenação da pastoral, mas uma das coordenadoras queixou-se ao padre que interpretou a atitude como um ato desrespeito a sua autoridade:

O Pe. Rogério pediu para que eu me afastasse de catequese, pois as minhas idéias estavam atrapalhando o andamento do grupo, que eu poderia ficar um ano pensando se era realmente a catequese que eu queria atuar. Eu argumentei dizendo que não estava entendendo, aí ele colocou que eu defendia muito as idéias da Teologia da Libertação e estava passando por cima de sua autoridade dele, porque eu queria a mudança na coordenação. Eu argumentei dizendo que essa sempre foi a prática

¹⁵² Prandi, Reginaldo. *Op. cit.*, p. 32.

¹⁵³ Oro, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Vozes, 1996, p. 114. Ler também Prandi, Reginaldo. *Op. cit.*, ps. 14 e 15. Ainda é importante destacar que Cecília Mariz e Maria das Dores Machado concordam que a Arquidiocese do Rio de Janeiro apóia a RCC “como uma estratégia para frear o crescimento pentecostal no estado” (Mariz e Machado. *Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro (45): 25-34, ano 13, 1994, p. 33.), do mesmo modo Júlia Miranda afirma que a RCC representa “uma ‘contra-ofensiva’ católica ao pentecostalismo protestante e à expressividade própria de religiões não reconhecidas como tal pela Igreja Católica, assim como aos sincretismos diversos” (Miranda, *Op. cit.*, p. 41).

democrática de organização da catequese, mas ele disse que a decisão final era dele. Pra não continuar a briga eu preferi me afastar e me dedicar à Pastoral do Batismo.

A exposição desse processo fornece material empírico para a reflexão sobre os mecanismos de poder no interior da Igreja Católica. Não me refiro às relações de poder estabelecidas dentro das instituições eclesiásticas, mas sim àquelas vividas no cotidiano das comunidades, paróquias e capelas, estabelecidas entre leigos e entre os leigos e o clero, especialmente os padres seculares. Apesar da ênfase nas relações locais, considero que as estruturas de poder institucionais interferem diretamente na vida dos fiéis. Sobre esse aspecto a análise de Leonardo Boff é elucidativa:

É manifesta a centralização do poder decisório na Igreja, fruto de um longo processo histórico no qual se cristalizaram formas que talvez encontrassem validade ao tempo de seu surgimento, mas que hoje provocam conflitos com a consciência da dignidade e da dignidade da pessoa humana que possuímos. (...) Os dirigentes são escolhidos por cooptação dentro do círculo restrito daqueles que detêm o poder eclesial, imposto às comunidades, marginalizando a imensa maioria de leigos.¹⁵⁴

Se os dirigentes eclesiásticos são cooptados em um círculo restrito, a história da Paróquia de São Pedro comprova que na base da instituição pode ocorrer o mesmo processo de reprodução da estrutura de poder, ou seja, os principais líderes e agentes pastorais são escolhidos entre os leigos que compartilham das orientações do clero. Trata-se de fiéis submetidos à tutela eclesiástica, quer dizer, fiéis que colaboram com a direção da hierarquia católica sem questionar a sua autoridade.

No caso estudado os adeptos da RCC são defensores da hierarquia católica:

Davi disse que não poderia erguer a mão contra um ungido do Senhor. Da mesma forma nós devemos agir: um padre é um ungido do Senhor, pois recebeu o sacramento da Ordem, então devemos amar os nossos padres, mesmo que eles não sejam renovados. (Leonardo, durante um curso de formação de evangelizadores jovens).

Tal posicionamento possibilita a ascensão dos carismáticos aos cargos de liderança na comunidade: ministros da eucaristia, coordenadores do grupo de jovens e do grupo de adolescentes, coordenação da Pastoral da Criança e das Equipes de Liturgia. Além disso, suas músicas e gestos característicos fazem parte de todas as missas e Adorações ao Santíssimo

¹⁵⁴ Boff, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática, 1994, p. 70. Sobre essa mesma temática ler também Medina, C. A. e Oliveira, Pedro A. R. de. *Autoridade e participação: estudo sociológico da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: CERIS, 1973.

Sacramento. Portanto, pode afirmar que a Renovação Carismática tornou-se a ideologia hegemônica na comunidade.

Essa argumentação reforça a tese de que as relações de poder são necessariamente relações assimétricas, pautadas na dominação e na coerção. Entretanto, seguindo o raciocínio do primeiro capítulo, busco entender a problemática do poder a partir da multiplicidade das relações sociais, isto é, “o poder político não está consumado, está por fazer-se através do acesso às novas fontes relativas à tecnologia, à simbólica e ao imaginário político”.¹⁵⁵ Nesse sentido pode-se falar em diferentes projetos de poder que disputam o mundo social.

No campo católico as relações de poder também se encontram em disputa, pois as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), enquanto expressão concreta da Teologia da Libertação, representam “a ruptura do monopólio do poder religioso do clero”¹⁵⁶, porque sua estrutura possibilita “a descentralização do poder eclesiástico” garantindo “a participação dos seus representantes na decisões paróquias e diocesanas”.¹⁵⁷ Conseqüentemente, esse projeto é conflitante com a estrutura verticalizada da Igreja Católica.

Mesmo em uma unidade paroquial como a de São Pedro de Vidigueiras, onde a ideologia progressista não passou de um grupo de alcance limitado, o projeto de poder da Teologia da Libertação colocou em questionamento a estrutura hierárquica do catolicismo oficial, que reagiu atacando duramente seus adeptos.

Todavia, algumas questões podem ser levantadas: (1) Por que o Pe. Dermeval, considerado um conservador, não propôs o afastamento dos liberacionistas na sua época? (2) Por que os progressistas resolveram se afastar, mesmo com a possibilidade de continuar na comunidade? (3) Por que, no último caso relatado, o adepto da Teologia da Libertação perdeu o apoio daqueles que antes pediram por sua permanência? (4) Por que ao contrário do catolicismo popular a ideologia progressista não conseguiu manter-se na comunidade?

As respostas para essas questões podem ser encontradas a partir da interpretação dos sistemas simbólicos criados pelos progressistas e carismáticos da Paróquia de São Pedro. Essas duas tendências ideológicas do campo católico possuem especificidades na comunidade

¹⁵⁵ Balandier, Georges. *O contorno...*, p. 15.

¹⁵⁶ Lesbaupin, Ivo. CEBs, poder e participação na Igreja. In Boff, Clodovis [et al]. *As Comunidades de Base em questão*. São Paulo, Paulinas, 1997, p. 116.

¹⁵⁷ Oliveira, Pedro A. R. de. Estruturas de Igreja e conflitos religiosos. In Sanchis, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: ISER, 1992, p. 60. Sobre a discussão das CEBs como projeto alternativo de organização da Igreja Católica ler, do mesmo autor, “CEB: unidade estruturante de Igreja”. In Boff, Clodovis [et al]. *Op. cit. As Comunidades de Base em questão*. São Paulo, Paulinas, 1997.

estudada, nesse sentido é importante compreender o que significa ser progressista e ser carismático na Comunidade de São Pedro de Vidigueiras.

Parte significativa da bibliografia até aqui analisada e incorporada possibilita apreensão características gerais do universo religioso carismático e progressista. Assim é possível o desenvolvimento de comparações objetivando identificar a singularidade da Teologia da Libertação e da RCC na comunidade católica estudada. Com esse procedimento pode-se explicitar o lugar dessas tendências ideológicas na comunidade, bem como o conflito pela hegemonia que seus respectivos adeptos protagonizaram.

3.2. O sentido da libertação e do carisma na Paróquia de São Pedro de Vidigueiras

Conforme os depoimentos dos informantes, a Teologia da Libertação constituiu a tendência ideológica de um grupo de minoria ativa defensor da articulação entre mensagem cristã e a luta contra a opressão e a exploração exercida pelo sistema capitalista. Minoria ativa designa um grupo de número limitado que atua de forma coordenada em mais de uma frente, e era dessa maneira que a Pastoral de Catequese de São Pedro desenvolvia seus trabalhos na paróquia: reuniões semanais para direcionar os encontros de catequese, as reuniões do grupo jovem (inicialmente o JUC e depois a Pastoral da Juventude), a catequese de crisma e, durante um curto período, a Pastoral da Criança. O grupo ainda ensaiava as músicas litúrgicas das missas dominicais matutinas, manteve durante algum tempo um “Informativo Paroquial”, preparava peças de teatro e participava de todas os eventos do ano litúrgico (Quaresma, com ênfase na Campanha da Fraternidade, Coroação de Nossa Senhora, Festa de São Pedro, Advento, com as Novenas de Natal, e Celebrações Natalinas).

Essa capacidade de atuação fez o pequeno grupo de catequista, cerca de sete pessoas, ter forte incidência sobre a vida da comunidade. A força social dos progressistas residia na unidade ideológica e na organização:

Nos éramos um grupo coeso e muito unido. A Vanda tinha uma incrível capacidade de planejar e organizar nossas ações. Aplicávamos muito bem o método Ver, Julgar e Agir, tanto nas reuniões como na nossa própria organização. Criticávamos os grupos muito grandes, porque eles só tinham tamanho. Um grupo pequeno é sempre melhor de trabalhar. (Luiz).

Portanto, ao contrário da argumentação de Burdick exposta no primeiro capítulo, não há paradoxo entre a capacidade de ação e o número limitado de militantes, pois o modelo de minoria ativa pressupõe maior qualidade organizativa e, conseqüente, ação eficaz graças à coesão característica dos grupos menores.

As práticas dos liberacionistas visavam concretizar suas concepções: “Não adianta só falar, é importante colocar em prática, por isso o Evangelho tem que ser vida” (Luiz). E para eles viver o Evangelho significava conscientizar a todos, católicos e não-católicos, de que a mensagem do Evangelho é a “Boa Nova da Libertação” e construir uma comunidade democrática com o povo pobre lutando por justiça:

Sonhávamos com a revolução social construída a partir da libertação promovida pela pessoa de Jesus Cristo. Cristo se fez pobre para nos libertar dos pecados sociais: a miséria, a fome, a opressão, a exploração, a violência. Não se tratava apenas de optar pelos mais pobres, queríamos que o povo pobre e trabalhador se tornasse sujeito de sua libertação. (Flávia, Assistente Social, ex-catequista adepta da Teologia da Libertação).

A opção preferencial pelos pobres significava, primeiro, a nossa condição de trabalhadores explorados, ou seja, opção por nós mesmo, segundo que o primeiro lugar a ser evangelizado tem que ser o mais pobre, e por último que os mais pobres são os preferidos de Jesus Cristo, não porque são pobres, mas porque a pobreza é fruto das injustiças sociais. (Paula).

Diante do desafio de concretizar esse sonho os progressistas da comunidade de São Pedro de Vidigueiras passaram a criar um novo sistema lingüístico que interpretava o cristianismo a partir da ótica do engajamento político na luta pela transformação da sociedade.

