

A HORA DE DEUS: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO DO IMAGINÁRIO  
RELIGIOSO NA BAIXADA FLUMINENSE

por

Carlos James dos Santos

Dissertação apresentada  
ao Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social do  
Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de  
Campinas.

*Este exemplar corresponde à  
relocação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
comissão julgadora em  
04/12/92*

Campinas 1991.

+ *Albanaia Zaluar*

Prof. Dr. Orientador:

Alba Zaluar

Sa38h

17206/BC

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

# ÍNDICE

## A HORA DE DEUS

AGRADECIMENTOS.....	I
CAPÍTULO I: A HORA DE DEUS E O IMAGINÁRIO.....	1
I. Contexto ritual e contexto cotidiano de situação.....	2
II. Significação imaginária e Ideologia.....	21
III. Campo Religioso e Campos de Significação.....	32
CAPÍTULO II: CAMINHOS DOS HOMENS, PERSONAGENS DE DEUS.....	38
I. Caminhos da Pesquisa: contatos e procedimentos no trabalho de campo.....	38
II. Personagens e Cenários.....	58
CAPÍTULO III: NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE QUEIMADOS.....	96
Introdução.....	96
I. Descer e Subir: Os Caminhos da Cana, do Café e da Laranja na Baixada.....	99
I.1) A Cana e o Café: expansão colonial sem raízes....	99
I.2) Aos vencedores, as laranjas.....	104
I.3) Loteamentos populares e a chegada dos migrantes.	108
II. Entrar e Sair: A construção da capela, as Legionárias de Maria e os grupos de "Círculos Bíblicos".....	112
II.1) A construção da Capela de N. Senhora da Conceição de Queimados.....	112
II.2) A Criação da Paróquia de N. Senhora da Conceição.....	119
II.3) As Legionárias de Maria e os "Círculos Bíblicos".....	130
a) A Legião e o Manual.....	131
b) Os grupos de "Círculos Bíblicos" e a força da Palavra.....	137
CAPÍTULO IV: DOENÇA E CURA.....	150
Introdução.....	150
I. Casos de Doença: a hermenêutica do objeto.....	156
II. Determinação social da doença e papéis segregados culturalmente: os sujeitos interpretantes.....	164
CAPÍTULO V: O CAMINHO CERTO DE DEUS.....	179
Introdução.....	179
I. Hermenêutica da crença como "confiar" e "crer".....	180
II. A eficácia da Dúvida.....	200
III. Em busca do "caminho certo".....	210
IV. Justiça divina: uma questão final.....	227
BIBLIOGRAFIA.....	232

## Agradecimentos

*A Zélia Seiblitiz e Luiz Eduardo Soares, pelo grande estímulo que me deram, nos momentos de meus primeiros passos na aprendizagem antropológica.*

*A Alba Zaluar, orientadora da dissertação e amiga que tantas vezes me acolheu em sua casa, e que com extrema paciência, competência, interesse e profundas observações, soube relativizar minhas certezas e alargar meus horizontes na superação de muitas perplexidades, presto o meu mais veemente agradecimento. Seu estímulo persistente alternando persuasão e pressão para que eu terminasse o quanto antes esta dissertação, serviu para que eu aprendesse a aceitar meus próprios limites e a valorizar o trabalho realizado, dentro das minhas possibilidades humanas.*

*A todos os colegas e professores que durante a fase acadêmica de seminários, foram grandes amigos e companheiros de caminhada. Graças a eles, a experiência inicial de estranhamento e temor nessa minha incursão pela Antropologia, tornou-se agradável convivência e estimulante experiência intelectual.*

*Sou grato à professora Mariza Corrêa, pelo convite que me fez para participar do grupo de trabalho por ela dirigido, sobre a história da institucionalização da Antropologia no Brasil, ocasião para todos nós extremamente enriquecedora, graças ao trabalho coletivo realizado e ao contato direto que se pôde estabelecer com antropólogos de gerações anteriores.*

*Foi de valor inestimável a participação dos professores Alba Zaluar, Carlos Rodrigues Brandão e Eni Pulcinelli Orlandi, no meu exame de qualificação, pelas importantes observações e sugestões que me fizeram, no momento em que já tinha dado início ao trabalho de campo. Nessa ocasião, fui contemplado com a Bolsa de Incentivo Acadêmico oferecida pela UNICAMP durante um ano, entre 1986 e 1987. Na segunda fase de elaboração dos dados e redação da dissertação, a Fundação de Auxílio à Pesquisa do Estado de S. Paulo concedeu-me nove meses de bolsa de mestrado.*

*Pe. Ivo e Lourdinha foram grandes companheiros e amigos, importantes interlocutores e mediadores de contatos, durante todo o tempo de minha permanência na "Casa de Oração" da diocese de Nova Iguaçu, até o término do trabalho de campo. Ali pude também contar com o apoio das funcionárias e da caseira, D.Colomba.*

*Em Queimados, D. Dalva permitiu que sua casa fosse uma espécie de "quartel-general" para o pesquisador. Através dela, ganhei a amizade de seus filhos e pude fazer muitos contatos importantes para o trabalho de campo. Sou grato a todas as pessoas de Queimados, Austin, e Nova Iguaçu, que aceitaram fazer parte deste estudo.*

*Meu pai, Rubens Santos, foi também um amigo sempre presente, através de suas cartas cheias de incentivo. Sua doença e morte me surpreenderam no momento em que havia concluído a pesquisa de campo e me preparava para começar uma outra fase de trabalho. Sua perda foi para todos nós um fato de difícil e lenta assimilação.*

*Sou ainda muito grato aos meus superiores jesuítas. Ao Pe. Francisco Ivern, que como diretor do Centro João XXIII/IBRADES e superior da comunidade religiosa, me acolheu fraternalmente, permitindo que tivesse acesso à Biblioteca do Centro e pudesse utilizar dos computadores e impressoras, para a realização desta dissertação. Aos padres João Augusto Mac Dowell e Francisco Romanelli, superiores provinciais, que com enorme tolerância e prudente caridade, permitiram que eu dedicasse alguns anos muito além do comumente esperado e permitido, para que eu pudesse chegar ao termo deste trabalho acadêmico. Há que mencionar ainda a comunidade jesuítica do Noviciado de Campinas, nas pessoas dos padres Luís Quevedo e Estanislau. Fui por todos ali acolhido como amigo e irmão, durante os dois anos que precisei residir nesta cidade.*

*Pe. Antônio Abreu foi o amigo que preparou um programa "dbase" para o armazenamento dos dados da pesquisa, bem como pacientemente me introduziu na linguagem e uso dos programas de computação.*

*O tempo de estruturação e redação da dissertação foi o mais telúrico, sem consolações "espirituais" de qualquer espécie. Durante essa fase, Lizzete Brissac, na condição de mestra da língua inglesa, foi amiga que muito me ajudou de todas as formas, tanto pelo estímulo como pela competência sempre demonstrada.*

*Ivete Ribeiro, socióloga do Centro João XXIII, leu e comentou com muita minúcia e perspicácia os Capítulos I e II desta dissertação. É de minha inteira responsabilidade o uso que fiz de suas observações.*

*Finalmente, agradeço a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para meu amadurecimento pessoal e intelectual, através da realização deste trabalho. Sou a todos, muito devedor.*

## CAPÍTULO I

### A HORA DE DEUS E O IMAGINÁRIO

Neste trabalho pretendo realizar um estudo do imaginário religioso entre as classes trabalhadoras populares na Baixada Fluminense, mais especificamente em Queimados e Austin, distritos de Nova Iguaçu. Procuo tomar como ponto de partida os católicos praticantes de "Círculos Bíblicos", e, a partir deles, busco estender a investigação entre os pentecostais e seguidores de cultos mediúnicos, para focalizar o significado ou significados das concepções imaginárias do sagrado que possibilitam, de alguma forma, a estruturação da existência cotidiana e a ordenação simbólica da vida social, ao tornarem o sagrado e o profano realidades complementares.

O objetivo da investigação consiste menos em desvendar o que os homens e as mulheres de Deus falam sobre seu Deus ou o sagrado, quando interrogados sobre sua fé, do que em atinar o que eles fazem, quando dizem que creem, e, o que é ainda muito importante, como indicou Pouillon, aquilo que eles, uma vez crendo, fazem sem dizer (cf. Pouillon, J. 1978:29).

Procuo levar em conta menos o significado das idéias que os populares têm acerca de Deus, ou das imagens representadas, para expressar o conteúdo de um Nome ou de uma idéia, do que os sentidos que as concepções imaginárias tornam viável, ao possibilitarem a relação entre determinados acontecimentos que interferem na plausibilidade da existência cotidiana e os esquemas interpretativos das crenças a que se referem, supondo desta forma a comunicação intersubjetiva num contexto social específico.

## I. Contexto ritual e contexto cotidiano de situação

O fulcro analítico aqui adotado é, pois, o de se considerar o fenômeno da crença no sagrado sob o ponto de vista pragmático da linguagem, a partir do qual se privilegia aquelas experiências que no discurso dos agentes empíricos, são tratadas como acontecimentos significativos, como por exemplo, as situações de doença, morte, ou desemprego, por estarem referidas às realidades últimas de uma ordem cósmica imaginada e tornada próxima na experiência. Tais acontecimentos podem ser enquadrados no que Leach denominou de evento.

Segundo a hermenêutica de Leach, explicar o significado de um evento, de um item do comportamento definido culturalmente, é demonstrar como um determinado acontecimento:

a) está estruturado por meio de categorias verbais: os eventos são uma argumentação simbólica da ordem social;

b) está referido a formas bi-polares de ação social: no caso limite, são as ações sociais qualificadas como instrumental-funcionais, quantificáveis, previsíveis, profanas; de outro lado, são as ações sociais qualificadas como estéticas, tecnicamente não funcionais, sagradas;

c) está definido principalmente em função das pautas simbólicas do mito e do ritual: entendido em seu sentido amplo, o ritual é uma forma de exposição simbólica do status dos indivíduos através da ação estética, sem efeito instrumental-funcional; do mesmo modo, através da pauta simbólica dos mitos também se afirma a posição social dos indivíduos, por meio das palavras já contidas no ritual;

d) integra elementos estéticos padronizados, que constituem um determinado costume local, considerados relevantes pelos sujeitos empíricos, e que fornecem ao antropólogo os dados primários para análise; nestes termos, diz Leach, "são ações simbólicas, representações";

e) está integrado num sistema total de comunicação interpessoal dentro de um mesmo grupo, ou naquilo que Luckmann chamaria de reciprocidade de situações face a face na continuidade das relações sociais (Leach, E. 1962:XIII-XV.12-13; Luckmann, T. 1970:50).

Esta concepção de "evento cultural" nos será útil no decorrer da análise para darmos conta de determinados aspectos das representações, no seu sentido pragmático: enquanto significações

culturais apreendidas na sua dinâmica em termos de processo de reapropriação do que é dado e de sua transformação, levando-se em conta os contextos e situações sociais específicos a que se reportam.

A noção de evento proposta por Leach representa um distanciamento daquela empregada por Lévi-Strauss, quando este autor trata a lógica do concreto. Ao contrário de Lévi-Strauss, Leach coloca em primeiro plano as relações entre as estruturas sociais, os conjuntos de símbolos culturais e a diversidade de interpretações culturais, privilegiando os processos que envolvem a mudança estrutural pela ação interessada dos indivíduos.

A hermenêutica de Leach<sup>1</sup> nos permite resgatar a relevância política da ação e dos conteúdos dos eventos culturais, ou seja, do espaço-tempo-circunstância, conforme interpretados pelos sujeitos empíricos e também expressos no ritual:

Suponho - diz Leach - que os indivíduos confrontados com a escolha da ação, utilizarão normalmente a escolha que lhes obtenha poder, ou seja, que irão em busca do reconhecimento como pessoas sociais que têm poder (Leach, E. 1964:10).

---

(1) Lévi-Strauss abandona a possibilidade de reconhecer alguma relevância teórica dos conteúdos do Pensamento Selvagem, ou seja, dos eventos, ao privilegiar unicamente a lógica do Inconsciente que constitui uma ordem também inconsciente, concebida como um sistema de oposições e diferenças. Esta hermenêutica se restringe a ser uma hermenêutica apenas da observação/classificação. Interpretação e classificação se identificam: interpretar é classificar, nomear, distinguir, a partir de uma possibilidade finita de combinações por meio da lógica do concreto. O paradoxo da ciência do concreto, segundo Lévi-Strauss, é que as sobras e os pedaços de acontecimentos (contingência) que constituem os termos de sua lógica (necessidade), são heteróclitos apenas em relação ao conteúdo (acontecimento), e não em relação à lógica mesma a que esses elementos servem (estrutura) (cf. Lévi-Strauss, C. 1976:19-55). Surge então no interior dessa ciência das classificações, um conflito entre a estrutura e o acontecimento, entre a sincronia e a diacronia (cf. Lévi-Strauss, C. 1949:352). Mas os eventos uma vez desprovidos de tempo, lugar e circunstância, como apontou Geertz, são apenas os fragmentos fossilizados da história humana, os chips de um caleidoscópio sempre prestes a estruturar-desestruturar os seus "palácios ideológicos", porém anulando a história e reduzindo o sentimento a uma sombra do intelecto (cf. Geertz, C. 1973:345-359).