A idéia de “luta pela conscientização política dos devotos” entrou em choque com as crenças populares, especialmente com o culto às imagens. Os informantes lembram da inauguração da frente da Igreja Matriz: o Pe. Vicente era o administrador paroquial, o antigo bispo, Dom José Veloso, visitava a Paróquia e foi realizada a cerimônia de Coroação de Nossa Senhora, organizada pelos catequistas. Esses últimos sugeriram que a imagem não fosse coroada, mas sim uma criança representando a Virgem Maria¹⁵⁸. O padre desaconselhou e a imagem foi coroada, porém eles deixaram explícito o que pensavam: “Falamos que não estávamos coroadando uma imagem, que era apenas uma representação de Maria” (Paula). Além da posição iconoclasta, os progressistas eram críticos ferozes da festa do santo padroeiro:

¹⁵⁸ Jonh Burdick relata um acontecimento semelhante. Ler Burdick. *Op. cit.*, p, 159.

A gente só participava da festa porque era importante para a comunidade: dançávamos quadrilha, colocávamos uma barraca, normalmente do jogo de derrubar latas, e encenávamos um teatrinho da vida de São Pedro. Mas sempre tinha um problema. Uma vez foi separado um espaço para nossa barraca, mas na última hora colocaram no lugar um bezerro que seria leiloado. Era muita alienação, só se pensava em dinheiro. A gente queria transformar a festa num momento para comunidade refletir sobre os problemas vividos pelo bairro, pelos mais pobres. (Luiz).

Steil identifica essa tensão existente entre a racionalização da pretensão conscientizadora dos progressistas e as práticas religiosas do catolicismo popular:

se no nível do discurso, os agentes do catolicismo renovado manifesta apreço pelos rituais e devoções tradicionais, no nível da prática a incorporação do universo devocional popular na vida e dinâmica das igrejas locais tem se apresentado como um desafio pastoral permanente.¹⁵⁹

A difusão das idéias progressistas não se limitava às críticas as devoções populares consideradas alienantes, pois as principais armas dos liberacionistas eram o estudo e a interpretação bíblica. “O estudo da bíblia era constante, sempre trazendo os ensinamentos para a realidade atual” (Regina, auxiliar de enfermagem, ex-catequista adepta da Teologia da Libertação).

A partir das informações coletadas, das músicas, dos materiais produzidos e lidos pelos progressistas, identifiquei três pilares de suas interpretações: o Êxodo, os Profetas e o martírio de Jesus. Na concepção dos adeptos da Teologia da Libertação, segundo pude apreender, o episódio narrado no Êxodo inicia o projeto de libertação da humanidade, pois “Deus viu a miséria de seu povo e desceu para libertá-lo” (trecho da música *O Povo de Deus*). Entretanto, as injustiças provocaram o afastamento de Deus, por isso Ele enviou os profetas com a missão de denunciar as injustiças: “Nós gostávamos de afirmar que éramos profetas dos tempos atuais, porque lutávamos por justiça” (Paula). O plano de libertação se concretiza na pessoa de Jesus Cristo. A visão da ação libertadora de Jesus encontra-se bem resumida no seguinte trecho de um livro de Carlos Mesters, leitura obrigatória para os progressistas da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras:

Na hora de sofrer e de morrer, a forma de crer na presença do Pai foi crer no dom do Pai que é a vida! Foi crer que aquela sua vida crucificada, abandonada e torturada era mais forte do que o poder de morte que o massacrava. Esta foi e continua sendo a

¹⁵⁹ Steil, Carlos Alberto. CEBs e catolicismo popular. In Boff, Clodovis [et al]. *Op. cit.*, p. 90.

*mais alta revelação que Jesus nos fez da presença libertadora do Pai em nossa vida!*¹⁶⁰

Se a força dos progressistas de São Pedro de Vidigueiras encontrava-se na capacidade de estudar e interpretar a Bíblia, sua fraqueza estava na dificuldade de traduzir suas concepções em símbolos e em rituais.¹⁶¹ O único símbolo recorrentemente utilizado era a cruz com panos em volta dos braços: “*Essa cruz [resposta à pergunta que fiz após observar a constância de sua utilização] simboliza o Cristo Ressuscitado. A cruz vazia mostra que Cristo venceu morte, venceu a exploração e os poderosos*” (Paula).

Além disso, os adeptos da Teologia da Libertação se empenharam em construir uma “*identidade religiosa proletária*”, isto é, imagens da pobreza, dos trabalhadores, de manifestações populares, ilustravam os materiais que eles produziam. As músicas cantadas também faziam referência à identificação de Deus e dos santos com o povo explorado:

*Imaculada, Maria do povo, mãe dos aflitos que estão junto à cruz.
Imaculada, Maria de Deus, coração pobre acolhendo Jesus.* (Trecho da música *Imaculada*)

*Pai-Nosso, dos mártires, dos torturados.
Pai-Nosso, dos pobres marginalizados.* (Trecho da música *Pai-Nosso dos mártires*).¹⁶²

*Nos olhos dos pobres, no rosto do mundo,
eu vejo Francisco perdido de amor.
É índio, operário é negro é latino. Jovem, mulher, lavrador e menor.*
(Trecho da música *Canta Francisco*).

Os progressistas não se limitavam à reprodução de músicas, mas também criaram músicas próprias que exprimem suas concepções:

Dom da verdadeira liberdade
*Cristo ensinou com suas palavras, com seus atos.
Assim se reconhece a verdadeira santidade.
É este o chamado que estamos prontos a ouvir.
Maria modelo de santidade:
“Faça-se em mim segundo a vossa vontade”.
Ser santo na vida da família e do trabalho.
Ser santo é testemunhar o Cristo vivo e libertador,
não calar-se diante da mentira, da injustiça e da dor.
Perseverando acima de tudo,
ter fé em Deus que caminha com seu povo.*

¹⁶⁰ Mesters, Frei Carlos. *A missão do povo que sofre: os cânticos do Servo de Deus no Livro do Profeta Isaías*. Petrópolis, Vozes, 1981, ps. 136-137.

¹⁶¹ Sobre a mística da Teologia da Libertação ler A igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19 (2): 61-76, out. 1998.

¹⁶² É importante destacar que essa música foi censurada em toda a Diocese de Petrópolis.

Crescer não segundo a carne, mas segundo o Espírito.

*A Igreja é uma com Cristo, todos nós somos Igreja,
portanto, somos um em Cristo.*

E esta é a vontade de Deus: a vossa santificação. (Bis)

*“Vós sois uma raça eleita, um sacerdócio régio, uma Nação Santa,
povo adquirido por Deus”.*

O chamado a santidade é o dom da verdadeira liberdade.

E esta é a vontade de Deus: a vossa santificação. (Bis)

“Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus”.

(Música de José Nascimento, catequista simpatizante da Teologia da Liberação. Essa música foi composta para participar das eliminatórias regionais do Festival Diocesano de Música Vocacional).

A música *Dom da verdadeira liberdade* assume uma proposta ideológica progressista explícita: defende a união entre fê e vida (“*Ser santo na vida da família e do trabalho*”), propõe o anúncio projeto de Deus que eles concebiam, ressaltado em páginas anteriores (“*Ser santo é testemunhar o Cristo vivo e libertador*”), incorpora ao tema do festival (*a Santidade*) a defesa da libertação (“*O chamado a santidade é o dom da verdadeira liberdade*”), nas palavras do próprio compositor: “*A santidade só faz sentido se for vivida na luta contra as injustiças sociais*”. Assim pode-se argumentar que os progressistas pregavam uma *espiritualidade serviço*: “*Não adianta oração, oração, se não há engajamento nas questões sociais*” (Luiz).

No processo de construção de sua tendência ideológica religiosa, os liberacionistas desenvolveram várias críticas às práticas e concepções carismáticas. As principais críticas podem ser organizadas da seguinte maneira:

(1) À glossolalia:

Durante o Pentecostes, os Apóstolos receberam o dom de falar numa língua que todos entendiam. Esse é o verdadeiro dom de falar em línguas: falar a linguagem universal da Boa Nova do Cristo Libertador. (Luiz).

Paulo diz que a oração em línguas é o menor dos dons e o mais importante é o dom do amor. Os carismáticos valorizam um dom individualista, isso porque eles são individualistas, não se preocupam com a prática concreta do amor. (Paula).

(2) Ao batismo no Espírito Santo:

O Espírito Santo vive no coração de quem assumiu a missão de evangelizar. Eu sinto o amor de Deus todos os dias, pois a vida é um milagre e um milagre maior ainda é a renovação da esperança por uma sociedade justa e fraterna. Por isso esse tal batismo no Espírito Santo não tem sentido... pode ter algum para quem ainda não se encontrou na vida. (Paula).

(3) À espiritualidade carismática:

Eles são individualistas, ficam chorando e rezando enquanto o povo morre de fome. É muito fácil falar de amor de Deus de barriga cheia e carro novo. (Luiz).

Paula: Os carismáticos têm uma espiritualidade contemplativa. Acham que a oração e o louvor por si só são suficientes. Eles esquecem a prática concreta. Criam um inimigo de mentira para não enfrentar o inimigo de verdade: o capitalismo.

Selmo: Quem é o inimigo de mentira?

Paula: O demônio.

Feitas essas interpretações das concepções e práticas progressistas, cabe agora desenvolver o mesmo em relação aos carismáticos.

A Renovação Carismática na Paróquia de São Pedro constituía, inicialmente, um pequeno Grupo de Oração que se reunia semanalmente. O grupo era pequeno, cerca de doze membros, mas heterogêneo: o coordenador era da Paróquia de Santa Tereza, outros participantes eram do grupo jovem MAC (inclusive Rômulo e Rivaldo), alguns eram da Capela de São José, e os demais eram da Igreja Matriz (inclusive Dona Rosa). Um dado interessante é a ausência no núcleo original de lideranças comunitárias importantes da época, apenas o Rivaldo era uma liderança jovem reconhecida. Todavia, esse quadro se altera ao longo dos anos: o grupo cresceu gradativamente, ao passo que hoje as reuniões são realizadas no Templo da Igreja Matriz, e a maior parte das lideranças participa ou freqüentou as reuniões do Grupo de Oração.

De acordo com os depoimentos, ficou evidente que o crescimento do grupo carismático Ceifeiros do Senhor coincidiu com o desenvolvimento do Projeto Diocesano da Evangelização 2000. Muitos daqueles que hoje participam regularmente do Grupo de Oração aderiram à RCC após a participação de algum dos vários encontros do Projeto:

O encontro pra mim [Acampamento Jovem], foi uma benção. Eu descobri o amor de Deus tocando o meu coração. Realmente eu me sinto renovada, sinto os carismas do Espírito. (Valéria, 29 anos, contadora, participou do extinto MAC, como Evangelizadora participou da organização do Encontro de Jovens que originou a PJ e da Experiência de Oração de Jovens que originou o Grupo Adonai).

Antes de participar do Acampamento minha fé estava abalada, querendo mesmo deixar de ser católica. No Acampamento Jesus falou comigo e me respondeu. Tocou-me de maneira muito forte, mas acima de tudo me disse: “Você é minha amada, quero você junto a mim e somente na Igreja verdadeira você será feliz”. (Ana, 37 anos,

professora primária, se afastou da Igreja de São Pedro após a saída do Pe. Geraldo, retornou em 1996 e atua na Pastoral de Catequese).

Fui ao encontro [Formação Integral do Jovem] com o coração vazio, procurando algo que acreditava ter perdido. Voltei com o coração cheio de alegria porque encontrei Jesus, meu salvador. (Carlos, 28 anos, bancário, coordenador do Grupo Adonai).

A pesar dessa íntima relação entre o Projeto Evangelização 2000 e a Renovação Carismática, houve atritos entre os dois modelos de organização. Como afirmei em páginas anteriores, a Evangelização 2000 foi organizada pelo Pe. José Maria, Pe. Luís Melo e pela Nanci Melo, durante a gestão do bispo Dom José Veloso. Em 1997 assume o novo bispo diocesano: Dom José de Lima Vaz, que se encontra à frente da Diocese de Petrópolis até os dias atuais. Dom José Vaz é conhecido por sua atuação na organização da RCC nacionalmente e na Arquidiocese do Rio de Janeiro, por isso propôs a substituição gradual do Projeto Evangelização 2000 pelo *Projeto de Formação Paulo Apóstolo*, sendo que esse último é o projeto nacional da Renovação Carismática para formar lideranças.¹⁶³ Além disso, o novo bispo defendeu as orientações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil para a RCC¹⁶⁴, entre as quais evitar as práticas de exorcismo e de repouso no Espírito e substituir a expressão *Batismo no Espírito Santo* pela *Efusão do Espírito Santo*. Entretanto, o Pe. Luis e a coordenadora Nanci não aceitaram as determinações do bispo. O choque entre Dom José Vaz e os organizadores da Evangelização 2000 culminou com o afastamento dos últimos dos projetos diocesanos. A partir de então o projeto elaborado pelo Conselho Nacional da Renovação Carismática no Brasil passa a ser integralmente implantado na Diocese de Petrópolis, sem ônus para o crescimento vertiginoso dos carismáticos.

Não há dúvidas de que a força da RCC encontra-se na sua capacidade de organizar grandes eventos de massa: tardes inteiras de louvores, músicas, orações e pregações. Os maiores expoentes da RCC no Brasil hoje são verdadeiros fenômenos de popularidade: Pe. Marcelo Rossi, Pe. Zeca e Pe. Jonas Abib. Eles utilizam com muita propriedade os meios de comunicação de massa para a difusão da versão carismática do catolicismo. O Pe. Marcelo Rossi, por exemplo, ao participar de programas de televisão de elevada audiência é conhecido não apenas no meio católico.¹⁶⁵

¹⁶³ Detalhes sobre esse projeto da RCC no Brasil, ler Ari, Oro. *Op. cit.*, ps. 109-111.

¹⁶⁴ CNBB: Documento N.º 53. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. São Paulo, Paulus, 1994.

¹⁶⁵ Sobre as estratégias de crescimento da RCC ler Steil, Carlos A. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. In Sanchis, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos...*, ps. 118 e 124.

Eventos de grande porte promovidos pela RCC marcaram e marcam os católicos de Teresópolis, em especial os fiéis da Paróquia de São Pedro, tanto que no Livro de Tombo encontram-se registros de dois desses eventos:

Em abril [de 1997], dia seis, realizou-se no Ginásio do Pedrão [Ginásio Poliesportivo Pedro Jahara] o Congresso Católico Jovem, promovido pela RCC. O Pe. Jonas Abib esteve presente juntamente com a Banda Canção Nova. Foi um dia muito importante e rico para a formação espiritual dos jovens da diocese. O número de pessoas era muito grande lotando o ginásio.

A juventude da paróquia participou com entusiasmo do X CONGRESSO CATÓLICO JOVEM DE TERESÓPOLIS, que reuniu cerca de 12.000 pessoas no Ginásio Municipal Pedro Jahara, no dia 19 de abril [de 1998], um domingo.¹⁶⁶

Se eventos com esses evidenciam o alcance da Renovação Carismática, a observação das missas e das reuniões de grupos da paróquia mostra que a tendência ideológica carismática é hegemônica na comunidade de São Pedro de Vidigueiras: nas missas predominam as músicas que exprimem os princípios da RCC, do mesmo modo que as palmas e gestos com os braços são característicos dos carismáticos; as reuniões dos grupos Adonai e Obra Nova assemelham-se em muito com as reuniões de Grupos de Oração; as Adorações ao Santíssimo Sacramento são coordenadas pelas lideranças carismáticas e muitos dos agentes pastorais participam ou participaram assiduamente do Grupo Carismático Ceiferos do Senhor.

Nas reuniões do Grupo Ceiferos do Senhor busca-se cultivar “*os carismas do Espírito Santo*” (Dona Noemi) com orações, músicas, vigílias, leituras da Bíblia, testemunhos de fé e de conversão e batismos no Espírito Santo (apesar da recomendação do bispo diocesano os carismáticos da paróquia estudada continuam utilizando esse termo). Cultivar os carismas do Espírito Santo significa, segundo os informantes, ser tocado pelo Espírito, experimentar o amor de Deus e desenvolver os dons: *falar em línguas, realizar milagres e profetizar*. O sentido das concepções e ritos carismáticos para os adeptos da Paróquia de São Pedro pode ser apreendido nos seguintes depoimentos:

Alguns dizem que a Renovação Carismática é um movimento católico, mas eu acho que a Renovação é muito mais do que um movimento, é uma benção para toda a Igreja. É o Novo Pentecostes que veio reavivar a fé e os dons do Espírito Santo. Por isso os Grupos de Oração devem ser espaços onde todos comparecem para alimentar o espírito, fortalecer a fé para a atuação nas várias pastorais e grupos da paróquia. (Valdo).

Sempre duvidei do Espírito Santo e daqueles que emitiam sons em outras línguas. Aqui [no Grupo de Oração], passei acreditar e viver esta experiência maravilhosa...

¹⁶⁶ Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, folhas 65 e 70.

Tive sinais e comprovação dos mesmos: vi Jesus me amparando e colocando a mão sobre minha cabeça. Cai de joelhos e Deus soltou a minha língua, balbuciei alguma coisa, tentei falar mais a minha língua enrolava [manifestou a glossolalia pela primeira vez]... Chorei muito... Era o Espírito de Deus que pairava sobre mim. (Testemunho de Gilberto, 32 anos, serralheiro, membro da Equipe de Liturgia, dado durante reunião do Grupo de Oração).

A primeira vez que eu senti meu coração tocado por Jesus foi na Experiência de Oração [encontro organizado pelo Adonai com o objetivo de atrair novos membros para o grupo de jovens]. Eu não entendia o que se passava, apenas queria sentir o amor de Deus igual a tudo muito que estava lá. Então durante o Batismo no Espírito Santo eu senti uma presença perto de mim... Alguém que me amava... Era Jesus... Aí eu o abracei... E continuei abraçado com ele mesmo depois que a oração acabou. (Testemunho de Rafaela, estudante de medicina, 23 anos, participante do grupo jovem, dado durante a reunião do Grupo Adonai).

A fala dos devotos de São Pedro adeptos do carismatismo deixa explícito o *sensualismo* característico da ideologia carismática católica, ou seja, a condição básica para o fiel se inserir no grupo carismático é sentir o “poder do Espírito Santo”; é viver uma experiência pessoal com o Espírito Santo. Isso não significa que alguém que não viveu tal experiência, nem desenvolveu alguns dos dons do Espírito (no mínimo o de falar em línguas estranhas), não possa participar do Grupo de Oração, a questão é que o grupo, em especial uma liderança, acompanha o fiel para que este seja *tocado pelo Espírito*:

Noemi: Quando alguém chega aqui [no Grupo de Oração] com o coração fechado a gente orienta, aconselha e faz orações, para que a pessoa abra o coração, supere a mágoa que impede que o Espírito toque o seu coração.

Selmo: E quando a senhora sabe que o “Espírito tocou o coração de uma pessoa”?

Noemi: Quando ela sente o Espírito de Deus governando a sua vida... Quando ela sente que é um instrumento de Deus. E Deus fala com ela e através dela.

Selmo: Como “Deus fala com ela e através dela”?

Noemi: Deus fala com a gente quando a gente se deixa repousar nos seus braços. E Ele fala através da gente por meio dos dons do Espírito Santo.

Portanto, sentir/experimentar o amor de Deus significa vivenciar uma experiência de êxtase pessoal: entrar em transe, cair no chão (repousar no Espírito) e/ou manifestar os dons. Outros autores, estudando casos diferentes, identificam esse sensualismo carismático. Reginaldo Prandi, por exemplo, descreve da seguinte maneira as reuniões carismáticas:

Os encontros de oração, verdadeiras cerimônias da euforia, semanais, com duração de duas a três horas, são marcados por uma intensa carga emocional, que se torna cada vez mais forte no encaminhar da reunião. Os fiéis devem antes “sentir emocionalmente” o Espírito Santo que compreendê-lo. Esses encontros procuram levar os participantes a uma vivência de transcendência individual com a experiência

*do transe do Espírito Santo e sua glossolalia que, por estar além das categorias da linguagem discursiva, reduz grandemente o sentido do discurso racional.*¹⁶⁷

Por sua vez, a socióloga Júlia Miranda, a partir do estudo de um grupo carismático de Fortaleza, denominado *Shalon*, faz as seguintes considerações sobre o rito carismático:

*Cantar em voz alta, orar em línguas ou no vernáculo, de forma absolutamente livre, levantar os braços, impor as mãos sobre o outro, olhá-lo nos olhos, tocá-lo, dançar ao som de cânticos e bater palmas são elementos dessa linguagem que a um tempo propiciam a comunicação pessoal com a divindade e socializam essa experiência de comunicação, tornando-a extensiva a todo o grupo.*¹⁶⁸

As músicas cantadas pelos carismáticos também são fontes interessantes para a apreensão de suas concepções e práticas:

*Eu navegarei no oceano do Espírito e ali adoraria ao meu Deus fiel.
Espírito de Deus, que desce como o fogo, vem como em Pentecostes e enche-me de novo.* (Trecho da música *Eu navegarei*).

*Meu pensamento vive em você
A luz do meu viver, Senhor
Basta entrar e eu me abrir pra te amar.* (Trecho da música *Basta querer*)¹⁶⁹.

*Olhe pra cruz, foi por ti porque Te amo
Olhe pra cruz, esta é a Minha grande prova.
Ninguém te ama como Eu.* (Trecho da música *Ninguém te ama como Eu*).