A hipótese de trabalho adotada parte do princípio de que as práticas populares ocorrem na forma de processo cultural do simbólico tornado pragmático na ação comunicativa, em que os significados das categorias e das ações devem ser dialeticamente pensados como eventos culturais: enquanto relação entre acontecimento e estruturas significativas, da qual decorre sua eficácia histórica.

Esta relação está pensada por Sahlins pela mediação de um terceiro termo correspondente à síntese situacional dos dois primeiros, denominado pelo autor de "estrutura da conjuntura":

A realização prática das categorias culturais num contexto histórico específico, como estão expressas na ação interessada dos agentes históricos, incluindo a micro-sociologia de sua interação. (Sahlins, M. 1985:XIV)

O ponto de partida dessa perspectiva pragmática do simbólico é o reconhecimento da não-necessidade de conformidade prática do significado das categorias das ações aos modelos hermenêuticos ou padrões culturais adotados, seja de modo explícito ou não.

De um lado, a experiência social do significado supõe necessariamente a referência a tais padrões culturais, enquanto condição de possibilidade da experiência mesma, mas, de outro, o emprego das categorias em contextos empíricos específicos submete os significados culturais a avaliações práticas. Em razão da diversidade biográfica e dos interesses sociais dos sujeitos empíricos, não existe nenhuma garantia, conforme apontou Sahlins, de que as categorias existentes sejam empregadas nas formas prescritas. (id., ib., p.145)

A "estrutura da conjuntura" enquanto conceito analítico, medeia dois tipos de relações essenciais entre ação e representação: no eixo de uma relação concebida do ponto de vista do significado das categorias na consciência dos sujeitos empíricos, a "estrutura da

conjuntura" articula as estruturas significativas e os acontecimentos; no eixo da ação social de sujeitos interagentes, este conceito articula o sistema interpessoal de comunicação grupal com os eventos significativos, do ponto de vista da eficácia e dos interesses da ação.

Nesses termos, os eventos levados em conta neste trabalho são tanto os eventos narrados pelos sujeitos empíricos, como os eventos etnografados<sup>2</sup>. Tanto num caso, como no outro, procurar-se-á levar em conta a relação entre acontecimento, estruturas significativas, e a eficácia histórica ambivalente das crenças na gestação de valores, na conservação e/ou transformação da ordem social, a partir da reprodução da vida cotidiana<sup>3</sup>.

A relação entre evento e vida cotidiana coloca em pauta duas questões referentes a démarches completamente opostas na abordagem sociológica do fenômeno religioso: de um lado, a questão tão cara a Durkheim sobre a relação entre indivíduo e sociedade compreendida

---

(2) A perspectiva metodológica em que me coloco para abordar teoricamente a "estrutura da conjuntura" segue ainda o que Gluckman considerou como uma inserção mais profunda no "processo real pelo qual as pessoas e grupos convivem com um sistema social, sob uma cultura", para a qual temos "que utilizar uma série de casos conexos ocorrentes dentro da mesma área da vida social". Para Gluckman, o aproveitamento mais fecundo dos dados etnográficos como "casos conexos" consiste em demonstrar como incidentes específicos relacionados às mesmas pessoas ou grupos agindo no quadro de sua cultura, durante um período adequadamente amplo, se articulam com o desenvolvimento e a mudança das relações sociais entre essas pessoas e grupos. (Gluckman, M. 1980:63-76)

(3) Considero aqui a hipótese trabalhada por J. Remy, a respeito das relações entre o sagrado e a vida cotidiana, segundo a qual "o conjunto de reações individuais não concertadas é suscetível de produzir efeitos coletivos porque tais reações são o lugar em que se engendram e se reelaboram os valores sociais. Esta hipótese torna a dar um estatuto determinante às reações na base, ou seja, à vida cotidiana do homem comum". Ainda para este autor, a análise da vida cotidiana pressupõe que seja tomado como ponto de partida o indivíduo reativo aos eventos disruptivos (não-repetitivos), à emergência do distante e do não-conhecido por familiaridade, projetados contra o cenário de fundo dos espaços-tempos familiares. Veja-se J. Remy, "Vie Quotidienne, Production de Valeurs et Religion", *Social Compass* XXIX/4, 1982, pp.267-281.

a partir da idéia de consenso e da conservação da ordem, como forma do grupo ou da sociedade se preservar contra o estado de anomia e evitar o conflito; de outro, a questão weberiana da compreensão do significado do comportamento religioso e social a partir da análise das concepções religiosas do mundo que podem determinar a orientação da ação.

A força constringente que a sociedade exerce sobre o indivíduo, de acordo com Durkheim, decorre do fato dos indivíduos partilharem um conjunto comum de representações que determinam e/ou proíbem pautas de conduta, que passam a ter então um caráter imperativo, pela razão mesma de serem compartilhadas social e logicamente, gerando a solidariedade e a reciprocidade entre aqueles que as partilham. O indivíduo se submete a essa força constringente das "representações coletivas", pela aceitação inevitável de deveres e obrigações, porque nele suscitam o sentimento não-racional de um "respeito moral". Tal como os fatos morais, a religião e a crença na divindade são realidades sagradas que procedem da consciência coletiva, tornando-se uma simbolização da sociedade que os engendrou; ou seja, a idéia da sociedade é a alma e objeto da crença religiosa. É desta forma que Durkheim explica o significado da crença religiosa em Deus:

De modo geral, a sociedade tem tudo o que é necessário para suscitar a sensação do divino nas mentes, somente pelo poder que ela exerce sobre elas; pois a sociedade é para seus membros, aquilo que um deus é para os seus adoradores. De fato, um deus é, antes de tudo, um ser a quem os homens consideram como superior a eles mesmos, e do qual sentem depender. (Durkheim, E. 1965:236)

Da mesma forma quando afirma:

O fiel que se comunicou com seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem mais forte. Ele sente dentro de si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de simples homem; acredita-se salvo do mal, sob qualquer forma que ele possa conceber este mal. O primeiro artigo de fé de todo credo é a crença na salvação pela fé (Durkheim, E. 1965:464)

As representações coletivas são importantes para Durkheim pela função social que desempenham, "de fazer-nos agir, auxiliar-nos a viver". O conteúdo dessas representações coletivas possui valor secundário, na medida que o determinante para a vida coletiva é o impacto emotivo dessas representações como forças morais na vida dos indivíduos que estão em comunhão uns com os outros; estado a ser sempre recriado na efervescência da festa e do ritual. Na conclusão das Formas Elementares da Vida Religiosa ele observa:

(...) Para que a sociedade possa tomar consciência de si e manter, no grau necessário de intensidade, os sentimentos que ela desse modo obtém, é preciso que se reúna e se concentre. Ora, esta concentração resulta na exaltação da vida mental que toma forma num conjunto de concepções ideais onde se exprime a vida nova que assim despertou; elas correspondem a este novo feixe de forças psíquicas que é acrescentado então àquelas das quais dispomos para as tarefas cotidianas da existência. (Durkheim, E. 1965:470).

A relação entre evento e vida cotidiana, na perspectiva durkheimiana, reproduz, de uma parte, a dicotomia radical entre o sagrado e o profano, em que o sagrado é a forma idealizada de expressão da ordem social. No entanto, é uma idealização também carregada de realismo, como nota o autor:

(...) As coisas se tornam arbitrariamente simplificadas quando a religião é vista apenas pelo seu lado idealista: ela é realista à sua maneira. Não existe fealdade física ou moral, não existem vícios ou males que não tenham uma divindade especial. Existem deuses do roubo e da astúcia, da luxúria e da guerra, da doença e da morte. O próprio cristianismo, por mais elevada que seja a idéia de divindade que ele se fez, foi obrigado a dar ao espírito do mal um lugar em sua mitologia. Satã é uma peça essencial do sistema cristão; ainda que seja um ser impuro, ele não é um ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, é verdade, mas no entanto dotado de poderes extensos; ele é mesmo objeto de ritos, pelo menos de ritos negativos. Assim, longe de a religião ignorar a sociedade real e dela fazer abstração, ela é sua imagem; reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e os mais repulsivos. (Durkheim, E. 1965:468).

De outra parte, ao mesmo tempo que reconhece a força social dessa idealização, Durkheim passa por cima da possibilidade de o sagrado também determinar o social, ao sustentar uma visão organicista e monista da sociedade, seja no sentido da religião mobilizar forças sociais em função de projetos utópicos que ponham

em cheque a reprodução de uma determinada ordem social, seja no sentido de poder também explicitar e/ou engendrar o conflito social.

Entretanto, à parte a metafísica monista implícita em sua sociologia, que leva Durkheim a afirmar que não vê na divindade "senão a sociedade transfigurada e pensada simbolicamente", posturas que são aqui evidentemente refutadas, não se pode deixar de reconhecer com Durkheim, conforme observou K.Dobbelaere, que "as pessoas desenvolvem uma concepção dos seres sobrenaturais personificados diretamente do modelo que a sua sociedade fornece". Se esta leitura é correta, insiste, "então é razoável supor que as mudanças estruturais em nossas sociedades tenham tido um impacto na concepção de Deus de seus membros" (Dobbelaere, K. 1987:118).

A questão de fundo analisada por Dobbelaere, já anteriormente posta por Berger e Luckmann (1967), Luckmann (1970), é a da secularização e do pluralismo que atingem as sociedades modernas industrializadas altamente desenvolvidas: duas dimensões de um processo societário que implica a redução dos sistemas religiosos transcendentais e totalizantes, a meros sub-sistemas da sociedade. Cada sub-sistema de crença é forçado a coexistir com outros sub-sistemas, com os quais concorre no ordenamento institucional das significações globais que dizem respeito à vida cotidiana. (Dobbelaere, K. 1987:117; Berger, P. e Luckmann, T.1967:117). <sup>4</sup>

(4)

Não é esse, evidentemente o caso da Índia. *sua maneira*, como ponderou Brandão, o Brasil está a meio caminho entre sociedades onde ocorre a hegemonia nacional de uma religião e de sua Igreja, e aquelas sociedades altamente diferenciadas, como os Estados Unidos e a Inglaterra, onde a liberdade de crença configura um mercado confessional de sub-sistemas religiosos concorrendo pelo controle e distribuição do capital religioso. (Brandão, C. R. 1988; cf. Bourdieu, P. 1974).

Estas questões nos remetem para a concepção weberiana de comunidade religiosa, oposta àquela empregada por Durkheim.

Para Weber, a comunidade religiosa não é uma sociedade, mas constitui um sub-grupo social especializado na religião, na condição de uma "seita" ou de uma "igreja", capaz de elaborar, para grupos sociais específicos, respostas particulares e finais à problemas existenciais insolúveis, tendo em vista a implementação dos valores implícitos nestas respostas, através da cooperação recíproca (cf. Parsons, T. 1964). Ou seja, o verdadeiro móbil da crença religiosa não está na adesão dos indivíduos a dogmas e doutrinas, mas na consecução de interesses econômicos, políticos e morais que condicionam e são condicionados pelas éticas das doutrinas de Deus e do pecado, cujos conteúdos variam dependendo do que cada empenho particular de salvação quer salvar e do que quer ser salvo, na sua relação com o mundo (Weber, M. 1964:108). Desse modo, ao contrário de Durkheim, Weber reconhece uma determinação relativa e dialética da vida social pelas visões de mundo consagradas pela religião, ao mesmo tempo socialmente diferenciadas e diferenciadoras, tendo em em vista as formas distintas de legitimação social do grupo em função da legitimidade social da autoridade de seu líder, variando segundo três categorias distintas, opostas e essenciais na produção religiosa: o sacerdote, o profeta e o feiticeiro.

Sem ser este o momento para se discutir a propriedade dessas três categorias ideais-tipos da sociologia religiosa de Weber, para nós interessa reter dois pontos: a hermenêutica do evento na vida cotidiana implica necessariamente de um lado, a competição em torno do significado de certas visões de mundo; de outro, a avaliação prática de certas categorias tem em vista a realização de interesses sociais mais ou menos definidos e explicitados por cada grupo religioso. Mas esses interesses não são apenas morais, econômicos

ou políticos, como supunha Weber. É preciso levar em conta o trabalho dos especialistas na produção dos bens simbólicos de salvação, configurando por sua vez um campo de trocas sociais relativamente autônomo, tal como propôs Bourdieu, e os interesses comunicativos, como concebeu Habermas.

Cabe aqui retomar Leach. Se o emprego das categorias não se restringe, como imaginava Durkheim (1965), às ações consideradas exclusivamente sagradas, nem à estrutura lógica inerente a um conjunto de categorias, como pensava Lévi-Strauss, nos deparamos novamente com um outro problema: até que ponto a hermenêutica das categorias elaborada sob a ótica da ação objetivada (consciente ou inconscientemente) para obter poder e prestígio dá conta dos processos de significação cultural e de mudança social, que ocorrem em "situações reais na maioria das vezes cheias de inconsistências"?

Para explicar a complexidade desses processos, Leach recorreu a três níveis de análise: num primeiro nível, estavam as categorias formando um conjunto estruturado permanente, em função das quais os kachins da Alta Birmânia eram hermeneutas dos fenômenos sociais empíricos que observavam ao seu redor. As categorias eram partilhadas por todos na extensão da área geográfica analisada. Num segundo nível, as regras sociais referidas a dois sistemas políticos ideais e contraditórios (os sistemas gumsa e gumlao), eram inconsistentes em relação umas com as outras, e em relação à realidade dos fatos empíricos considerados globalmente. Portanto, era no terceiro nível da manipulação pelos indivíduos, das regras sociais através das categorias verbais, principalmente no ritual (amplamente concebido por Leach), que a mudança social devia ser explicada.