Além do sensualismo que caracteriza a ideologia carismática, pode-se perceber outra marca da RCC: centrar-se na noção de *amor de Deus*. A partir das informações coletadas, das músicas, dos materiais produzidos e lidos pelos carismáticos, identifiquei a seguinte concepção da relação entre Deus e os homens: a revelação divina é essencialmente o *Plano de Amor de Deus* pelos homens. A criação foi a primeira expressão desse amor, entretanto, o pecado da humanidade a afastou do amor de Deus. Todavia, Ele se mantém fiel ao seu plano de amor, por isso envia seu filho, Jesus Cristo, que se entregou por amor aos homens (*Olhe pra cruz, foi por ti porque Te amo*). E hoje Deus manifesta seu amor através dos dons do Espírito Santo. Um trecho do livro *A vida carismática*, lido, no mínimo, pelos líderes da RCC da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, mostra o significado do *Plano de Amor de Deus*:

¹⁶⁷ Prandi, R. *Op. cit.*, ps. 61 e 62.

¹⁶⁸ Miranda, Júlia. *Op. cit.*, p. 51.

¹⁶⁹ É importante ressaltar que essa é uma das músicas gravadas pelo Pe. Marcelo Rossi.

*Em resumo, gostaria de dizer que se você é cristão, e não pode dizer “Deus me ama”, e alegrar-se com isso, alguma coisa não está certa. Mas Deus pode cuidar disso. Se você quiser ter a experiência do amor de Deus, e se perguntar a você mesmo: “Deus me ama – como é que reajo a isso?” e sentir-se mal, o Senhor vai mudar isso. Deus me ama e amo você. Deus ama você. Renda-se a isso. (...) Deixe-o realizar alguma coisa lá bem no fundo, de modo que você se convença de que Ele o ama. Deixe-o colocar o seu amor, como um selo, no seu coração.*¹⁷⁰

O discurso *do amor incondicional de Deus* por cada indivíduo, ao mesmo tempo em que se encontra vinculado ao sensualismo carismático, constitui um forte mecanismo de atração dos fiéis, pois no atual mundo globalizado, que possui como algumas de suas características a *desconfiança* e a *crise de identidade*¹⁷¹, um sistema de crenças capaz de valorizar o indivíduo enquanto tal e lhe conceder novo sentido para sua existência é extremamente atrativo.¹⁷²

Outro aspecto do carismatismo a ser destacado é o reencantamento do mundo que sua concepção religiosa proporciona. Além das características já mencionadas, a percepção carismática de que o todo o mal é obra do demônio reforça sua visão mágica da realidade. Entre os carismáticos de São Pedro de Vidigueiras o *dom de discernimento dos espíritos* é um dos mais valorizados. Esse dom, segundo os informantes, possibilita ao fiel discernir se uma revelação é obra do *Espírito Santo*, da *sabedoria mundana* (razão humana) ou uma *armadilha do inimigo* (produto da ação demoníaca). A idéia de *guerra espiritual contra o inimigo* é uma constante nas suas orações e músicas. A música a seguir, composta por um fiel carismático da paróquia estudada, é um excelente exemplo da visão mágica cultivada pelos carismáticos:

Guerreiros do Senhor

*Lutando em uma guerra espiritual,
à frente de um exército celestial.
Abrindo o caminho para o Rei da glória,
que avança decidido de vitória em vitória!
Aleluia, somos guerreiros do Senhor!
Aleluia, nossa arma é o louvor!
Combatemos sob a destra do Senhor!
Combatemos sob a destra do Senhor!
O nosso inimigo é perigoso
e os seus guerreiros querem nos destruir.*

¹⁷⁰ Gavrilides, Doug. O Amor de Deus por seu povo. In Gavrilides, Doug [et al]. *A vida carismática*. 5ª. ed. São Paulo: Loyola; Renovação Carismática do Brasil, 1989, p. 15.

¹⁷¹ Ler Giddens, A. *Op. cit.* e Hall, S. *Op. cit.*

¹⁷² Alguns autores defendem a tese de que a RCC é mais atrativa especialmente para as camadas médias urbanas, fato que não pude comprovar, pois não realizei pesquisa do perfil sócio-econômico dos fiéis. Sobre o perfil sócio-econômico dos fiéis carismáticos ler Mariz e Machado. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais..., p. 28 e Prandi, R., *Op. cit.*, ps. 160-162.

*O nosso General é Poderoso
e envia os seus anjos para nos acudir.
Aleluia, somos guerreiros do Senhor!
Aleluia, nossa arma é o louvor!
Combatemos sob a destra do Senhor!
Combatemos sob a destra do Senhor!*
(Música de Antonio Lopes Barbosa, adepto da Renovação Carismática).

A música *Guerreiros do Senhor* mostra de forma inequívoca a concepção de um mundo encantado, marcado pela luta do bem contra o mal (*Lutando em uma guerra espiritual*). Simultaneamente contribui para a tese de que a oração e a contemplação são as práticas rituais características do carismatismo (*Aleluia, nossa arma é o louvor!*).

Também me chamou a atenção o fato da obediência à hierarquia católica ser relativizada pelo grupo carismático de São Pedro. Pois, se os carismáticos pregam não entrar em conflito com os padres e não se opuseram às determinações do bispo diocesano em relação aos coordenadores do Projeto Evangelização 2000, como mencionei em páginas anteriores, eles não seguiram, na prática, duas orientações de Dom José Vaz: evitar a prática do *repouso no Espírito* e substituir a expressão *Batismo no Espírito Santo* pela *Efusão do Espírito Santo*. Nos encontros carismáticos observados alguns devotos, inclusive lideranças, *repousaram no Espírito Santo* e não sofreram sanções. Do mesmo modo, fala-se abertamente em *Batismo no Espírito Santo*.

Para encerrar essa apresentação do carismatismo dos devotos de São Pedro de Vidigueiras, falta destacar suas críticas aos liberacionistas da paróquia:

(1) A opção preferencial pelos pobres:

Quando a Igreja fez a opção preferencial pelos pobres, os pobres fizeram a opção pelas Igrejas Protestantes. Então não vejo sentido nessa idéia. (Leonardo).

Deus não faz distinção entre pobres ou ricos. Jesus quando aqui esteve foi na casa de Zaqueu que era um homem muito rico e levou a salvação pra ele. Então não é certo escolher entre um e outro... Deus ama a todos igualmente, sejam pobres ou ricos. (Dona Noemi).

(2) O engajamento em questões sociais:

Pra mim isso é materialismo, é estar apegado às coisas do mundo. O importante é levar a palavra de Deus. (Dona Noemi).

A Doutrina Social da Igreja prega a prática da caridade, no sentido de ensinar as pessoas a pescarem o peixe, não dar o peixe simplesmente. Então, hoje, eu sei que

não é necessário seguir o discurso da Teologia da Libertação para praticar a caridade. (Valdo).

(3) Discussões políticas na Igreja:

A Igreja não é o lugar de discutir política. A Igreja é o lugar de louvar e sentir o amor de Deus. (Leandro)

Valdo: É claro que todos têm suas opções políticas e elas são respeitadas pela Igreja. O problema são os desvios da opção política da Teologia da Libertação.

Selmo: Que tipo de desvio?

Valdo: A Teologia da Libertação defende o comunismo, que é uma doutrina política que condena a religião. Como um cristão pode seguir uma doutrina que nega a existência de Deus?

Faz-se necessária uma última consideração, tanto os carismáticos quanto os progressistas referem-se à exigência de *viver o Evangelho*, numa crítica aos “católicos não praticantes”. Entretanto, possuem significados diferentes: para os progressistas viver o Evangelho significa articular a fé às lutas sociais por uma sociedade mais justa, enquanto que para os carismáticos significa sentir o amor de Deus e desenvolver os dons do Espírito Santo.

3.3. *Habitus* religioso e hegemonia

Nesta última seção buscarei responder as questões levantadas no final da primeira seção desse capítulo. Para tanto recorro à bibliografia das ciências sociais que articulou relações de poder e construção simbólica.

O Pe. Dermeval assumiu a Paróquia de São Pedro de Vidigueiras no final da década de 1980, período em que a comunidade passava por grandes transformações e rupturas: a saída prematura do Pe. Geraldo e a transformação da antiga capela em Igreja Matriz. Os momentos de ruptura, normalmente, são períodos marcados por uma espécie de *lacuna simbólica*¹⁷³, isto é, períodos em que o antigo sistema simbólico perde a sua capacidade de garantir a coesão do grupo social. Diante dessa lacuna simbólica, várias tendências ideológicas emergem

¹⁷³ David Harvey faz referência ao *tempo alterado* (uma das tipologias dos tempos sociais desenvolvidas por Gurvitch), ou seja, período de mudanças dos signos e dos modelos de conduta social, onde “o passado e o futuro competem no presente” (Harvey. *Op. cit.*, p. 205)

vislumbrando a conquista espaço na disputa pela construção do novo sistema simbólico. Portanto, no período de consolidação da comunidade de São Pedro em paróquia, aquele campo católico encontrava-se em forte disputa: os herdeiros do catolicismo popular lutavam para manter suas tradições, o catolicismo oficial buscava controlar as práticas religiosas e carismáticos e progressistas almejavam mais espaço na comunidade.

As várias tendências ideológicas conviveram, mesmo em choque, nesse período porque não havia a consolidação de uma força social capaz de impor a sua supremacia sobre as demais. Assim, os sujeitos sociais adeptos das várias tendências ideológicas procuravam construir e difundir seus sistemas simbólicos, criar redes de alianças, acumular capital simbólico e produzir um novo habitus religioso.

Na luta pelo exercício da hegemonia, a dimensão simbólica possui um papel importante. Nas palavras de Balandier só é possível exercer o poder

*sobre pessoas e coisas se recorrer, mesmo sob a opressão legitimada, aos meios simbólicos e ao imaginário. O acesso ao poder político é tanto o acesso à força das instituições quanto à força dos símbolos e das imagens. As insígnias do poder (as regalia) materializam as imagens e sua mera apropriação é, às vezes, suficiente para conferir legitimidade a qualquer um que o detenha.*¹⁷⁴

Essa consideração de Balandier corrobora com a teoria de Bourdieu de que a disputa pela definição das representações da realidade social é a disputa pela própria realidade. Concordando com tal afirmação, pode-se dizer que o ter controle sobre as representações sociais significa controlar importantes mecanismos de definição das relações estabelecidas em sociedade.

Dessa maneira, quando o carisma penetrou nos vários espaços da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras (nos grupos, pastorais, missas, celebrações, etc), produzindo, difundindo e reproduzindo suas concepções e práticas religiosas, garantiu o acumulou de força social necessária para exercer a hegemonia. Portanto, o *habitus* religioso dos carismáticos engendrou um novo sistema simbólico incompatível com o sistema simbólico até então gestado pelos progressistas.

Imersos num universo simbólico/religioso cada vez mais hegemonizado pela Renovação Carismática, os liberacionistas encontravam-se diante da impossibilidade de concretizar suas aspirações em ações concretas. Participar das missas e reuniões significava defrontar-se com discursos e rituais opostos aos da Teologia da Libertação:

¹⁷⁴ Balandier, G. *O contorno...*, p. 92.

Hoje pra mim não faz mais sentido participar da Igreja. A opção da Igreja foi clara: continuar escondida atrás das orações e não se envolver com as questões sociais. Não que eu me arrependa dos anos que me dediquei, mas hoje eu posso fazer muito mais fora da Igreja. (Paula).

Eu lamento muito todo esse individualismo da Renovação que toma conta da Igreja. As pessoas preferem festejar, bater palmas, ao invés de lutar por um mundo melhor. Mesmo assim eu permaneço na Igreja, afinal de contas eu acredito em Deus acima de tudo. (Luiz).

Na luta travada na Paróquia de São Pedro pela hegemonia das concepções religiosas, observei um processo semelhante ao que Norbert Elias e John Scotson¹⁷⁵ identificam: os *estabelecidos* (aqueles que gozam de certo reconhecimento e aceitação numa comunidade) tornaram-se, uma vez que suas representações foram suplantadas, *outsiders* (aqueles que são rejeitados). Portanto, a posição de *estabelecido* ou *outsiders* depende da correlação de forças estabelecida pelas relações de poder. Por isso, aqueles progressistas que num primeiro momento contaram com o apoio de outros fiéis que não concordaram com a decisão da hierarquia católica de afastá-los da Igreja, num segundo momento, quando a correlação de forças mudou, perderam o apoio que tinham.

Parece-me que o processo de perda de espaço na comunidade produziu uma estigmatização gradual dos adeptos da Teologia da Libertação. E a estigmatização é um mecanismo poderoso na luta pela hegemonia, pois ela

*pode surtir um efeito paralisante nos grupos de menor poder. Embora sejam necessárias outras fontes de superioridade de força para manter a capacidade de estigmatizar, esta última, por si só, é uma arma nada insignificante nas tensões e conflitos legados ao equilíbrio de poder.*¹⁷⁶

De fato os adeptos da Teologia da Libertação foram transformados em *outsiders* na Paróquia de São Pedro de Vidigueiras ao se chocarem com práticas e concepções religiosas opostas às suas. Ao mesmo tempo sofreram com o estigma daqueles que misturam religião e política, não obedecem as determinações da hierarquia clerical e se aproximam de doutrinas políticas que pregam o ateísmo.

O catolicismo progressista, ao contrário do catolicismo popular, foi incapaz de fincar raízes profundas no universo simbólico da comunidade de São Pedro. É verdade que isso

¹⁷⁵ Elias, Norbert & Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

¹⁷⁶ *Id.*, p. 27.

pode ser explicado pelas características históricas da Diocese de Petrópolis, cujo conservadorismo combateu a Teologia da Libertação, e da paróquia, marcada na sua origem pelas crenças populares. Todavia, parece-me que a flexibilidade sincrética do catolicismo popular, destacada pelos vários autores que estudaram e estudam as crenças populares brasileiras, criou as condições necessárias para a adaptabilidade do seu sistema simbólico à nova conjuntura.

Mesmo com o avanço do carismatismo e com a perda do espaço que antes possuía, o sistemas de crenças dos “país fundadores” da comunidade de São Pedro, garante a permanência parcial de suas concepções e práticas através da manutenção da Procissão de São Pedro, hoje com contornos mais “modernos”, entretanto, possibilita a atualização das tradições populares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o desenvolvimento desta dissertação, procurei entender a religião, enquanto objeto de análise das ciências humanas, como uma instância da sociedade. Nesse sentido, a instância religiosa, ao mesmo tempo em que possui singularidades, encontra-se orgânica e dialeticamente vinculada às demais instâncias sociais (política, ideológica, econômica, etc.). Porém, não me ative detalhadamente à interação entre a religião e todas as instâncias sociais, pois centrei as discussões entorno da problemática entre religião e relações de poder, ou em outras palavras, entre a instância religiosa e as instâncias políticas e ideológicas.

A partir do caso estudado, a Paróquia de São Pedro de Vidigueiras em Teresópolis, percebi que as relações de poder estabelecidas no interior do campo religioso católico são mediadas pela construção de símbolos e ritos, que expressão as concepções e práticas dos vários grupos que lutam pela hegemonia. Cada grupo defensor de tendências ideológicas diferenciadas produz um determinado *habitus* religioso e procura difundi-lo ao conjunto de todos os devotos. Portanto, um dos possíveis mecanismos de exercício da hegemonia no interior do campo católico é produzir, difundir e reproduzir suas ações e seus sistemas de significados.

O trabalho de campo e a observação participante possibilitaram a identificação de quatro tendências ideológicas religiosas na Paróquia de São Pedro: o catolicismo popular (construído pelos “fundadores” da comunidade devota de São Pedro e reproduzido pelos seus herdeiros); o catolicismo oficial (representado pelo padre local e os demais membros da hierarquia católica); o catolicismo progressista (defendido pelos adeptos da Teologia da Libertação) e o catolicismo carismático (defendido pelos adeptos da Renovação Carismática Católica). Esses grupos disputaram e, de certo modo, ainda disputam a hegemonia da paróquia.

Desenvolvendo as análises, possibilitou a identificar e compreender a construção de um novo *habitus* religioso na Comunidade de São Pedro. Num processo de cerca de dezesseis anos (1986-2002) antigas concepções e práticas do catolicismo popular, que originaram a comunidade, foram, gradativamente, suplantadas. Durante esse processo houve período de transição, mais ou menos entre 1986 e 2000, marcado pela transformação da capela em paróquia, pelas tentativas da hierarquia católica de controlar as crenças populares e pela introdução das ideologias progressistas e carismáticas. Nesse contexto de incertezas, os

herdeiros do catolicismo popular lutaram para manter suas tradições, o clero esforçou-se para tutelar os devotos leigos, os carismáticos e progressistas se empenharam no objetivo de conquistar mais espaço na comunidade.

Com o apoio do clero católico e com táticas de difusão em massa de suas concepções, através de encontros, grandes eventos, dos meios de comunicação de massa, etc., a Renovação Carismática tornou-se hegemônica na Paróquia de São Pedro, superando seu principal contraponto: a Teologia da Libertação. Hoje as músicas, os gestos, as expressões e as visões de mundo características do carismatismo encontram-se presentes em quase toda a paróquia: nas missas, nos grupos, nas pastorais e nas celebrações.

Apesar de sua importante atuação na paróquia, os progressistas não tiveram a capacidade de reproduzir de maneira significativa seu sistema de crenças. Alguns fatores contribuíram para o isolamento e, praticamente, supressão da Teologia da Libertação: embate constante com a hierarquia católica diocesana (notadamente conservadora), problemas de convivência com as práticas religiosas populares e dificuldade da maioria de seus adeptos de mover-se num campo hegemônico pelos carismáticos. Esse último fator possui dois processos: primeiro, a não aceitação dos progressistas em atuar numa comunidade onde o *habitus* religioso do carismatismo ocupa a maioria absoluta dos espaços e, em segundo lugar, os liberacionistas sofrem com a estigmatização, por isso têm suas ações restringidas.

Por sua vez, os herdeiros do catolicismo popular conseguem, nesse contexto de hegemonia da Renovação Carismática, manter, mesmo que parcialmente, suas tradições e crenças. O catolicismo popular perdeu muito do seu espaço original, especialmente com o fim da festa do santo padroeiro; entretanto, os seus portadores tiveram a força para (re)atualizar parte de seu sistema simbólico e ritual: a Procissão de São Pedro. Hoje, pode-se afirmar que a antiga “grandeza” da festa (como gostam de repeti os herdeiros do catolicismo popular) que originou a comunidade contínua viva na “grandeza” da Procissão de São Pedro.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Mauricio. Sobre a memória das cidades. *Revista Território*, Rio de Janeiro (4): 5-26, jan./jul. 1998.

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 7 (14): 183-203, 1994.

ADORNO, Theodoro W. e **HORKHEIMER**, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

ALMEIDA, Ney Teixeira de. Contribuição da reflexão gramsciana para a ampliação do conceito de cultura. *[Syn]Thesis: Cadernos do Centro de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, I (2): 49-61, 1997.

_____. Cultura na sociedade de classes. *[Syn]Thesis: Cadernos do Centro de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, II (1): 29-39, 1997.

ARAÚJO, Monsenhor José de S. A. Pizarro e. Relação das sesmarias da Capitania do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Rio de Janeiro, tomo LXIII, 1901.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, Vozes, 1978.

_____. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 95-170, mar. 1976.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difusão Européia do Livro; Editora da USP, 1969.

_____. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BARROS, Luitgarde O. C. *A terra da mãe de Deus: um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1988.

_____. *A derradeira gesta: Lampião e Nazarenos guerreando no sertão*. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2000.

_____. Canudos na perspectiva científica. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Rio de Janeiro, 159 (398): 319-329, jan./mar. 1998.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da USP, 1971.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-23, 2001.

BOFF, Clodovis [et al]. *As Comunidades de Base em questão*. São Paulo, Paulinas, 1997.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática, 1994.

_____. Catolicismo popular: que é catolicismo? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 95-170, 1976.

BOSI, Alfredo. Cultura como tradição. In Novaes, Adauto (coord.). *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Zahar; Funarte, 1987.

Bottomore, T. B. *Introdução à sociologia*. Rio de Janeiro, 1967.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo, Editora Perspectiva, 1999. cap. II, ps. 27-78.

_____. *O poder simbólico*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: a igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.

BURITY, Joanildo A. Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos. In Burity, Joanildo A. (org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. O rito e o tempo: a evolução do carnaval carioca. In: _____. *O rito e o tempo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, cap. V, ps. 71-86.

CARVALHO, Edgar de Assis. Complexidade e simbiose. *Margem/Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP/Fapesp*, São Paulo (6): 185-198, dezembro, 1997.

CESAR, Waldo. O que é “popular” no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, 36 (141): 5-18, mar. 1976.

CLAVAL, Paul. *Espaço e poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Documento de Puebla: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Puebla, 1979.

_____. *Documento de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã*. Conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Petrópolis, Ed. Vozes, 1993.

DAMATTA, Roberto. Espaço. Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil. In: ___ *A casa & a rua*. 6^a. ed. Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

DAWE, Alan. Teorias de ação social. In Bottomore, T. e Nisbet, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

DREIFUSS, René. *A internacional capitalista*. Rio de Janeiro, Tempo e Espaço, 1986.

_____. *O jogo da direita*. 3^a. ed. Petrópolis. Vozes. 1989.

DOIMO, Ana Maria. A igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil. In Sanchis, Pierre (org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. São Paulo: Edições Loyola; rio de Janeiro: ISER, 1992.

_____. *Movimento social urbano, igreja e participação popular*. Petrópolis, Vozes, 1985.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.