Mas esta questão da mudança social, que já rendeu muito pano para manga e que mostrou-se bastante fecunda na produção

antropológica inglesa durante as décadas de 1940 e 50, interessa-nos aqui apenas em razão de um recorte crítico apresentado por Maurice Bloch, quando se ocupou do estudo do surgimento do passado como um assunto temático no presente, nas sociedades tribais. (Bloch, M. 1977)

Bloch enfatiza o impasse teórico criado pela abordagem de Leach, segundo a qual as escolhas individuais diziam respeito a que regras obedecer - e não à obediência ou não das regras sociais, como imaginava Firth ( ) - de forma que as ações estão ligadas por categorias partilhadas, e não por regras sociais bastante inconsistentes. Mas então, insiste Bloch, é impossível por essa teoria explicar a criação de novos conceitos. <sup>5</sup>

De Bloch retenho a observação de que o valor e o significado de certas categorias não se restringem à sua atualização necessária na expressão ritual <sup>6</sup>, como afirmava Leach, nem decorre daí sua

---

(5) Bloch argumenta que existem dois sistemas cognitivos que organizam duas formas de comunicação, ocorrendo em diferentes momentos na *longa conversação* (cf. Malinowski). As noções universais de tempo e cognição são empregadas no sistema de comunicação usado para a organização de atividades práticas, principalmente a agricultura e o poder não-institucionalizado nos e por rituais, fazendo com que os povos sejam vistos como sendo pouco diferenciados nessas atividades de uma cultura para a outra. Neste sistema de comunicação, a natureza é a matriz de cognição (origem dos conceitos) da sociedade (infra-estrutura) e do tempo (tempo linear, tempo cíclico). Há ainda um outro sistema, completamente diferente, empregado na comunicação ritual, que corresponde ao que Radcliffe-Brown entendia por estrutura social (cf. Bloch, M. 1977:286).

(6) A comunicação ritual, na hermenêutica de Bloch, constitui um outro mundo, povoado por entidades invisíveis, que não se vincula diretamente às experiências empíricas, e que pode ser contestado ocasionalmente pelo sistema cognitivo da comunicação cotidiana, para desafiar aquela outra consciência própria de um sistema invisível criado pelo ritual.

relevância analítica, mas sim dos dois diferentes sistemas de comunicação adotados durante a longa conversação da vida cotidiana: o sistema de comunicação ritual, em que estão ou podem estar expressos uma forma de hierarquia social e de poder institucionalizado, e o sistema de comunicação que constitui as atividades práticas da vida cotidiana, em que as categorias empregadas e definidas no ritual podem ser assumidas, relativizadas ou negadas por este sistema de comunicação.<sup>7</sup>

Um dos méritos de Bloch tem sido o de assumir uma hermenêutica que parte da necessidade dos atores sociais terem não só acesso a uma fonte de conhecimento da realidade social, no seu sentido global mas, também, que essa fonte de conhecimento possa ser usada no sentido de desafiar e transformar a ordem social.

Contudo acredito que esta hermenêutica esteja equivocada na explicação que fornece às condições de possibilidade desse tipo de conhecimento e de ação. Recorrer à existência de duas matrizes de cognição e a dois sistemas de comunicação distintos não basta para fundamentar os processos de auto-reflexão da consciência dos sujeitos empíricos, capazes de se distanciarem das mistificações dos modelos imaginários estáticos e orgânicos, pelo emprego de categorias pré-constrangidas pela natureza, e de agirem a favor da

---

(7) Entretanto a perspectiva de leitura dessa relação das categorias a partir de dois sistemas de comunicação, para Bloch, é também parte dos jogos de poder entre a Infra-estrutura das atividades produtivas e a superestrutura das atividades ideológicas. Para uma crítica dos entraves teóricos que esse tipo de aporte tem significado para a Antropologia, ver Sahlins, M. 1976; Durhan, E. 1978; Zaluar, A. 1985).

mudança social. Não basta discutir as condições de procedência de novos conceitos.<sup>8</sup>

A interpretação do significado diferenciado das categorias na consciência e na ação, pode então prescindir de sua fonte de explicação mais importante, ou seja, dos meios empregados na comunicação e do contexto social em que ela ocorre, para se ocupar apenas do uso político que se faz de determinadas categorias referidas aos dois sistemas sociais de comunicação.

Tratando-se de sociedades heterogêneas divididas em classes, a questão deve ser posta de maneira diferente. Assumo como hipótese a crítica de Bloch segundo a qual os antropólogos quase sempre restringiram suas análises àquele tipo de comunicação própria de contextos amplamente definidos como rituais: "cumprimentos, fórmulas afixadas de cortesia, comportamento formal e acima de tudo rituais, quer sejam sociais, religiosos, ou de estado". Mas creio ser necessário adotar também um outro ponto de vista, que nos permita tematizar as condições em que a comunicação social é viável.

Sem pretender afirmar que os antropólogos só estudaram rituais, entre nós o ritual tem sido a grande chave de leitura na abordagem do que se convencionou chamar de catolicismo popular, concebido como sendo constituído fundamentalmente de "atos expressivos" (portanto de rituais), nos quais a mediação do ministro ordenado não é tão necessária, ou quando ocorre, não é a mais importante. Em alguns estudos elaborados durante os anos de 1970, falava-se então de uma constelação devocional e de outra protetora, para se

---

(8) O equívoco está em conceber essas categorias de dupla fonte, como sendo apenas instrumentos de comunicação. Como pode ser reduzido à condição de instrumento aquilo que o próprio autor considera como sendo constitutivo do longo discurso da vida social? Uma vez instrumentalizada a linguagem, não será necessário que se coloque em questão as condições sociais que tornam possível a atualização de um e outro sistema de comunicação.

designar as práticas autônomas, populares, no passado predominantemente coletivas, no presente basicamente privatizadas, do sagrado. Nos termos em que tal catolicismo era apresentado, distinguia-se do "oficial", no qual predominavam as constelações sacramental e escriturística (bíblica), em função de critérios de autenticidade e de veracidade definidos pela hierarquia católica, principalmente a romana, admitidos implicitamente na análise. Nesse caso, o popular é concebido como "desvio" de um padrão oficial, controlado pela hierarquia (cf. Oliveira, P. 1972:236-237; 1974).

A referência ao oficial do catolicismo é uma abstração que permite reproduzir no interior da análise sociológica, a compreensão que a instituição hierárquica tem de si mesma, de sua autoridade, e do poder que exerce sobre os fiéis em geral, dado isto suposto como sendo um bloco monolítico, representando a unidade do sistema do catolicismo face à diversidade das práticas populares do sagrado. Como já observara antes Comblin, "o catolicismo oficial, definido pela teologia e pelo direito canônico nunca existiu" (Comblin, J. 1968:48).

Maria Isaura P. de Queiroz vai mais longe, considerando as dicotomias entre o "oficial" e o "popular", o "moderno" e o "tradicional", como conceitos teoricamente forjados que deformam os fatos, cuja origem se explica por um juízo de valor (cf. Queiroz, M. I. P. 1983:91).

O catolicismo popular foi também concebido como um saber sistematizado, oposto ao saber erudito, e o seu estudo indentificado com a análise das condições sociais de sua reprodução e transmissão, mas nem por isso deixando de ser um saber ritualizado em que o contexto do ritual é estendido à constituição de um campo religioso relativamente autônomo, compreendido a partir das expressões diferenciadas de relações de produção, consumo, e concorrência entre os diversos especialistas eruditos, os agentes

populares, e a clientela de leigos e fiéis afiliados (cf. Brandão, C. R. 1980; 1981a; 1983; 1985a).

O problema surge quando se recorre analiticamente às oposições "oficial x popular", "erudito x popular", menos para pensar a complexidade das relações de complementaridade e conflitividade existentes dentro e fora de cada um desses pólos, do que para acentuar as diferenças que as separam, ao tratá-las como exterioridades podendo, às vezes, levar a uma compreensão teoricamente dicotômica do objeto investigado (cf. Zaluar, A. 1982). Em geral, apenas o pólo popular dessa relação dual era visto como heterogêneo, complexo, contendo contradições em relação ao sistema global do catolicismo. O lado "oficial" parece se caracterizar apenas pelas oscilações de movimentos conservadores de uma hierarquia com preocupações ad intra, voltada para a manutenção da sua própria estrutura de poder, ou de movimentos liberais ou revolucionários, com preocupações ad extra, para estabelecer uma escatologia imanente de uma salvação que é antes de tudo "social", sem conseguir ser convincente na renúncia à sua pretensão de acumular mais poder.

Neste trabalho procuro me manter numa perspectiva interpretativa que me possibilite considerar os termos dessa oposição dual, que não pode ser simplesmente descartada porque é decorrente de posições estruturalmente diferenciadas entre sacerdotes e leigos, como termos coexistindo na forma de uma tensão dialética, de modo que um contém o outro e está contido no seu oposto, sem se reduzir ao seu contrário, guardando sempre a ameaça constante de um dos pólos absorver ou aniquilar o outro.

Minha perspectiva é de situar o estudo das concepções imaginárias de Deus não exatamente nos contextos explicitamente rituais, nem muito menos no contexto das atividades produtivas, mas no encadeamento da vida cotidiana, próximo ao que Malinowski

designava como "contexto de situação", que deverá supor necessariamente ambas as dimensões acima referidas.

Para Malinowski, o "contexto de situação" supõe a compreensão da linguagem como "modo de ação", considerando que apenas em certos usos mais elevados nas sociedades letradas, a linguagem é instrumento de reflexão empregado para estruturar e expressar pensamentos. Tomando como referência analítica os exemplos tirados de sociedades pré-letradas (ou primitivas), como os trobriandeses, Malinowski procurou demonstrar como os significados das locuções que constituíam as falas dos nativos eram difíceis de serem traduzidos para uma outra língua e uma outra cultura, exatamente pelo fato de que tais significados não existiam enquanto entidades reais contidas em palavras ou frases, mas decorriam estritamente de um contexto partilhado de situação, de um conjunto de fatores conjugados como "a cultura, as condições geográficas, sociais e econômicas".

Para obterem a ação social concertada, os atores têm de recorrer à fala como meio necessário para estabelecer os vínculos de comunhão num dado momento, segundo as regras estabelecidas pelo costume e pela tradição. É desse modo que os significados das palavras, segundo Malinowski, dependem grandemente e são parte da cultura da comunidade discursiva. A explicação etnográfica do contexto deve dar conta das condições e situações características de uma cultura, a partir das quais os depoimentos devem ser interpretados. "A situação, no seu todo, consiste no que acontece lingüisticamente" (cf. Malinowski, B. 1979: 295-330; Robins, R. 1971:36-40).

Mas Malinowski teria amplificado a importância do costume ou da tradição em detrimento dos elementos novos que emergem na conjuntura da situação. É o que aqui chamamos de "estrutura da conjuntura", seguindo Sahlins, como meio de relativizar o poder prescritivo do costume (cf. Sahlins, M. 1985; Zaluar, A. 1985).

Entretanto, Malinowski nos ajuda em um outro ponto, quando considera também importante a linguagem usada no livre e fortuito intercuro social, de frases como "Ah, você está aqui", "Como vai?", "Hoje está um belo dia".

Frases desse tipo estão longe de serem trocadas com a finalidade de informar, coordenar a ação, ou expressar qualquer pensamento. Sua importância decorre do fato de que tais frases que instituem uma fala em mera sociabilidade são o correlato essencial da tendência humana fundamental, que "faz da mera presença dos outros uma necessidade do homem".

Para um homem natural - diz Malinowski - o silêncio de um outro homem não é um fator tranquilizador mas, pelo contrário, algo alarmante e perigoso. O estranho que não sabe falar a língua é, para todos os homens de uma tribo selvagem, um inimigo natural ( Malinowski, B. 1979:311).

Se podermos tirar como corolário dessa constatação, que o silêncio é também significativo, a fala que institui uma relação com o sagrado se estabelece a partir de dois extremos da experiência religiosa, que são ao mesmo tempo a sua condição de possibilidade e a ameaça constante de sua dissolução. De um lado, há uma assimilação mínima do sagrado nas experiências cotidianas, ou seja, profanas, em que a fala na sua função de mera sociabilidade, também manifesta uma forma de fazer dizer que vai além do "arrancar" o outro do seu silêncio, enquanto o silêncio está aqui entendido como uma ameaça da instauração de uma impossibilidade: a da própria comunicação, para tornar dizível a possibilidade de uma outra comunicação, que além de unir os homens entre si, também os relacione com o sagrado ou o torne presente nas relações que os homens criam entre si. Parafraseando os exemplos de Malinowski, estas falas seriam: "Graças a Deus você está aqui", "Vou bem graças a Deus", "Graças a Deus está um belo dia", e daí por diante: "Se Deus quiser:", "Meu Deus do céu", "Deus te ajude e te guarde", "Deus te ouça", "Deus me livre"...