DURHAM, Eunice R. Cultura e ideologia. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 27 (1): 71-89, 1984.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert & **SCOTSON**, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

FERREIRA, Antonia Maria Martins (coordenação). *Projeto Teresópolis: estudo ambiental como subsídio à metodologia para o ordenamento territorial através de análise de caso: município de Teresópolis – RJ*, Rio de Janeiro, UERJ/Faculdade de Geologia, 1999.

FERNANDES, Florestan. Introdução. In *K. Marx e F. Engels: história / organizador [da coletânea] Fernandes, F.* 3^o ed. São Paulo, Ed. Ática, 1989.

FERREZ, Gilberto. *Colonização de Teresópolis: a sombra do Dedo de Deus (1700-1900); da Fazenda March a Teresópolis*. Rio de Janeiro, Publicações do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n^o 24, 1970.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 25^a. ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala; formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 32^a ed. Rio de Janeiro, Editora Record, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 4ª. ed. Petrópolis, Vozes, 2001.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora da UNESP, 1991.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

GOLLATE, Pe. Fr. P. & **FRAGOSO**, Pe. Fr. D. (orientadores e coordenadores). *Teresópolis: dimensões de uma jóia*. Teresópolis, edição do Laions Clube de Teresópolis, 1966.

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. In Gutierrez, Gustavo [et al.]. *História da teologia na América Latina*. São Paulo. Edições Paulinas, 1981.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 8ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989.

_____. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3ª. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

GRUPPI, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 3ª. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: Rosendahl, Zeny e Corrêa, Roberto L. (orgs). *Manifestações da Cultura no espaço*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3ª. ed. Rio de Janeiro, Ed. DP&A, 1999.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 3 (1): 7-39, abril de 1997.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 12ª. ed. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

HOLANDA, Sérgio B. de. *Raízes do Brasil*. 26ª. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octavio, *Ensaio de sociologia da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.

LAMEGO, Alberto R. *O homem e a serra*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Edição da Divisão Cultural (IBGE – Conselho Nacional de Geografia), 1963.

LE GOFF, J. *História e memória*. 4ª ed. São Paulo, Editora da UNICAMP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.

_____. *O pensamento selvagem*. 2ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. Introdução: a obra de Marcel Mauss. In: Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU, 1974.

LIVRO DE TOMBO DA PARÓQUIA DE SANTO ANTÔNIO DO PAQUEQUER.

LIVRO DE TOMBO DA PARÓQUIA DE SÃO PEDRO DE VIDIGUEIRAS.

LÓPEZ, Fábio L. *Poder e domínio: uma visão anarquista*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2001.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO; Rio de Janeiro: LPP, 2000.

MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária: ensaios de antropologia política*. Porto Alegre, Sulina, 2001.

MAIA, Carlos E. S. Ensaio interpretativo da dimensão espacial das festas populares: proposições sobre festas brasileiras. In: Rosendahl, Zeny e Corrêa, Roberto L. (orgs). *Manifestações da Cultura no espaço*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999.

MAILLO, Honorio Velasco. Sugerencias para una comprensión de la cultura como memoria. *Antropología – revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, Madrid (8): 123-138, octubre, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU, 1974. v. II, cap. 1, ps. 37-184.

MARCUSE, Hebert. *Eros e civilização*. 7ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

MARIZ, Cecília L. e **MACHADO**, Maria das Dores C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica – Revista de Antropologia e Política da UFF*, Niterói (5): 21-43, 2º semestre, 1998.

_____. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro (45): 25-34, ano 13, 1994.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. 7ª ed. São Paulo, Hucitec, 1989.

_____. Prefácio à crítica da economia política. In: ___ *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1996.

MEDINA, C. A. e **Oliveira**, Pedro A. R. de. *Autoridade e participação: estudo sociológico da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: CERIS, 1973.

MIGUEZ, Vivianne Barbosa Canosa [et al.]. Reorganização do espaço urbano em Teresópolis, RJ. In *Anais do VI Simpósio Nacional de Geografia Urbana*. Presidente Prudente, SimpUrb, 1999.

MIRANDA, Julia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

MONTENEGRO, João Alfredo de S. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1972.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo II: necrose*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977.

MOORE, Wilbert E. O Funcionalismo. In Bottomore, T. e Nisbet, R. *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

NOVAES, Regina. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflito no campo* Rio de Janeiro, Graphia, 1997.

_____. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: ISER; Marco Zero, 1985.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1969.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1985.

_____. Estrutura da Igreja e conflitos religiosos. In Sanchis, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: ISER, 1992.

ORO, Pedro Ari. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Vozes, 1996.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada; ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1980.

_____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1986.

OTTOMANN, Götz. Movimentos sociais urbanos e democracia no Brasil; uma abordagem cognitiva. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo (41): 186-207, março. 1995.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.

PE. JÚLIO MARIA. *A igreja e a república.* Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1981.

PINTO, João Oscar do Amaral. *Subsídios para a história de Teresópolis.* Teresópolis, JV Gráfica e Editora, 1975.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais.* São Paulo, Martins Fontes, 1977.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

_____. *Gramsci e a questão religiosa.* São Paulo, Ed. Paulinas, 1984.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático.* São Paulo: Editora da USP, Fapesp, 1997.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva.* Petrópolis, Vozes, 1973.

RAHAL, A. Osiris. *Ruas de Teresópolis; seus bairros, prédios e monumentos (significado histórico de suas denominações).* Teresópolis, edição do Autor, 1983.

ROCHA, Everardo. *A sociedade do sonho: comunicação, cultura e consumo.* Rio de Janeiro, Mauad, 1995.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião; uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro, Editora da UERJ; NECEP, 1996.

_____. *Hieropoles: o sagrado e o urbano.* EdUERJ, 1999.

_____. O espaço, o sagrado e o profano. In: Rosendahl, Zeny e Corrêa, Roberto L. (orgs). *Manifestações da Cultura no espaço.* Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana – Estudos de Antropologia Social,* Rio de Janeiro, v. 3 (1): 41-73, abril de 1997.

SANCHIS, Pierre. Religião, religiões... Alguns problemas de sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Sanchis, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil.* Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.

SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão.* 4ª. e. São Paulo, Nobel, 1998.

_____. *Espaço e método.* 4ª ed. São Paulo, Nobel, 1997.

_____. *Metamorfoses do espaço habitado.* 5ª ed. São Paulo, Hucitec, 1997.

SANTOS, Milton & **SILVEIRA,** Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI.* 3ª. ed. Rio de Janeiro, Record, 2001.

SARTRE, S. P. *Questão de método*. 2ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.

SILVA, Selmo Nascimento. “*Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja*”: um estudo sobre a Comunidade Católica de São Pedro de Teresópolis. Orientadora: Prof^a. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros. Rio de Janeiro, UERJ/IFCH, 2000. (Monografia de Graduação em Ciências Sociais).

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

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes; CID, 1996.

_____. Catolicismo e cultura. In Valla, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. A igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19 (2): 61-76, out. 1998.

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

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, Vozes, 2003.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 6ª ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

TOURRAINE, Alan. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.

VELHO, G. & **CASTRO**, E. B. Viveiros de. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. *Artefato – jornal de cultura*. Rio de Janeiro (1): 1-7, jan. 1978.

VELHO, Otávio G. (org.). *Estrutura de classes e estratificação social*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.


WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, s/d.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

ZALUAR, Alba (seleção, introdução e revisão técnica). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1975.

_____. *Os homens de Deus: um estudo dos santos populares e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

ANEXO A: Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras


 Teresópolis, 23 de fevereiro de 1986

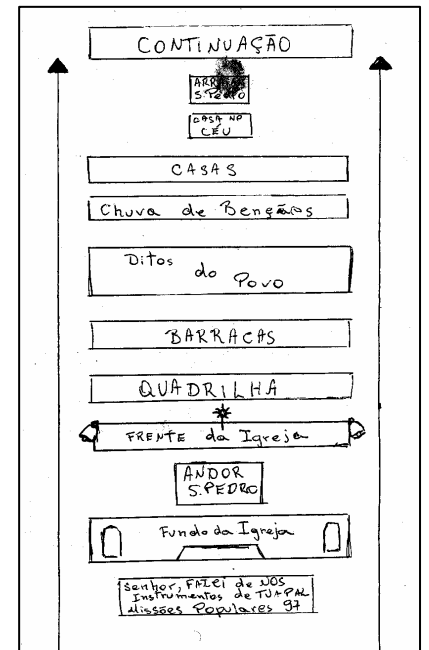
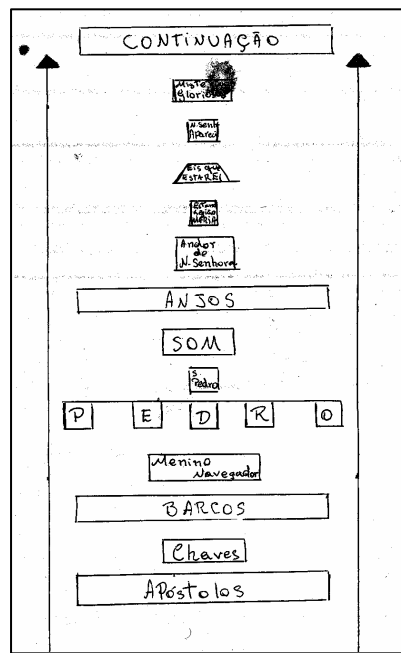
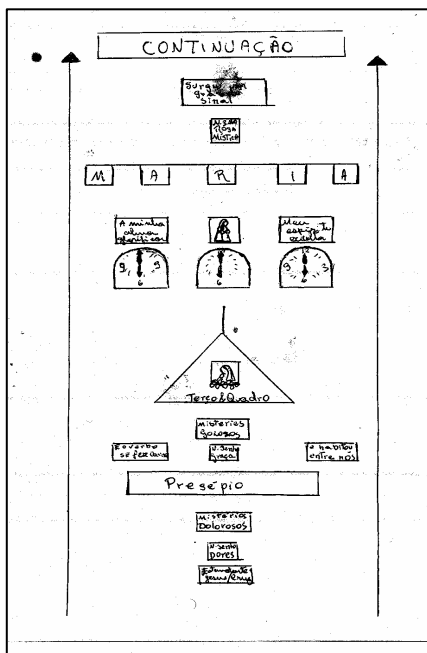
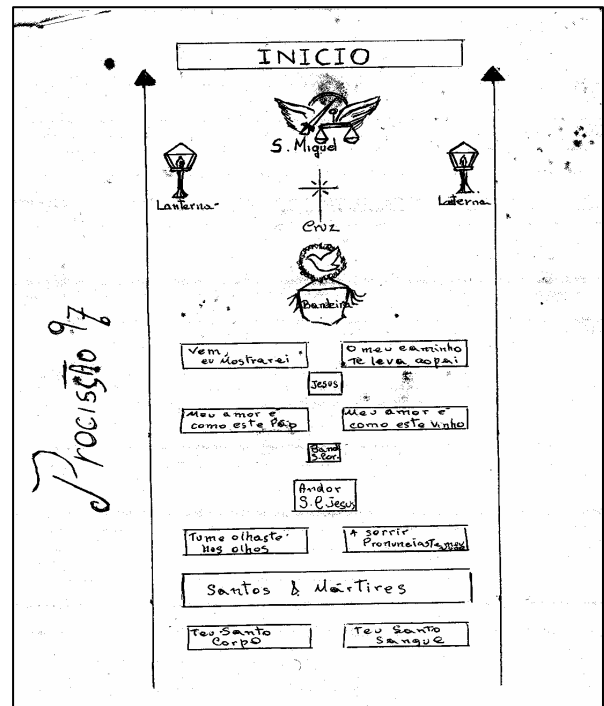
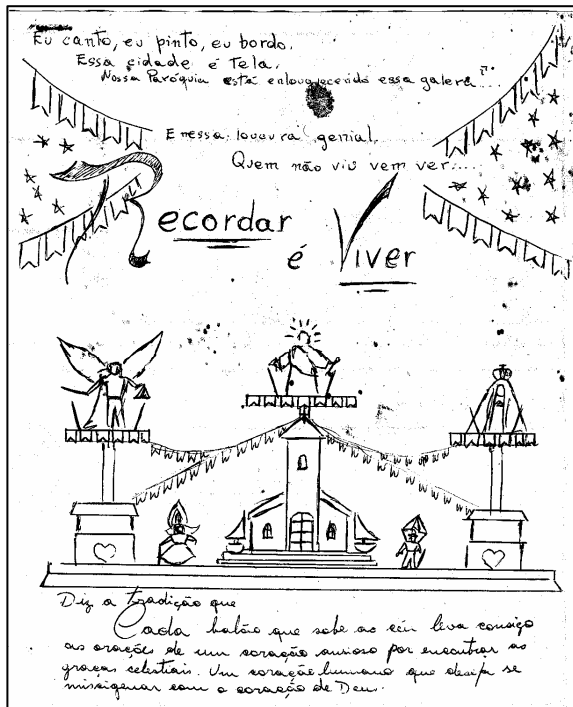
Decreto de criação da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras.