O outro extremo da experiência está na ameaça de engolfamento do cotidiano no e pelo sagrado, manifestado de forma incontrollável, a que Bastide chamou de "sagrado selvagem". O cotidiano "possuído" pelo sagrado não só é desestruturador, como é instaurador do caos. É, desse modo, entre a recusa de um silêncio revelador de uma ausência que parece dissimular a hostilidade, dos homens ou da divindade, e a absorção absoluta, desestruturante e anômica, do profano pelo sagrado, que devemos procurar a emergência significativa de Deus ou do sagrado na prática comunicativa dos populares. Em outras palavras, trata-se de investigar em que condições e situações é possível detectar uma "fala popular" do sagrado, distinta da "fala erudita" do teólogo ou dos agentes especialistas, reportando-se direta ou explicitamente a Deus ou à divindade, fora do contexto do ritual, dominado por aquele outro discurso sistematizado.

Na medida que a fala não só é mobilizadora, como exerce influência na percepção profunda que os interlocutores têm da realidade (Berger, P. e Luckmann, T.1966; Luckmann, T. 1970; Washabaugh, W.1980:198), uma "fala popular" do sagrado deve constituir os sujeitos populares através de um processo simbólico de sacralização da ordem social e das experiências cotidianas por meio de um saber sagrado sistemático, porém não-sistematizado (Cf. Bourdieu, P. 1974), criando desse modo o locutor, situando-o na sua comunidade, confirmando a realidade e objetividade tanto da sua comunidade, como do mundo que a comunidade construiu pra si. É o falar que permite ao locutor identificar-se consigo mesmo, cristalizar a sua própria identidade pela construção intersubjetiva de um universo de significado objetivo e moral (Washabaugh, W. 1980:199; Berger, P. e Luckmann, T. 1966:34-46; Luckmann, T. 1970:48-55).

Trata-se de uma dupla relação a partir da fala: do locutor com seu ego, e do locutor com a sua comunidade. São estas relações duais, uma vez estabelecidas, que, segundo Washabaugh, fornecem o fundamento, a orientação e os materiais para a construção do eu social (Washabaugh, W. 1980:200). É em decorrência da força que uma ou outra relação exerce na fala, e dos diferentes modos de falar, que os locutores desenvolvem tipos diferentes de consciência de si.

Washabaugh distingue dois modos de falar que condicionam dois tipos ideais de consciência de si: mimesis, a fala que condiciona uma consciência de si tradicionalista; e a escrita, que condiciona uma consciência de si como senhor.

Mimesis é, no limite, (portanto um ideal-tipo), uma fala face-a-face, dependente do contexto de situação, só interpretável na comunidade. Tanto o narrador, como suas formas de expressão, são dirigidos em função de desempenhos sócio-integrativos. A consciência de si tradicionalista que tal fala engendra supõe a identificação do eu com a comunidade. O poder é atribuído à comunidade, sendo admitida a natureza condicionada do conhecimento. Ou seja, o tradicionalista está de tal modo identificado com a comunidade que reprime toda consciência de sua individualidade, não formulando nenhum conceito do eu separado de suas condições sociais. Como entre os Gahuku-gama, onde o indivíduo se identifica com o status que ocupa na sua sociedade (id.,ib.,pg.203).

A Escrita, na situação-limite, é "fala" independente do contexto, fundamentada somente na sua própria racionalidade, começa no ego-locutor e usa exclusivamente os materiais do ego. Exclui o contexto e a comunidade, impedindo o compromisso intelectual e emocional do escritor com a comunidade ouvinte. O tipo de auto-consciência correspondente a esta fala é o senhor, conforme a dialética do "senhor x escravo" descrita por Hegel na

Fenomenologia do Espírito (apud. Zaluar, A. 1985; 1987). O senhor crê que seu "eu" social é auto-gênico e auto-fundamentado, emergindo da única relação entre locutor e ego-locutor. Vê a si mesmo como essencialmente independente dos outros. "Além do mais - afirma Washabaugh - vê todas as pessoas como sendo independentes de todas as demais, mônadas que são completamente separadas das outras e essencialmente completas em sua constituição" (Washabaugh, W. 1980:201).

Tais concepções bi-polares das diferenças nos modos de falar e dos tipos de consciência por elas engendrados, ao contrário de representarem toda a realidade, nos oferecem uma escala de gradações a partir da qual seria melhor pensar em termos de tradição oral e tradição escrita submetidas à dinâmica cultural. A oposição entre uma e outra tradição depende, na sua dinâmica, dos meios empregados na comunicação e de como são empregados para fortalecer o pólo do ego-locutor ou o pólo da comunidade ouvinte.

Segundo J. Goody, é o emprego da escrita alfabetizada a mudança mais significativa ocorrente nos sistemas de comunicação, que influenciam o desenvolvimento das estruturas cognitivas. As diferenças nos conteúdos e nos processos de cognição existentes entre os "primitivos" e os "civilizados" devem ser explicadas não em si mesmas, como "pensamentos" distintos em função da presença da capacidade de reflexão existente apenas no segundo tipo, mas em função das diferenças nos sistemas de comunicação.

É o "oral" e o alfabetizado que precisam ser opostos, mais do que o "tradicional" e o "moderno"(...). As sociedades "tradicionais" estão marcadas não tanto pela ausência do pensamento reflexivo, mas pela ausência de ferramentas próprias para a reflexão. (Goody, J. 1977:43-44).

Pelo fato de estarmos lidando, em nosso caso, com o contexto de uma sociedade moderna e diferenciada, o acesso aos meios de

comunicação, as condições em que esses meios estão assimetricamente disponíveis, supõe um corte cultural de classe.

Mas se a leitura supõe a existência de e o acesso a livros e folhetos, além da distribuição social da própria alfabetização, o seu uso pode estar condicionado à tradição oral, como procuro mostrar nos capítulos seguintes, ao me reportar à prática dos Círculos Bíblicos, quer pelo modo de ser feita a leitura, que supõe a presença do grupo ouvinte, envolvendo iletrados e alfabetizados num único processo de leitura; quer pelo resultado decorrente, significando o resgate de um tipo de tradição oral popular, coletiva, dispersa, de comunicação com o sagrado.

## II. Significação Imaginária e Ideologia:

Neste estudo assumo a tese de que é do interior do seu próprio contexto comunicativo, onde os sistemas simbólicos estão "colados" às práticas cotidianas, que as pessoas comuns adquirem consciência do que são como sujeitos, do lugar estrutural de posições sociais dadas que ocupam na sociedade e dos conflitos que estão engolfados na sua existência social (cf. Zaluar, A. 1985:55). É em função da interação comunicativa de sujeitos socialmente situados que as "palavras" e as "coisas" cumprem uma função eminentemente simbólica de significação da vida cultural, ou seja, constituem-se num campo semântico mais ou menos interno, diferenciado, nuançado.

Assim, uma canoa nem sempre é apenas um veículo utilitário que serve somente para navegar. Para os trobriandeses de Malinowski, o significado e a produção cerimonial das canoas só se explica em função da instituição social total do Kula. Sem magia, a canoa construída não tem resistência, é vagarosa e não obtém sorte no Kula (Malinowski, B. 1984:94). Sem Kula, é toda a sociedade trobriandesa que perde a razão de ser.

Mesmo se deixarmos de lado as canoas dos nativos de Trobriand, para caminharmos em direção de algo mais objetivamente "natural" e evidente, como pode ser o caso de um vulcão em atividade no México, nem aí o real deixa de estar constituído pelo sentido imaginário, que é antes de tudo cultural. O exemplo é extraído de Todorov, e coloca em cena a exploração do vulcão durante duas expedições militares: uma, ocorrida durante a marcha de Cortez em direção à cidade do México, depois de deixar Cholula; a outra, efetuada pelos índios maias, tal como está narrada nos Anais dos Cakchiquel.

Os exploradores de Cortez não chegam até o topo e voltam trazendo alguns pedaços de gelo e a informação da descoberta de uma nova rota para a cidade do México. Os guerreiros maias, por sua vez, não só escalam o topo, como encontram em seu chefe Gagavitz o herói que decide adentrar-se na cratera, para combater e subjugar o "espírito da montanha" e assim poder capturar o fogo, o sílex.

Em ambos os casos - observa Todorov - há curiosidade, e coragem. Mas a percepção do fato é diferente. Para Cortez, trata-se de um fenômeno natural singular, de uma maravilha da natureza; sua curiosidade é intransitiva; a consequência prática (...) é evidentemente casual. Para Gagavitz, é preciso medir-se com um fenômeno mágico, combater o espírito da montanha; a consequência prática é a domesticação do fogo. (...) Este relato, que talvez tenha um fundamento histórico, transforma-se num mito da origem do fogo (...). (Todorov, T. 1988:101-102)

Quer se trate de canoas ou de vulcões, os entes reais uma vez existindo sempre como entrelaçamento do físico-material e da significação, como nos recorda Chauí, são entes culturais dependentes de cada sociedade e classe social; da posição dos indivíduos na estrutura social de produção, e dos "investimentos simbólicos que cada cultura imprime a si mesma através das coisas e dos homens" (Chauí, M. 1983:18).

Na medida que a função simbólica é reconhecida originalmente como condição de possibilidade do conhecimento - como insiste Lévi-Strauss ao criticar Durkheim e Mauss, pelo seu determinismo

sociológico - não se deve buscar uma explicação social para o simbolismo, mas uma compreensão da origem simbólica da sociedade (Lévi-Strauss, C. 1974:273). Porém, ao contrário do que se depreende da perspectiva estruturalista formal de Lévi-Strauss, os processos sociais de significação decorrentes da eficácia simbólica operante representam a um só tempo, a tensão existente entre o que Habermas denomina de agir instrumental-funcional de um lado, e o agir comunicativo, de outro (cf. Habermas, J. 1971).

Caminhemos por partes. A significação, enquanto "possibilidade de designar o real por meio de signos" (Ricoeur, P. 1979), é produto da atividade discursiva continuada entre sujeitos que formam uma unidade social - um grupo de indivíduos organizados no decorrer de um processo de interação - que estão, portanto, de alguma forma, em relação social também continuada (cf. Bakhtin, M. 1981:35; Williams, R. 1977:37).

Nessa perspectiva, a linguagem não é:

(...)um simples "reflexo" ou "expressão" da "realidade material". O que temos de fato, é uma apreensão desta realidade através da linguagem, que, como consciência prática, está saturada por e satura toda atividade social, incluindo a atividade produtiva. Desde que esta apreensão é social e continuada (...), ela ocorre na sociedade ativa e em mudança. (Williams, R. 1977:37)

Para Bakhtin, a condição de existência de um signo ideológico é a sua qualidade de relação significante entre o significante (elemento formal), o significado (sua estrutura interna) e as relações comunicativas estabelecidas entre pessoas de uma mesma unidade social (grupo), que, ao empregá-lo na linguagem prática, faz dele um signo (Bakhtin, M. 1981:44-45). Uma vez que a experiência social comunicativa constitui seu princípio formador, e uma vez que é inútil qualquer tentativa de alcançar um real social que seja anterior à simbolização (cf. Ricoeur, P. 1977:84; Zaluar, A. 1985), o signo ideológico possui também propriedades dialéticas e generativas:

De modo característico, ele [o signo] não possui, como o sinal, um significado invariante, determinado, fixado. Ele tem de ter um núcleo efetivo de significado, entretanto na prática, possui uma série variável, correspondente à variedade ilimitada de situações nas quais ele é ativamente usado. (Williams, R. 1977:39)

O signo ideológico possui ainda uma outra qualidade fundamental, segundo Bakhtin, que é a de tornar-se um signo interior, parte de uma consciência prática ativa. Daí decorre a condição dialética de sua existência: de um lado, o que está constituído interiormente é o fato social do signo - a "compreensão de cada signo (...) efetua-se em ligação estreita com a situação em que ele toma forma, (...) (com) a totalidade dos fatos que constituem a experiência exterior, que acompanha e esclarece todo signo interior" (Bakhtin, M. 1981:62); de outro lado, o signo enquanto é parte de uma consciência constituída verbalmente, permite seu uso pelos indivíduos de acordo com sua própria iniciativa, tanto nas práticas de comunicação social, como naquelas que sem serem manifestamente social, são interpretadas como pessoal ou privada (cf. Williams, R. 1977:40).

Com isso se quer rejeitar concepções mecanicistas e deterministas que negariam à subjetividade qualquer papel criador na instauração do sentido. De outra parte, não se trata de atribuir ao indivíduo isoladamente, a dimensão constitutiva dos atos de comunicação através de signos. Nesta comunicação, ele participa enquanto ator agindo com outros atores sociais, sem que a origem desse processo de significação esteja nele mesmo, mas na interação ou interlocução com os outros (cf. Zaluar, A. 1985).

Outro aspecto a considerar é a polissemia dos "bens simbólicos de salvação", que podem adquirir significações diversas conforme o contexto de comunicação adotado e o tipo de comunicação assumido, de tal modo que, como nos mostrou Bakhtin, "os produtos de consumo, assim como os instrumentos, podem ser associados a signos ideológicos", ou seja, podem adquirir "um sentido que ultrapasse

suas próprias particularidades". Isso em decorrência do processo de articulação que caracteriza cada signo: "Um signo não existe como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra".

Se o signo ideológico é "produto" de uma transposição significativa, é também "instrumento de produção" para novas transposições significativas em contextos sociais diversos, dependentes das condições sociais em que a comunicação ocorre.

O exemplo do pão eucarístico e do vinho, empregado por Bakhtin, pode continuar sendo esclarecedor. Tantos os produtores oficiais desses "bens de salvação", como os fiéis consumidores, sempre deles se utilizaram para produzir novos significados, estabelecer novas formas de relação com o sagrado fora do contexto do ato de comer, significado primitivo daquele sacramento.

A diferenciação significativa na relação com as espécies consagradas foi promovida tanto pelos fiéis leigos, quanto pela própria hierarquia da Igreja.

No seu grandioso trabalho sobre a feitiçaria no Brasil durante a colônia, Laura de Mello e Souza mostra com um certo requinte de detalhes, a diversidade da produção das bolsas de mandinga - "a forma mais tipicamente colonial de feitiçaria no Brasil". Nelas, os usuários (podiam ser escravos, colonos ou brancos da metrópole) recolhiam além de papéis cifrados e as orações poderosas aos santos, objetos roubados como a pedra d'ara, sanguinhos de missa e hóstias consagradas. "Era longa...a tradição de utilizar a hóstia como elemento mágico que conferia força e poderes sobrenaturais, fechando o corpo ante as agressões" (cf. Souza, L. M. 1986:210-226).

Do mesmo modo se diferenciou a relação de clérigos e fiéis com a hóstia consagrada na Europa do século XIII, período em que o papa Urbano IV aprova para a Igreja Universal a solenidade de Corpus

Christi, para combater as heresias dos albigenses e professar a fé na presença real de Cristo sob as espécies do pão e do vinho, num contexto em que a grande maioria dos padres raramente celebrava missa uma vez por ano; e os fiéis praticamente desconheciam a comunhão. De pão para ser manducado, o pão eucarístico também se tornou oficialmente pão para ser venerado, adorado e cultuado como uma forma poderosa de contato com a divindade.

Portanto, ao nos referirmos à pragmática da significação, não pretendemos partir da representação como uma idéia que se tem da realidade, cuja expressão é também uma idéia, mas das tramas complexas e diversificadas de significação operadas pela linguagem e na linguagem, em função das formas de experiência vivenciadas pela consciência.<sup>9</sup>

O âmbito da experiência que nos interessa abordar é o da experiência religiosa do sagrado, enquanto uma forma de presença de um sentido produzido a partir do imaginário pessoal e coletivo que parece pervadir todas as dimensões da vida social, fornecendo não apenas interpretação para todos os tipos de acontecimentos, mas, sobretudo, oferecendo aos sujeitos empíricos interpretabilidade às situações que ameaçam os limites de sua capacidade analítica, de seu poder de suportar, e da sua perspicácia moral (cf. Geertz, C. 1973:100).

A concepção pragmática da representação nos leva também a passar de uma noção de "orientação da ação social", tal como a

---

(9)

Para uma discussão da concepção pragmática de *representação* ver Magnani, J.G.C. "Discurso e Representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais Pesquisas", in *A Aventura Antropológica*, org. Ruth Cardoso, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1986, pp.127-140. Por *experiência* entenda-se aqui a forma de relação ativa entre a consciência e o objeto que é fenômeno, que é presença, diante das coisas (experiência objetiva), diante do outro (experiência intersubjetiva), e diante de si mesmo (experiência subjetiva) (cf. Vaz, H. C. 1973:483-493).

definiu Weber e Parsons, que inevitavelmente nos reconduziria a reintegrar a sociedade no âmbito da consciência que se tem do social e do motivo para a ação, para uma noção de comunicação segundo a qual toda conduta é uma mensagem a ser interpretada. Não o motivo, mas o que a ação comunica é que fornece o sentido da ação (cf. Verón, E. 1977:156).

A significação cultural é então um processo de interação simbólica através de signos ideológicos (Bakhtin), cujo trabalho social efetivado pela mediação da linguagem consiste sempre na operação de transposições significativas de signos no processo mesmo de interação entre os sujeitos empíricos, de forma que cada produto cultural pode ser constituído também como instrumento de produção simbólica, como forma de atribuição de novos significados à vida social. Nestes termos, seria preferível falar de significação imaginária, onde Bakhtin emprega a concepção de signos ideológicos, e reservar o "ideológico" para dimensões mais específicas e abrangentes das relações sociais, concebidas como relações de classe e conflitos de interesses, em que se coloca a questão da hegemonia (cf. Durhan, E. 1984).

Por significação imaginária entendo, de um lado, o papel da criação imaginativa de sujeitos que são interagentes numa dada organização social; de outro, que essa função criadora condiciona as e está condicionada tanto pelas formas concretas da comunicação social, quanto pelas condições reais (materiais e históricas) de existência em que ocorre a interação. Essas variáveis metodológicas de abordagem do processo de significação dão conta do que Bakhtin chamou de "mútua influência do signo e do ser" (cf. Bahktin, M. 1981:44). Sendo uma vez indissociáveis, qualquer mudança verificada em uma das dimensões repercutirá em todas as demais.

É o imaginário que constitui os campos de significação para um grupo socialmente situado de comunicação<sup>10</sup>. Existe no núcleo do imaginário e através de todas as suas expressões, algo de irredutível ao funcional-instrumental. Representa um investimento inicial do mundo e de si mesmo pela sociedade, com um sentido que não é "ditado" pelas condições reais de existência. Ao contrário, é o imaginário que confere a tais fatores reais a importância que têm e o seu lugar no universo que constitui para si mesma a sociedade (cf. Castoriadis, C. 1982:156).<sup>11</sup>

Sem querer assumir uma posição "idealista" face ao social - de tudo o que ficou dito, seria uma contradição - pretendo manter como perspectiva teórica a partir do conceito de imaginário, a afirmação de que o significado das práticas sociais está presente nessas mesmas práticas para os sujeitos empíricos que as constituem. Temos então a unidade defendida no processo de análise cultural entre a

---

(10) Emprego o termo *imaginário* num sentido lato, para significar tanto as concepções imaginárias instituídas socialmente, quanto a faculdade criadora do imaginário instituinte de que nos fala Castoriadis (cf. Castoriadis, C. 1982).

(11) Remeto-me aqui à reflexão feita por Sahlins contra a perspectiva materialista marxista de interpretação da História e da Cultura. Reflexão essa que levou o autor de "Cultura e Razão Prática" a uma crítica interna da teoria antropológica como tal, quando predominou a idéia de que as culturas humanas são formuladas a partir de atividades práticas e do interesse utilitário. Acima de qualquer tipo de utilitarismo, Sahlins tem defendido a interpretação da cultura pela afirmação da eficácia simbólica que torna possível a realidade social. Para o autor, Marx teria chegado a uma visão truncada do processo simbólico, menos em decorrência de uma concepção que pensa o simbólico como produto, do que pelo fato de vê-lo apenas como sendo parte do que é significado. Na verdade, é impossível derivar o cultural diretamente de algo que não seja cultural, por ser a base, a infra-estrutura. Qualquer prática, mesmo a prática econômica, se desdobra num mundo já simbolizado, uma vez que não existe uma atividade social real, que seja anterior à simbolização (cf. Sahlins, M. 1976:157; Ricoeur, P. 1977:84).

ação, a representação, e os princípios e valores que aí estão subjacentes; entre ação humana e significação. Visto assim, o conceito de imaginário nos aproxima do conceito de cultura e nos distancia do conceito de ideologia, na asserção original deste conceito, enquanto refere-se à sistemas cristalizados e coerentes de idéias que explicam e justificam o modo de existir de uma sociedade dividida em classes sociais antagônicas, portanto a sociedade concebida em sua totalidade, justificando e legitimando as relações de poder daí decorrentes (relações sociais de dominação da classe burguesa sobre a classe proletária).<sup>12</sup>

Com o conceito de imaginário quero apenas manter alguns conteúdos que talvez não raramente se atribuem indistintamente ao conceito de ideologia. Ricoeur, por exemplo, pensa a ideologia a partir do conceito weberiano de ação social, para explicitar três funções da ideologia, "cruzando" o conceito marxista, sem tomá-lo como ponto de partida.

A função primordial da ideologia, segundo Ricoeur, é a de manter uma relação primitiva entre a comunidade histórica e o seu evento fundador, ou seja, a ideologia deve perpetuar a energia inicial do evento para além do tempo de efervescência. A distância do evento fundador demanda a produção de imagens e interpretações, que além de permitirem a domesticação do evento de fundação, pela lembrança, dá início ao processo de racionalização e de criação da convenção. Nesse momento, diz Ricoeur, a ideologia deixa de ser mobilizadora

---

(12)

No seu estudo sobre o alcance analítico dos dois conceitos (ideologia e cultura), argumentando da impropriedade do uso de ambos sem que se leve em conta o contexto analítico que os engendrou, e a gama de problemas e ordem de fenômenos que buscam dar conta, E. Durhan demonstrou a necessidade de se relativizar a pretensão totalizante da ideologia, de submeter todas as manifestações culturais e todas as questões políticas à camisa-de-força do conceito de luta de classe, e de se admitir a importância da politização do conceito de cultura, incorporando a dimensão política à explicação dos fenômenos culturais nas sociedades modernas (Durhan, E. 1984).

para assumir seu papel justificador. A ideologia só se torna mobilizadora, na medida que cumpre a função de legitimação.

A ideologia argumenta, e é sempre mais que um mero reflexo. Enquanto mediação, é justificação e projeto. Daí decorre o seu caráter fundador, de segundo grau, de empreendimentos e instituições. É só na medida que a ideologia se constitui como código interpretativo, como grelha, ao pretender oferecer uma visão de conjunto do grupo, da história e do mundo, é que temos o fenômeno ideológico por excelência. Os sistemas de pensamento tornam-se então crença. Na crença, o grupo representa sua própria existência, idealizando sua imagem, e reforçando no processo de leitura, o código interpretativo. Daí o poder persuasivo da ideologia, através do uso de formas lapidares e do emprego da arte retórica, confirmando a si mesma no nível epistemológico da doxa, da opinião.

É só a partir do reconhecimento que as idéias, para serem socialmente eficazes, têm de passar pelos esquematismos e simplificações, que se começa a desvendar os caracteres negativos da ideologia.

Segue-se daí uma segunda concepção de ideologia, bastante próxima da empregada por Bakhtin: "o código interpretativo de uma ideologia é mais algo em que os homens habitam e pensam do que uma concepção que possam expressar" (Ricoeur, P. 1977:70, grifos do autor). Colocando a realidade ideológica imediatamente acima da base econômica, Bakhtin afirma: "A consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas apenas um inquilino do edifício social dos signos ideológicos" (Bakhtin, M. 1981:36).

Sendo a ideologia uma realidade operatória e não temática, o fenômeno da dissimulação pode ser sua primeira consequência negativa. Diante da impossibilidade do grupo de pensar tudo, formular tudo e propor tudo, o código interpretativo enquanto fruto

da sedimentação, pode não assimilar a novidade das experiências do grupo. A novidade emerge como ameaça grave na prática do reconhecimento recíproco. No ensejo de perpetuar o ato fundador inicial, conforme o modo da "representação", a ideologia tende a impor ao grupo uma interpretação restrita do real, instaurando a obturação das outras possibilidades interpretativas.

Se, no geral, a função da ideologia é a de gerar a integração pelo consenso, no particular ela cumpre uma função de dominação, por sua vez vinculada às dimensões hierárquicas da organização social e ao problema da autoridade. A ideologia oferece um sistema justificativo da dominação, pela opacidade essencial do fenômeno autoridade. "Há sempre mais na pretensão que vem da autoridade do que na crença que vai à autoridade", diz Ricoeur. Há sempre uma mais-valia da autoridade, um excesso de demanda de legitimação em relação à oferta da crença. Por causa da inércia ideológica, os caracteres de distorção e de dissimulação da ideologia passam a primeiro plano. Adentramos então na visão marxista de ideologia.

No conceito marxista de ideologia, os fenômenos de distorção e deformação se processam por inversão, porque certa produção dos homens, enquanto tal, é inversão.

Marx pensa um "processo geral pelo qual a atividade real, o processo de vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam. A ideologia é esse menosprezo que nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original" (Ricoeur, P. 1977:73).

A novidade da leitura marxista do fenômeno ideológico situa-se no conjunto dessa visão da constituição simbólica do vínculo social em geral e da relação de autoridade em particular. O que Marx acrescenta à concepção de ideologia é a idéia de que a função justificadora da ideologia aplica-se, por privilégio, à dominação social decorrente da divisão da sociedade em classes e da luta de classes (id., ib., p.74).

A ambigüidade da abordagem de Ricoeur está exatamente em utilizar o mesmo conceito para expressar processos sociais distintos na sua constituição e nos seus resultados. De um lado, o conceito de ideologia abrange toda a produção social de significados, ou seja, está incluído como ideologia o papel da função simbólica na estruturação da vida cultural. De outro, a ideologia é também dissimulação e dominação, distorção e deformação.

Ricoeur dilata assim a extensão do conceito (no sentido da lógica e das propriedades dos conceitos: quanto maior a extensão, o número de objetos a que se aplica o conceito, menor a sua compreensão), para salvaguardá-lo da redução marxista, que vê na constituição simbólica, a instância da inversão, da falsa consciência e da ilusão, ou seja, da distorção e deformação. Ao estender assim a aplicabilidade do conceito, reduz-lhe também a compreensão, dificultando seu emprego analítico.