No exercício de nosso munus pastoral, para benefício dos fiéis de nossa Diocese, criamos por meio deste Decreto, em conformidade com o canônico 515 parágrafo 2, a nova Paróquia de São Pedro de Vidigueiras, em Teresópolis.

Esta Paróquia de São Pedro de Vidigueiras limita-se com as Paróquias de São Judas Tadeu, de Santo Antônio e de Santa Teresinha, abrangendo seu território as seguintes localidades: São Pedro, Rosário, Perpetuo, Pimentel, Tirol, Bom Retiro, Granja Primor, Jardim Meudon, Meudon, Dowalino, Jacarandá e Vale da Revolta. Seu perímetro territorial pode ser assim descrito: toma-se por ponto de partida a confluência da Rua Tenente Luiz Heirels com a Rua 1º de Maio, siga-se pela mesma Rua Tenente Luiz Heirels, seguindo as vertentes que separam os bairros do Bom Retiro e Trizuca, atravessando a estrada Federal BR 116, abrange as localidades do Meudon e Jacarandá até os limites com o município de Itaqui compreendendo a localidade conhecida por Vale da Revolta onde se inicia a divisa com a Paróquia de Santo Antônio a qual prossegue pela linha que separa os bairros de São Pedro e Araras (este pertence à Paróquia de Santo Antônio). Na colina dos Espirantes a Paróquia de São Pedro divide-se nas vertentes com a Paróquia de São Judas Tadeu e abrange

Primeira folha do Livro de Tombo da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras: "Decreto de criação da Paróquia de São Pedro de Vidigueiras".

ANEXO B: O Planejamento da Procissão de São Pedro de 1997



O planejamento da procissão realizada no ano de 1997. Esse planejamento é feito pelo organizador da procissão, desde o ano de 1996. Além do organizador, outros que ajudam na procissão arrumam os fiéis a partir do planejamento. Detalhe das inscrições da parte de baixo da Capa: “Diz a tradição que: Cada balão que sobe ao céu leva consigo as orações de uma coração ansioso por encontrar as graças celestiais. Um coração humano que deseja se miscigenar com o coração de Deus”

ANEXO C: A Procissão de São Pedro de 2003

Figura 1.



Figura 2.



Figura 1: Imagens ornamentadas nos andores (à esquerda Sagrado Coração de Jesus, no centro São Pedro e à direita Sagrado Coração de Maria). Figura 2: Concentração dos fiéis devotos no início da procissão.

Continuação do Anexo C

Figura 3.

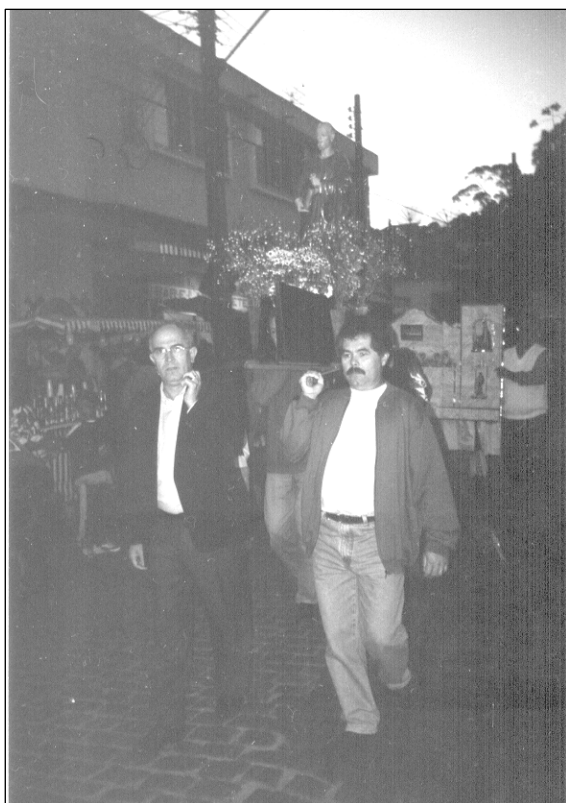


Figura. 4

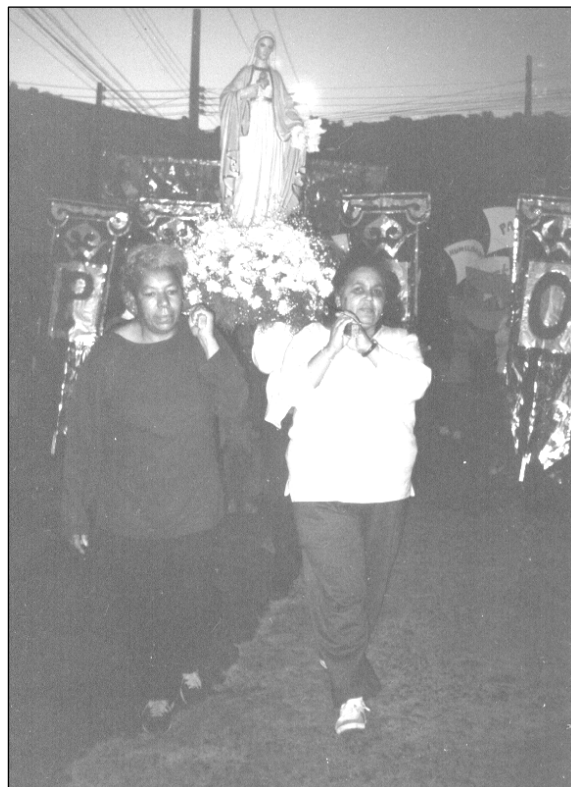


Figura 5.

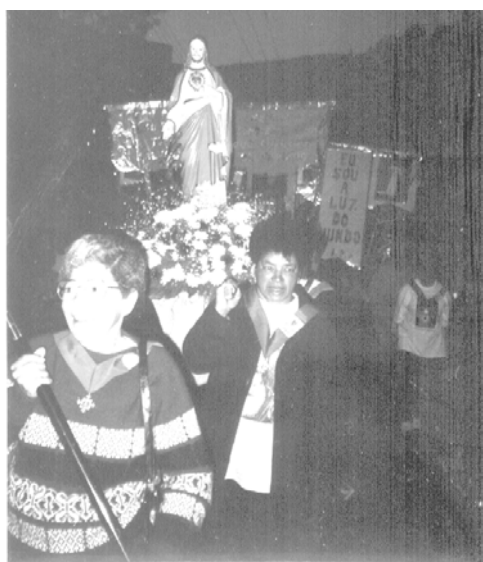


Figura 6.

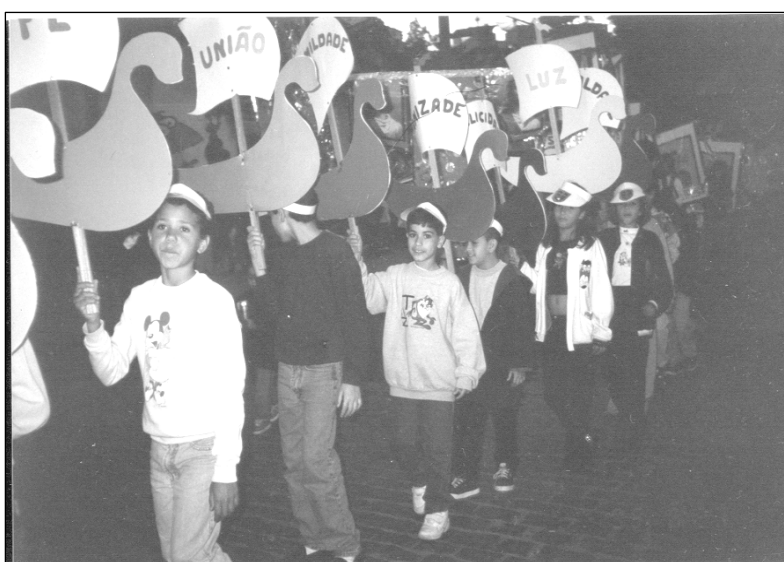


Figura 3: Devotos carregando o andor de São Pedro. Figura 4: Devotas carregando o andor do Sagrado Coração de Maria. Figura 5. Devotas carregando o andor do Sagrado Coração de Jesus. Figura 6: Crianças participando da procissão.

ANEXO D: A Procissão de São Pedro de 1997**Figura 1****Figura 2**

Figura 1: Jovem representando São Pedro na procissão. Figura 2: Jovem representado Jesus na procissão.

Continuação do ANEXO D:

Figura 3



Figura 4



Figura 3: Casal representando São José, Nossa Senhora e um boneco representando o Menino Jesus. Figura 4: Crianças vestidas de anjos.

ANEXO E: Outros eventos e festividades.**Figura 1****Figura 2**

Figura 1: Procissão da Ressurreição (Domingo de Páscoa, 2003). Figura 2: Teatro (A Vida de Santa Teresinha do Menino Jesus, 2002).