## II. Campo Religioso e Campos de Significação:

A perspectiva de abordar a ordenação simbólica da vida social do ponto de vista das práticas e representações do sagrado nas classes populares, sob o enfoque pragmático da linguagem, nos leva a repensar o conceito de campo religioso, conforme utiliza Bourdieu, enquanto um campo relativamente autônomo de trocas sociais, resultante da eficácia simbólica da religião, de seu poder de desempenhar funções políticas a favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social.

A analogia do mercado tal como a emprega este autor, deve ser relativizada, quando se coloca em pauta de discussão aquilo que é constitutivo da estrutura das relações simbólicas de produção.

Para Bourdieu, trata-se da divisão do trabalho religioso, desde a qual o trabalho dos especialistas de um aparelho de tipo

burocrático, consiste em lançar mão de um capital religioso tendendo ao monopólio, portanto à exclusão de empresas produtoras concorrentes, segundo a terminologia de Weber: do profeta (ou da seita) e do feiticeiro, que ameaçam o poder de coerção da Igreja. Na produção dos bens simbólicos de salvação, o trabalho do sacerdote se identifica sempre mais com a sistematização e moralização das práticas e crenças e com a racionalização dos instrumentos de trabalho: o dogma e a liturgia. (Bourdieu, P. 1974)

A explicação dos conflitos e competições internos ao campo religioso pela lógica do mercado parece ser insuficiente para dar conta de um fenômeno complexo, como é o simbolismo religioso numa sociedade de classes cada vez mais heterogênea, primeiramente em razão de uma dissolução da diferença dos valores hierarquizados, pela lógica da mercadoria (cf. Fernandes, R. C. 1982:94).

Outra dimensão a ser levada em conta é o papel das palavras ou da "Palavra Sagrada", não apenas como "mensagem", como estrutura estruturada, produto final que demarca a relação dicotômica entre produtores e consumidores, cuja função sociológica diferenciada é preciso desvendar em cada caso - e esta é a perspectiva na qual se coloca Bourdieu - mas também como instrumento de produção simbólica do sagrado, por sua vez disputado e partilhado por leigos e especialistas.

Desse modo, o contrasenso de se querer reduzir todo o significado da demanda religiosa aos interesses unicamente políticos e econômicos, sempre dissimulados, ocultos, nas práticas e nas consciências dos homens comuns fechadas na redoma intransitiva das condições de existência - "que impede qualquer distanciamento em face do presente e das necessidades imediatas", diria Bourdieu - impossibilita reconhecer os sistemas de religião como campos de significação e de relações intersubjetivas, de trocas de mensagens, de manipulações verbais, abrindo espaço ao

jogo das regras sociais e às manipulações dos significantes, na comunicação concretamente vivida.

No campo religioso marcam-se posições relacionadas aos valores e significados das categorias para os sujeitos empíricos, interagentes num contexto delimitado de comunicação e ao mesmo tempo consumidores e produtores dos vários, dos múltiplos bens culturais, o que implica a contaminação recíproca dos diversos sistemas de significação da vida social. Mas, tais posições se relacionam simultaneamente, tanto ao exercício da autoridade e à distribuição do poder, quanto ao trabalho diferenciado de leigos e especialistas, na perspectiva hierarquizada das relações sociais assim constituídas e/ou confirmadas pelo sagrado. Portanto, sem ter de excluir a abordagem proposta por Bourdieu, é necessário relativizá-la através da afirmação da precedência da função simbólica sobre os determinismos sociais.

Talvez fosse o caso de se resgatar aqui a seqüência defendida por Habermas, quando aborda os interesses constitutivos do conhecimento (não há conhecimento sem interesse; este, por sua vez, é o que confere às significações de seu próprio campo um quadro de referências) assumindo forma no meio do trabalho, do poder, e da linguagem. Cada um desses meios precisos de organização social corresponde a um tipo de interesse: interesse técnico (domínio instrumental da natureza), interesse prático (esfera da comunicação inter-humana), interesse emancipatório (pela autonomia e independência: a auto-reflexão liberta o sujeito da dependência a poderes hipostasiados) (cf. Habermas, J. 1972:301-317).

Habermas distingue no âmbito do interesse prático, o agir comunicativo do agir instrumental. A significação das proposições procede da compreensão do sentido, através da interpretação das normas que institucionalizam os papéis sociais. É no coração do agir comunicativo que este processo de institucionalização das

relações humanas reifica a comunicação, tornando-a mal conhecida dos seus protagonistas. Em conseqüência, todas as distorções sociais percebidas por Marx, são entendidas por Habermas como distorções da capacidade comunicativa dos homens: antagonismo, dominação, dissimulação.

Os fenômenos de dominação e violência, a dissimulação de tais relações de força em ideologias, e o movimento político-emancipatório correspondente transferem-se então das forças de produção, para a esfera das relações de produção. Habermas critica Marx por ter reduzido o processo de reflexão ao nível da ação instrumental, ao confundir as forças e as relações num mesmo conceito de produção, e ao reunir sob o mesmo e único rótulo de prática social a interação e o trabalho (Habermas, J. 1972:44-63).

A hermenêutica de Bourdieu parece reproduzir o mesmo viés de leitura adotado por Marx e criticado por Habermas, de submeter os processos sociais interativos ao agir instrumental das forças produtivas. Sob a ótica da seqüência trabalho-poder-linguagem postulada por Habermas na perspectiva das ciências críticas, Bourdieu considera como determinantes apenas as duas primeiras, vendo como algo decorrente a terceira, a partir da qual o simbólico exerce apenas uma função de dissimulação. O problema aqui é saber como é possível enquadrar todo o significado das criações simbólicas a uma única compreensão de processo de produção que privilegia o agir instrumental, as forças produtivas (apropriação dos meios de produção), como explicação global e definitiva, uma vez que esses próprios meios são também simbólicos, como no caso de uma religião instituída em igreja, são a Palavra e os Sacramentos.

Neste trabalho assumo como fulcro essencial a seqüência proposta por Habermas, trabalho-poder-linguagem, em que a ênfase está posta não no binômio trabalho-poder (como o faz Bourdieu),

mas no binômio poder-linguagem (como o faz Habermas). De modo mais preciso, considero os processos de criação simbólica - entenda-se aí o campo religioso - em função do agir comunicativo, e não em função do agir instrumental.

#### IV. O Agir Comunicativo e a avaliação prática das Categorias

Mantendo como referência a abordagem de Bakhtin, prefiro partir da concepção do imaginário para recobrir o processo de constituição simbólica da vida social denominado por Ricoeur de "função mobilizadora e legitimadora da ideologia", e garantir o papel da criação imaginativa constante dos sujeitos empíricos interagindo num dado contexto social.

A própria afirmação de Bakhtin de que "um signo não existe apenas como parte de uma realidade; reflete e refrata uma outra" serve como conceito-limite para que se introduza a dimensão política também inerente à ordenação simbólica da vida social. O fenômeno de reflexão/refração dos signos, a que se refere o autor, diz respeito tanto ao deslocamento de sentido, ao conteúdo do signo, como à variação do índice de valor social dos signos, por sua vez ligado às condições sócio-econômicas essenciais de um grupo social dado. Ou seja, os signos não são socialmente neutros, de modo que a sua apropriação tem a ver com "valores sociais" do grupo investigado e do próprio investigador, estando em tais grupos refletidos e refratados.

Acredito que a abordagem articulada entre ação e representação, evento e vida cotidiana, privilegiando as formas em que a palavra é socializada e empregada como meio simbólico de produção do sagrado, poderá ser um caminho extremamente rico para que se dê conta de um tipo de experiência social, que na sua forma concreta de vivência é pessoal e privada: a vida espiritual, como forma de um discurso interior voltado para o sagrado e o transcendente.

Para me aproximar de uma abordagem desse tipo, a partir da qual pretendo colocar a questão dos significados de Deus nas práticas dos sujeitos que foram objeto da investigação empírica, não basta considerar o simbólico apenas como uma linguagem de duplo sentido, cuja função da análise é desvendar o sentido oculto através de um outro sentido, como sugere Ricoeur (1973:18), mas de considerá-lo como parte constitutiva da interação social. Podemos falar então da conduta como uma mensagem: qual é o seu sentido? Existe apenas um único sentido, ou toda conduta pode conter mais de um significado? <sup>13</sup>

E aqui poderia retomar o início desta discussão, dizendo que os significados das categorias culturais, que estruturam os acontecimentos em unidades significativas numa dada formação social, nunca estão presos, fixados de uma vez para sempre, restritos a um só contexto: nem ao contexto ritual, nem ao contexto de situação da vida cotidiana, no qual se incluem outras falas e relações de poder oficialmente não-institucionalizadas (não reconhecidas, nem legitimadas) pelas formas de ritual dominantes.

---

(13)

Segundo Verón, quando fragmentamos um determinado curso da ação social, verificamos ser possível obter uma multiplicidade de fins e motivos operando simultaneamente, possibilitando uma diversidade de descrições de sentido da conduta. A determinação do sentido da ação dependerá então do nível de descrição em que o observador se posicionou, em função do corpo de regras que este vincula à ação. Desta forma a organização hierárquica da ação decorre da escolha pelo observador, de um conjunto de regras e normas por ele considerado fundamentais para dar conta da conduta, de modo que não existe um nível de descrição que seja privilegiado ou determinante. Vários níveis de descrição são possíveis, de modo que o procedimento da análise deverá consistir de uma fragmentação do curso da ação em unidades de magnitudes diferentes, em analogia com os procedimentos de análise adotados pelos lingüistas (cf. Verón, E. 1977:167).

## CAPÍTULO II

### *CAMINHOS DOS HOMENS, PERSONAGENS DE DEUS*

#### 1. CAMINHOS DA PESQUISA: CONTATOS E PROCEDIMENTOS NO TRABALHO DE CAMPO

A carcaça de motocicleta afixada em cima da laje de um escritório de ferro-velho em Nova Iguaçu, às margens da Via Dutra, quilômetro doze, tornara-se para mim, desde quando cheguei ao Rio em 1975 para estudar Filosofia, um marco simbólico de referência de um lugar que parecia ser o epicentro da violência e da marginalidade criminal na Baixada Fluminense. Impressão arbitrária induzida e confirmada pela grande imprensa, que sempre a estigmatizou como um território de bandidos perigosos e assassinatos cruéis.

Foi para próximo desse ferro-velho que, por ironia e acaso, me mudei em abril de 1986, levando na bagagem, entre temores fundados e infundados, o Projeto de Pesquisa. Nele me propunha investigar as concepções do sagrado entre as classes populares, procurando focalizar a análise do significado que a crença em Deus podia ter para as práticas e representações populares da religião, principalmente do catolicismo popular. Até a data da mudança para a Casa de Oração, no Bairro da Posse, ainda não tinha uma idéia precisa em qual sítio deveria fazer a pesquisa, embora estivesse seguro quanto à escolha de Nova Iguaçu, pela diversidade de pessoas e experiências religiosas que o universo deste município representa.

A Casa de Oração, sede de encontros e retiros da Diocese de Nova Iguaçu, representou uma opção privilegiada e estratégica enquanto local de residência, ainda que tenha também interferido na identificação do pesquisador. Além das boas condições de trabalho encontradas, pude estabelecer ali contatos muito

relevantes para a pesquisa, tanto com agentes de pastoral (líderes de comunidades católicas de diversos bairros), quanto com pessoas do povo em geral.

Desde os primeiros dias pude contar com a colaboração de duas pessoas conhecidas, M.de Lourdes e Pe.Ivo, que residiam na e dirigiam a Casa de Oração. Com ambos, discuti as indicações dos prováveis lugares onde poderia fazer a pesquisa de campo: Banco de Areia, Jacutinga, Queimados.

De chofre, o bairro de Jacutinga teve de ser excluído, porque uma guerra de quadrilhas de traficantes havia deixado um saldo de muitas mortes no local. Por outro lado, a resistência a escolher Banco de Areia estava no fato de que o mediador para os primeiros contatos com o povo de lá estava sendo o próprio pároco. Este não me parecia ser um bom ponto de partida. Restava então Queimados.

Maria de Lourdes havia me falado de Queimados por várias vezes. Ora para me pôr a par dos conflitos de terra ocorridos em Campo Alegre, uma área rural invadida por agricultores, próxima do Distrito Industrial, que resultaram na morte de um lavrador posseiro; ora para me dar detalhes dos enormes atritos ocorridos entre P.Waldir e o bispo D.Adriano Hipólito - amplamente divulgados pela imprensa, em 1981 - com envolvimento dos fiéis a favor e contra ambos os lados. Na medida que conversava com ela sobre os objetivos da pesquisa e sobre o trabalho de campo que queria desenvolver, mais razões ela me dava para ir a Queimados.

Havia a família de D.Dalva, uma senhora mineira de Ponte Nova, há mais de trinta anos residindo em Queimados. Ela podia ser - como de fato foi desde o início, dadas as circunstâncias reais que tornaram viável a pesquisa - um contato valioso para o meu trabalho de campo, por ser moradora antiga no local e católica militante.

De outra parte, havia a Paróquia de São Francisco, sem pároco fazia dois anos e que abrangia uma vasta extensão, incluindo os bairros de Granja Alzira, Ponte Preta e Jardim Belmonte. O vigário coadjutor da Paróquia vizinha de N. Senhora da Conceição, da qual foi desmembrada em 1975, era quem dava assistência religiosa aos domingos. Não havia, portanto, uma intervenção constante de membros do clero na pastoral daquela circunscrição eclesiástica. Isso permitia maior iniciativa e autonomia aos leigos católicos, para que se organizassem segundo critérios próprios, como, por exemplo, na formação e expansão de inúmeros grupos de Círculos Bíblicos naquela região (de seis, em 1974, para vinte e oito, em 1986), fato que apresentava grande interesse e merecia ser investigado.

Queimados parecia ser, então, o lugar que mais se adequava ao trabalho de campo, apesar dos inconvenientes da distância (doze quilômetros pela via Dutra) para ir da Posse ao centro daquele Distrito, e do tempo desperdiçado com transporte (o trajeto de ônibus demorava no mínimo vinte minutos), além ainda dos percursos que teria de fazer a pé. A primeira vez que fui a Queimados tive de ir sozinho, levando duas cartas de apresentação que Maria de Lourdes escreveu a D. Dalva e à sua filha Didi.

Este Distrito não deixa de ter muitas semelhanças com os subúrbios e municípios do Grande Rio. O centro comercial se desenvolve nas proximidades da Estação de trens suburbanos, sendo que o traçado da linha férrea corta em dois o Distrito. Somente no centro a urbanização parece mais completa. Basta tomar um pouco de distância do centro para que desapareçam as ruas calçadas e o esgoto passa a correr solto por valas negras e fétidas. Mas Queimados possui também características peculiares.

Ainda é possível avistar por ali alguns sítios de gado não muito distantes do centro. A presença de muitos morros nos arredores

dá um ar de zona rural ao distrito; faz lembrar que na década dos anos vinte, Queimados era apenas um pequeno povoado cercado de grandes laranjais. Nos tempos atuais, entretanto, toda a sua extensão está integrada à área urbana, conforme as demarcações aprovadas por lei municipal; ou seja, não se reconhece ali outra situação de domicílio além da urbana, cuja população foi estimada em 94.254 habitantes, segundo dados do Censo Demográfico do IBGE, para o ano de 1980. Por várias vezes o distrito tentou sua emancipação de Nova Iguaçu, através de plesbicitos.

Não obstante já ter despontado uma classe média local, principalmente de comerciantes, a grande maioria da população está formada por trabalhadores de baixa renda: assalariados, biscateiros, ou de pessoas que se empregam no mercado informal de trabalho. Por esta razão, o trem de subúrbio é o transporte mais barato e mais utilizado pela grande maioria da população, apesar do distrito ser relativamente bem servido por linhas de ônibus que fazem a ligação com N.Iguaçu e Rio de Janeiro (Central e Praça Mauá).

O estilo de arquitetura predominante identifica as construções das populações de baixa renda. As casas de alvenaria seguem todas o mesmo padrão arquitetônico, com poucas variações, obedecendo a lei da máxima economia de material e o melhor aproveitamento possível do terreno. É comum num mesmo lote serem construídos dois, três ou mais barracos de alvenaria. <sup>1</sup>

---

(1) Cheguei a visitar um cortiço em pleno centro de Queimados, onde viviam quarenta famílias espremidas em residências de dois cômodos (quarto, cozinha, com banheiro como alcova). Eram quatro blocos de dez barracos de alvenaria formando dois compridos corredores. Nesse cortiço fiz a primeira entrevista com D.Algimira, zeladora da antiga matriz de N.S.da Conceição. D.Algimira era membro das Legionárias de Maria, na época presididas por D.Dalva, cujo grupo se reunia naquela Igreja.

Dentre o total de sessenta e três informantes acompanhados durante o trabalho de campo, D. Dalva foi personagem central e o contato mais importante que pude estabelecer em Queimados. Esta simpática senhora morena, cabelo pixaim alvacento, mãe de oito filhos, perspicaz, inteligente e muito autoritária no trato familiar, mostrou-se bastante ressabiada no início da pesquisa.

As cartas de apresentação e as breves explicações sobre a pesquisa que pretendia fazer sobre religião não surtiram muito efeito. Cheguei a pensar que ela não fosse aceitar colaborar comigo.

Desde o início, procurei fornecer a ela e a seus filhos as informações mais diretas que pudessem responder às inúmeras questões que me fizeram, principalmente sobre o que estudava e o objetivo da pesquisa. Disse que estudava Antropologia e Sociologia, e que estava interessado em conhecer e entrevistar pessoas que se convertiam de uma religião a outra. Foi quando Didi, uma de suas filhas, fez o seguinte comentário, mostrando interesse pelo incipiente trabalho de campo <sup>2</sup> :

- 
- (2) O momento mais significativo de entrosamento com a família de D. Dalva, foi, para mim, quando sua filha caçula de sete anos, Ana Paula, se envolveu na pesquisa como um verdadeiro personagem. No início, durante os primeiros contatos, não interferia nas conversas, apenas exercia o papel de uma criança esperta e atenta. Com as minhas idas freqüentes em sua casa, foi ganhando intimidade comigo, passou a fazer perguntas, me confidenciava "segredos". Vez por outra me fazia ligar o gravador, o "rádio", para gravar sua voz e a dos seus sobrinhos de quatro e dois anos de idade. Sempre estava presente nas conversas, principalmente durante as entrevistas gravadas com a mãe. Certa vez me surpreendeu, oferecendo-se para ser entrevistada "de verdade". Reservei um trecho de fita para perguntar-lhe quantos anos tinha, se estava na escola, se gostava de cantar, de que músicas gostava mais, e coisas do gênero. Na semana seguinte, quando cheguei de manhã em sua casa, foi logo me bombardeando:
- Você vai me entrevistar hoje? Você prometeu que ia fazer uma entrevista séria comigo hoje.
  - Mas eu já entrevistei você semana passada...
  - É, mas naquele dia você só fez pergunta bobal
- Além de não ter podido escapar de sua investida, esta foi uma das entrevistas mais difíceis que realizei durante todo o trabalho de campo.

Eu conheço um caso assim. A mãe da Maria das Graças. Ela era católica, depois ficou muito doente. Os crentes foram visitar ela, rezaram pra ela sarar e ela ficou boa. Hoje ela é "crente". Vai ver que foi porque ela achou que o Deus dos crentes é mais forte que o Deus dos católicos

Ser apresentado por Maria de Lourdes à família, ainda que através de carta, significou correr um certo risco quanto ao modo de aceitação de minha pessoa, e à imagem que daí acabariam formulando do pesquisador, risco que aceitei correr conscientemente.

Primeiro, porque De Lourdes era amiga muito próxima da família fazia alguns anos. Tinha acompanhado vários de seus membros durante as muitas crises de vida pelas quais passaram: nos conflitos com o padre da Matriz, que resultaram na expulsão de mãe e filha do Conselho Comunitário e das atividades paroquiais, durante os quais ela assumiu a defesa de ambas, para que não descoroçassem.

E quem me ajudou - disse-me D.Dalva - quem me ajudou muito nessa época foi a Lourdinha. (...) A Lourdinha me aconselhou que eu deixasse tudo da igreja [paroquial], que o melhor trabalho é na comunidade [grupos de Círculos Bíblicos, Legionárias, etc.]".

Solidarizou-se com Sônia, professora primária e filha de D.Dalva, quando esteve ameaçada de morte durante a invasão dos posseiros, em Campo Alegre. Apoiou outros dois filhos de D.Dalva, quando foram forçados a deixar o Seminário Diocesano.

Segundo, porque De Lourdes representava também um modo particular da Igreja Institucional local atuar e estar presente na vida daquelas pessoas (além de ser agente de pastoral, era ex-irmã religiosa). Sua ajuda era um caminho seguro na criação de contatos importantes para a pesquisa, como foi a família de D.Dalva. Mas também permitia que desconfiassem da vinculação de pertença do pesquisador à instituição da Igreja Hierárquica.

Aos poucos fui me dando conta que o interesse pela religião, o fato de ter sido introduzido por uma agente de pastoral que já

tinha sido freira, de residir na Casa de Oração, e de sempre me mostrar como católico praticante, comprometiam meu intuito de deixar velada, pelo menos durante os primeiros meses do trabalho de campo, a outra face da minha identidade como sacerdote jesuíta.

Estas condições iniciais induziram a maior parte dos católicos com os quais mantive contato, a pensar que fosse um seminarista fazendo um trabalho de pesquisa para concluir algum curso no Seminário da Diocese, não surtindo nenhum efeito a apresentação dos documentos que comprovavam o meu compromisso institucional com a UNICAMP, como aluno e como pesquisador contratado.

O entrosamento com os católicos ocorreu, destarte, na ambigüidade, em razão da duplicidade da identidade do pesquisador, por ser padre jesuíta e aprendiz de cientista social ao mesmo tempo. No processo das relações pessoais, a figura do "seminarista" foi a imagem consolidada pelos populares que mais correspondia ao estereótipo "cara de padre", e que servia de contrapeso ao meu esforço constante, e quase inútil, de lhes fazer ver que a pesquisa era para uma Universidade leiga, profana, e não para a Igreja. Eu estava ao mesmo tempo muito "próximo" deles, para ser visto como "padre"; mas, de outra parte, não conseguia passar-lhes a imagem de um pesquisador "leigo", o que despertava neles uma forma de "respeito religioso" que os levaram a me considerar como um "seminarista".<sup>3</sup>

---

(3) Alguns seminaristas da Diocese eram conhecidos no local, e o referente mais próximo para aquela gente, a partir da explicação dada pelo pesquisador era mesmo a faculdade do Seminário. Além disso, o estereótipo "cara de padre", cujo conteúdo sociológico me nego a explicitar, funcionou plenamente entre os católicos. Não obstante apresentar os documentos da UNICAMP, para os católicos eu fui sempre um "seminarista" que, por alguma razão, não podia me apresentar desse modo. Razão, allás, respeltada durante todo o tempo da pesquisa, o que não quer dizer que não tenham manifestado que sablam o que eu era.

Uma tal situação de ambivalência da identidade do pesquisador não se repetiu entre os umbandistas, pentecostais, e adventistas. No caso desses últimos, os documentos da Universidade foram de extrema importância. A dificuldade encontrada entre os pentecostais foi de outra ordem.

O constante patrulhamento dos fiéis da Assembléia de Deus por parte dos pastores foi um obstáculo muito forte para conseguir que os populares aceitassem dar entrevistas. Em geral, o primeiro contato era feito com as mulheres que, mesmo quando se mostravam dispostas a conversar sobre sua prática religiosa, acabavam sendo impedidas pelos maridos ou pelos próprios pastores. Diga-se de passagem que a Assembléia de Deus e suas diversas dissidências dominam absolutamente a área em que concentrei o trabalho de campo no Jardim Belmonte. Pela mesma razão, a concorrência força o estabelecimento de regras de relacionamento e proteção dos membros de cada uma das igrejas existentes.

Os desdobramentos que daí se seguiram me permitiram identificar três razões pelas quais os informantes aceitaram dar entrevistas - que ora se destacam, ora se superpõem - e pelas quais concordaram que eu os acompanhasse durante certo tempo em suas práticas, o que configurava o lado da apropriação nativa da atividade da pesquisa.

Em primeiro lugar, pelo efeito protesto: falar diante do gravador significou encontrar uma forma de protestar contra as medidas autoritárias dos párocos (Queimados e Austin), numa expectativa criada pelo informante de fazer chegar seu depoimento aos ouvidos de terceiros, principalmente do próprio bispo, o que às vezes chegava a ser explicitado. Foi o caso de D. Dalva, cuja história de vida recontava em vários atos o mesmo drama pessoal de ter sido discriminada racialmente dentro da família de seus pais e na Igreja, pelo pároco.

Em segundo lugar, pelo efeito político: dar entrevista a um pesquisador de fora servia para confirmar o prestígio das pessoas dentro dos respectivos grupos, ao permitir que se legitimassem assim posições e papéis já adquiridos ou ainda disputados, em função do modo como o poder estava distribuído internamente através da religião. No caso das Legionárias do Jardim Belmonte, muitas vezes era a presidente do grupo quem me indicava os nomes ou me conduzia às pessoas para serem entrevistadas. Quando isso ocorria, tratava-se de casos que a própria presidente tinha sido responsável pelo ingresso daquele membro no grupo, o que só fazia confirmar sua autoridade perante todas as demais Legionárias.

Uma terceira razão foi o efeito cartático das entrevistas para algumas pessoas, o que as levava não apenas a indicar outros possíveis informantes, como passavam a "recomendar" as entrevistas para pessoas tidas como "necessitadas" de uma conversa. Para citar um caso, vi dona Erondina recomendando à dona Ester que gravasse uma entrevista comigo, que ia "fazer bem" pra ela. Ou quando me disse, em entrevista gravada, a respeito de uma vizinha que vivia muito doente:

Eu tinha vontade de ver ela curada. Eu fiz [a obrigação mandada pelo guia], daí pra cá melhorou um pouco sim. Está melhor. Até não levo você pra conversar com ela, porque acho que não adianta, coitada, mas ela perdeu mesmo o juízo todinho.

Segundo o Projeto de Pesquisa, o primeiro passo no trabalho de campo deveria ser o levantamento do campo religioso para que fosse possível detectar os tipos de catolicismo praticados frente a existência de outras igrejas e seitas. Na verdade, isso não foi realizado. A escolha do local não era aleatória, mas dependia da rede de informantes de que pudesse dispor. Decidi, então, começar logo com as entrevistas.