Continuação do ANEXO E:

Figura 3



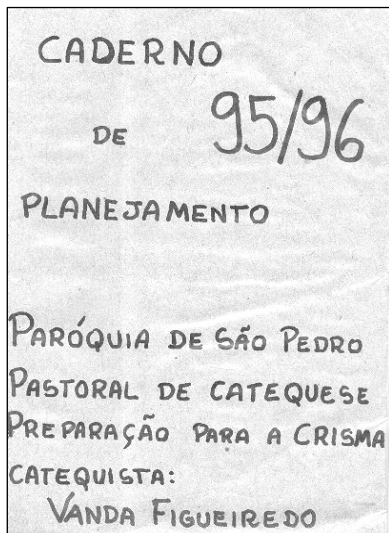
Figura 4:



Figura 3: Teatro (A História da Música, 1999). Figura 4: Teatro (A Paixão de Cristo, 1997).

ANEXO F: Materiais dos Adeptos da Teologia da Libertação.

Figura 1.



Paróquia de São Pedro.
Pastoral de catequese.
Preparação p/ crisma.

Data: 27 de maio de 1995

8º encontro: "O projeto de Deus"
(O Reino)

Objetivos:

- Saber qual é o projeto de Deus.
- Entender que o projeto de Deus depende de nós;
- Reconhecer a importância da presença do Reino de Deus;
- Saber que o Reino de Deus começa aqui.

Conteúdo:

- Projeto de Deus
- Reino de Deus

VER:

Leitura do livro: "O rei de quase tudo"
Autor: Eduardo França
Editora de orientação cultural

• Debate sobre o livro e conclusões.

Tema: O projeto de Deus
Dinâmica com tiras de papel:

Reino de Deus Reino do homem
amor injustiça
paz desigualdade
felicidade e justiça
igualdade ditadura
etc... violência
etc...

• Cada criança pegará uma tira e a colocará no lugar certo, explicando.

do porque a está colocando lá?

- explicações oral sobre o tema:
"abit usque et in O"

JULGAR:

Textos Bíblicos: Js 5,5, 6-33; 5,8, 1-32
Rm 8,28-30; AP 6-7
Mc 1,34-36; 10,17-33

destina e reflexão em grupo

AGIR:

Questionamento:
→ Como realizar o projeto de Deus e transformar o mundo em seu reino?

Paróquia de São Pedro.
Pastoral de catequese.
Preparação p/ crisma.

Data: 03 de junho de 1995. (não houve)
+ 30 de junho de 1995.

9º encontro: "Corpus Christi"

Libertação (dição de partilha)

Objetivos:

- Saber o que é Corpus Christi;
- Entender o verdadeiro sentido do Corpus Christi;
- Compreender que Cristo se apresenta através da partilha.

Conteúdo:

- ucaristia (O pão novo descido do céu - corpo de Cristo)
- Partilha - domo de Deus

Figura 1: Planejamento da Catequese de Crisma.

Continuação do ANEXO F:

Figura 2.

WTR. (EM C D) 2X

G Bm C D7
 VENHAM MEUS IRMOS VENHAM MINHAS IRMÃS
 G Bm C D7
 VAMOS FAZER UM MUNDO NOVO D7
 G Bm C
 VENHAM MEUS IRMOS VENHAM MINHAS IRMÃS
 * G Bm C D7
 DEUS NOS CONVOCA A PROMOVER A PAZ

G Bm C D7
 É amado ao próximo que se chega a altura de amor
 G Bm C D7
 É amado ao próximo que se mostra o verdadeiro arder
 G Bm C D7 G Bm C D7 WTR.
 Espalhando à Terra uma mensagem de paz contra toda crueldade

~~INTL.~~ G Bm C D7
 É o descaso da humanidade que não nos deixa enxergar
 G Bm C D7
 Da missão que sou chamado e de irmão a libertar
 G Bm C D7
 Da missão que sou chamado e de irmão a libertar

G Bm C D7
 Todos somos apóstolos chamados a evangelizar
 G Bm C D7
 Se a caminhada é difícil, é motivo pra continuar
 G Bm C D7
 Una-se a seu irmão e então você verá
 G Bm C D7
 Una-se a seu irmão e então você verá WTR.

~~INTL.~~ G Bm C D7
 Não quero evangelho, evangelho de palavras
 G Bm C D7
 E nem glórias em meu nome
 G Bm C D7
 Por que insistir na mentira e não viver na verdade
 G Bm C D7
 Basta de hipocrisia e falsidade

~~INTL.~~

* ~~VENHAM MEUS IRMOS VENHAM MINHAS IRMÃS~~
 VENHAM MEUS IRMOS, VENHAM MINHAS IRMÃS D7
 G Bm C D7
 VAMOS FAZER UM MUNDO NOVO
 G Bm C D7
 VENHAM MEUS IRMOS, VENHAM MINHAS IRMÃS D7
 G Bm C D7
 LEVAR BOA NOVA AO POVO. C D7


Obs: USAR ESPAÇO "2" 

Figura 2: Letra da primeira música que os progressistas compuseram.

Continuação do ANEXO F:

Figura 3.

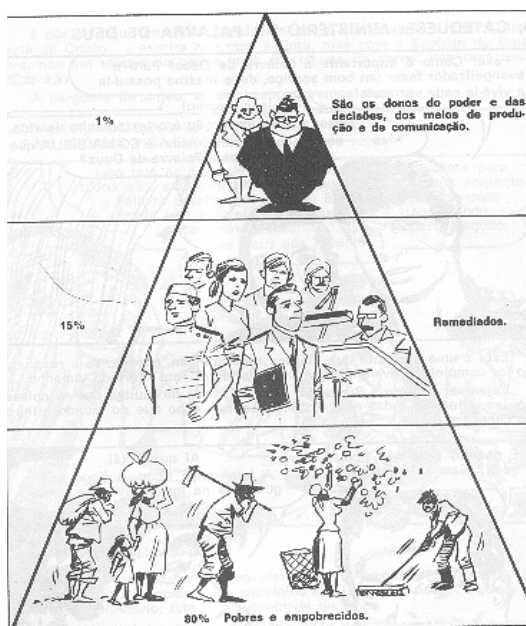


Figura 4.

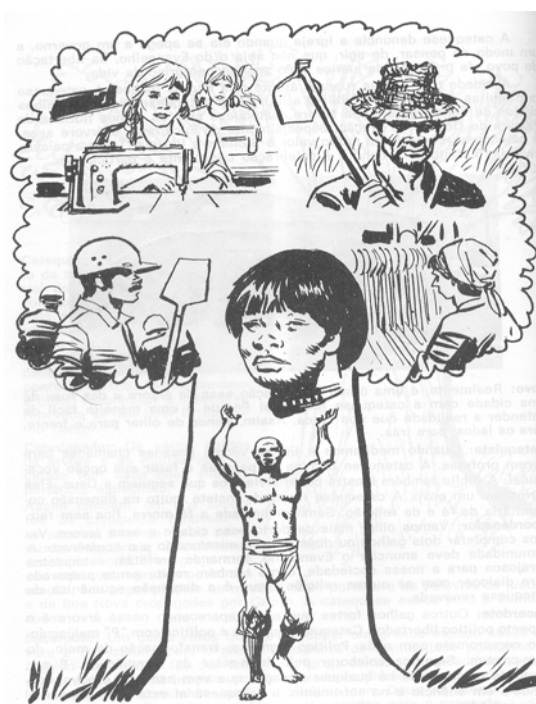


Figura 3: Material de formação (“A estratificação da sociedade brasileira”- Livro: *Catequese Renovada Versão Popular*). Figura 4: Material de formação (“A árvore da vida, árvore do povo - Livro: *Catequese Renovada Versão Popular*).

Continuação do ANEXO F:

Figura 5.

Estado do Livro: MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?* Curso de Bíblia. Editora Vega S. A. 3ª ed. 1972.

2º Tema: O SERMÃO DA MONTANHA: CONSELHO, LEI OU IDEAL?

PISTAS GERAIS PARA A INTERPRETAÇÃO DO SERMÃO DA MONTANHA:

O Sermão da montanha é o julgamento que Jesus faz sobre a vida humana: a vida humana, bem vivida, deveria ser assim. É o ideal que ele propõe. Um ideal não se observa. Para um ideal a gente caminha, e tenta atingi-lo. Serei julgado não pelo fato de ter atingido o ideal mas pelo fato de ter caminhado para ele, com fidelidade.

O confronto com o Antigo Testamento (Mt. 5, 21-48) mostra o seguinte: a lei do Antigo Testamento, os 10 mandamentos, são os primeiros passos numa estrada, a qual, se a gente continuar caminhando por ela, vai dar no tipo da vida, descrito no Sermão da montanha, e, no fim, termina em Deus. Para o homem que está ainda no Antigo Testamento, a exigência de Deus já se impõe com a mesma insistência. A diferença com o Novo Testamento, porém, está na percepção do alcance dessa exigência para a vida. No Antigo Testamento, a exigência divina se impunha como "não matar" (Mt 5, 21). Se o homem for fiel e caminhar por esta estrada de "não matar", Deus se fará mais próximo e manifestar-se-á mais, e o homem, por causa dessa percepção mais clara da amizade de Deus para com ele, perceberá melhor as exigências do "não matar" para a sua vida humana e acabará por reconhecer que Deus se impõe a ele, com a mesma insistência, pedindo para "não ficar bravo". Ou seja, perceberá que só observou plenamente o "não matar", aquele que soube arrancar do coração a raiz do assassinato, que é a ira. É este o sentido das frases difíceis de Mt 5, 21-23 e das outras que seguem. Em Jesus, Deus chegou tão perto dos homens que ficou totalmente claro o alcance completo das exigências divinas para a vida humana. E estas exigências se resumem no novo mandamento do amor. Os 10 mandamentos são 10 pistas abertas na vida humana que querem educar o homem para o amor e a doação de si (Mt 7, 12).

As bemaventuranças (Mt 5, 1-12), que parecem colocar tudo de cabeça para baixo, mostram que os critérios de Deus são outros. Eles derrubam e transformam este nosso mundo tão bem organizado segundo os critérios da nossa segurança pessoal e coletiva, critérios nossos, nascidos, em parte, da fundamental desconfiança de um contar o outro, de uma nação contra a outra. Por isso, os alegres, os ricos, os grandes todos aqueles que tem vantagens, devido à organização terrena deste mundo, esses, para Deus, não valem aquilo que são para o mundo. Quando o NOVO aparece, tudo mudará. Por isso, "felizes os que choram, porque serão consolados; felizes os que sofrem injustiça, porque possuirão o REINO; felizes os humildes porque terão a terra em herança; felizes os puros porque verão a Deus". As bemaventuranças são a

Figura 5: Material de formação ("O Sermão da Montanha" – Resumo do livro Mesters, Carlos. *Deus, onde estás?* 3ª ed. Editora Vega, 1972