Esse era o melhor caminho para que pudesse reconstituir as redes de sociabilidade entre pessoas e grupos. Com esse intuito, sempre pedia que um informante me apresentasse a uma outra pessoa para entrevista. Usei desse procedimento durante todo o trabalho de campo, sendo que para o grupo de Legionárias que D.Dalva presidia não foi factível que eu adotasse essa estratégia. as Legionárias moravam em pontos muito diferentes, mas próximas do centro de Queimados. todas freqüentavam, por isso, a igreja matriz de N.S.da Conceição. Minha intenção era de ir mais para a periferia, onde fosse menor o controle clerical sobre as práticas dos fiéis. Por esta razão, daquele grupo entrevistei apenas D.Algimira, D.Dalva, e D.Conceição. <sup>4</sup>

D.Dalva se deu conta da minha dificuldade em prosseguir com as entrevistas no seu grupo de Legionárias. Por isso me aconselhou entrar em contato com Vera, vizinha e inquilina sua, mas que freqüentava a igreja de S.Jorge, na Paróquia de S.Francisco.

A partir do meu encontro com Vera - que também aceitou ser entrevistada - o meu trabalho de campo passou a ser feito no Jardim Belmonte, um loteamento popular na periferia de Queimados, dentro do território da Paróquia de São Francisco.

Durante os meses de maio e junho trabalhei com o grupo de Legionárias liderado por D.Erondina, acompanhando suas principais atividades: freqüentei reuniões de Círculos Bíblicos pelas casas, visitei doentes, fui a celebrações de aniversário com almoço

---

(4) Na época em que conversei com Algimira ainda não estava gravando as entrevistas. Achava que o gravador fosse interferir demais no andamento da conversa. Fazia então minhas anotações numa caderneta durante a entrevista. Depois me dei conta que era inviável anotar tudo. Além do que a caderneta interferia na conversa tanto quanto ou até mais do que o gravador. Em vários momentos, D.Algimira fez pausa para que eu terminasse de anotar. A partir da entrevista com D.Maria José, passei a gravar as entrevistas.

comunitário e gravei várias entrevistas. Pude, enfim, fazer muitas observações durante todos aqueles rituais.

A relativa facilidade com que consegui ser acolhido por aquele grupo de Legionárias se deveu ao fato de que Vera se entusiasmou em dar entrevista sobre sua biografia religiosa, e comunicou o mesmo entusiasmo para as suas demais colegas.

Esse entusiasmo representava o aumento de prestígio de Vera diante do grupo e do pesquisador, por saber ler e falar com desenvoltura. Esse ponto parece tão fundamental, que pelo mesmo motivo não consegui entrevistar cinco das Legionárias do grupo: uma ex-mãe-de-santo, analfabeta, mãe da presidente do grupo, e mais outras quatro senhoras que alegaram não poder dar entrevista porque eram de "pouca leitura".

O levantamento das trajetórias religiosas individuais deste grupo de Legionárias me permitiu algumas constatações: - das catorze Legionárias de um mesmo grupo, que aceitaram gravar entrevistas (de um total de dezenove), apenas três afirmaram nunca ter freqüentado outra religião, além da católica.

As onze restantes tiveram passagem pela Umbanda ou pelo protestantismo: - uma foi católica e protestante ao mesmo tempo, durante a juventude, enquanto sua mãe era umbandista; outra freqüentou as igrejas pentecostais durante as crises vividas pela filha, "que incorporava pomba-gira"; - das quatro que afirmaram ter voltado definitivamente da Umbanda para o catolicismo, três foram médium (incorporavam orixás ou entidades); - quatro admitem terem feito incursões na Umbanda sem ter deixado o catolicismo; - uma admite explicitamente que seu marido dá incorporação ao "santo" dentro de sua casa, "para fazer a caridade", sem deixar de se considerar plenamente católica ( a presidente do grupo das Legionárias).

Em outras palavras, o que parecia ser um grupo de "piedosas" senhoras católicas, uma vez que todas eram militantes do Exército de Maria, significava ser na verdade uma realidade muito complexa, cheia de matizes difíceis de serem detectados, e que teciam as múltiplas tramas de uma identidade que se auto-defenia não só como "católica", mas também como "católica mariana".

Foi por isso que, ao me deparar com essa polifonia manifesta do sagrado, e ao ter de levar em conta o aspecto qualitativo dos depoimentos, passei a estender as entrevistas aos grupos mediúnicos e também evangélicos e pentecostais, o que serviu, por um lado, para enriquecer o material coletado mas, por outro, representou também uma certa limitação no entrosamento e acompanhamento de um único grupo delimitado de personagens. O trabalho que envolveu observação participante e gravação de depoimentos se concentra durante o tempo que acompanhei as Legionárias, tornando-se mais dispersivo quando se estende entre os evangélicos e mediúnicos.

Com a ajuda de Alzira, brasileira cujos pais portugueses migraram para o Brasil durante a expansão da citricultura na Baixada, pude me pôr em contato com D. Neusa, mãe de-santo, cujo terreiro visitei, e com quem pude conversar longamente. O terreiro de D. Neusa ficava próximo à casa de Alzira. Esta mesma Legionária me apresentou também aos pentecostais da Assembléia de Deus e da Igreja Congregacional Independente (uma dissidência da Assembléia).

Visitei também a "Roça de Oxum Maré"; conversei com o pai-de-santo Manoel, com a mãe-de-santo Maria da Penha. Com eles completei o quadro de informantes do Jardim Belmonte.

Mesmo levando em conta apenas o Jardim Belmonte, um levantamento completo do campo religioso seria uma tarefa inviável para uma única pessoa. A começar pela dificuldade de identificar

todos os pontos de religião. Um barraco no fundo do quintal podia ser um terreiro (como o terreiro de D. Lea, em Austin). Um pequeno salão, que antigamente foi terreiro de Umbanda, podia ser um ponto de pregação de uma Igreja pentecostal, como aconteceu na casa de Aparecida Maria. Nada há que os identifique ao transeunte de fora.

5

A participação e observação de rituais foram atividades muito restritas durante a pesquisa. Em parte, porque os cultos dos pentecostais e as sessões dos terreiros, para os quais eu era com frequência convidado, ocorriam sempre à noite, e, para um pesquisador que andava a pé por lá e dependia de ônibus coletivo para voltar, sair à noite teria sido uma tarefa temerária. De outra parte, não constava nos objetivos da pesquisa a análise estrita de rituais. <sup>6</sup>

Em Queimados foram entrevistadas trinta e seis pessoas, sendo que vinte eram católicas, cujas práticas religiosas se polarizavam em torno das lideranças de D. Dalva (no centro) e D. Erondina (no Jardim Belmonte).

---

(5) Além dessas dificuldades, tenho de reconhecer que fazer este trabalho no Jardim Belmonte foi também uma experiência forte de agorafobia difícil de ser vencida. Sempre estive consciente durante o trabalho de campo que este tipo de medo era antes de tudo uma construção social. Assim como é muito próprio de uma ideologia dominante associar os marginais criminosos com os pobres em geral, de modo que os locais distantes de moradia das classes populares sejam também o reduto dos marginais. Mesmo sabendo disso, e por isso nunca me ter acovardado, eu vivi a experiência do medo. Andei por lugares ermos, cruzei com pessoas suspeitas, e aos poucos fui descobrindo que não era tão infundado esse medo, na medida que os depoimentos das pessoas que lá viviam traziam à tona a dura realidade de viver na Baixada Fluminense, quando se é forçado a ter de conviver com assaltos e assassinatos violentos na vida do dia a dia.

(6) Uma exceção teria sido o culto dominical da Igreja Congregacional Independente. No entanto, acabei desistindo dessa possibilidade de estudo e participação, em boa razão pelo assédio dos próprios pentecostais, que a todo custo queriam me ver entregando-me "pra Jesus"; situação extremamente desconfortante para um padre religioso.

Entre as denominações protestantes e pentecostais foram gravadas nove entrevistas envolvendo: - cinco pessoas da Igreja Congregacional Independente (dissidência da Assembléia de Deus); - uma da Assembléia de Deus, duas da Igreja Batista; - uma da Igreja Sinais e Prodígios (outra dissidência da Assembléia de Deus).

Os mediúnicos entrevistados eram todos seguidores do que genericamente se poderia chamar de cultos afro-brasileiros, envolvendo uma mistura de Candomblé, Nação, Macumba, Umbanda e até alguma coisa do Espiritismo de Kardec. Entre eles foram registrados sete depoimentos: de um pai-de-santo, de duas mães-de-santo, duas ex-filhas-de-santo, uma mãe-pequena e uma adepta da Umbanda e Candomblé.

O trabalho de campo se estendeu até Austin, bairro próximo de Queimados mas sob a jurisdição da sede do Município de Nova Iguaçu. Fui levado a Austin por Sônia, filha de D. Dalva, para conhecer a família de Edineth, uma outra professora que com ela trabalhava na mesma área rural. Uma vez conhecendo a família, pude entrevistar D. Durvalina, a mãe; Júlia, Mirtes e Dina, três irmãs de Edineth.

Seguindo o mesmo procedimento que havia adotado em Queimados, através de Dina cheguei até sua manicure, uma umbandista que alugava um barraco de dois cômodos nos fundos da casa de D. Ana, da Igreja Batista. Esta manicure me apresentou àquela senhora, o que me deu chance de entrevistá-la. A manicure me explicou que sua senhoria ignorava o fato que fosse médium umbandista. Para proteger sua identidade religiosa, não cumpria nenhuma das obrigações domésticas prescritas pela mãe-de-santo, como acender vela no portão às segundas-feiras, ou fazer banho de descarrego do lado de fora da casa. Esta manicure marcava para Dina as consultas com o pai-de-santo, nas vezes que precisava ir ao terreiro.

Dina me apresentou ainda a uma vizinha sua, adepta do Candomblé; esta, por sua vez, me colocou em contato com D. Lea, Maria das Graças e D. Cea Mariana, todas umbandistas. Edineth me levou até o pastor Sampaio, da Assembléia de Deus, candidato a vereador pelo PT nas eleições de 1986. Em Austin fiquei conhecendo ainda o senhor Malaquias, pai-de-santo da "Roça de Angola".

Em Austin o quadro de entrevistados ficou assim: - uma pessoa católica praticante; - uma católica não-praticante, freqüentadora esporádica da Umbanda; - uma adepta do Candomblé, que não participava de terreiros; - cinco umbandistas, sendo que duas não praticavam; - três adventistas, incluindo um pastor; - uma batista; - e um pastor da Assembléia de Deus.

Além do Jardim Belmonte, em Queimados, e Austin, alguns depoimentos foram registrados em Santa Rita<sup>7</sup>, bairro próximo ao da Posse, onde morei.

Essa relativa dispersão dos informantes se deve ao fato de alguns contatos terem sido feitos na Casa de Oração. Foi lá que conheci Rosa, ex-umbandista filha-de-santo convertida ao catolicismo. O contato com Rosa foi feito nos primeiros dias que me mudei.

Acertamos uma conversa no Centro Comunitário da Igreja Católica de Santa Rita. Depois de me dar o seu depoimento, Rosa me apresentou a duas umbandistas amigas suas: uma mãe-de-santo e uma

---

(7) O bairro de Santa Rita era de acesso muitíssimo mais fácil do que Queimados, mas jamais cogitei realizar lá todo o trabalho de campo. A Paróquia de Santa Rita há muitos anos vem sendo dirigida por uma comunidade de freiras vindas da Suíça, muito ligadas à Casa de Oração. Talvez fosse temerário esperar que elas mantivessem em segredo - pelo menos nos primeiros meses da pesquisa - a minha identidade de religioso jesuíta. O decorrer do tempo provou que estava certo quanto a esta suspeita.

filha-de-santo. Além destas duas pessoas, fiquei conhecendo ainda Cristina, ex-umbandista; Vera, uma pentecostal da Assembléia, cujo marido já foi tocador de atabaque em terreiro de Umbanda e havia ficado paralítico. Ela estava seguindo o curso de corte e costura oferecido pela Igreja Católica de Santa Rita.

Em Santa Rita foram entrevistadas cinco pessoas: - uma católica praticante, que tinha sido mãe-pequena; - duas umbandistas (mãe e filha-de-santo); - uma ex-umbandista, caseira da Igreja de Santa Rita; - uma pentecostal da Assembléia de Deus.

No bairro da Posse, foram registrados nove entrevistas, através de contatos feitos na Casa de Oração. Visitei uma invasão ocorrida fazia mais de um ano, onde conversei com membros de três famílias, gravando cinco entrevistas. Além dessas pessoas, avistei-me com Geralda e Mariinha, empregadas domésticas e membros da Associação das Empregadas Domésticas de Nova Iguaçu. Geralda era ex-filha de santo, convertida ao catolicismo. Mariinha continuava ligada à Umbanda, mas se apresentava como católica. Ouvi também uma outra filha-de-santo, umbandista afastada, cujo marido era motorista de taxi. A cozinheira da Casa de Oração também aceitou participar das entrevistas.

As nove entrevistas registradas na Posse se distribuem desta forma: - duas católicas não-praticantes; - uma católica praticante que já foi filha-de-santo; - duas umbandistas afastadas; - duas ex-testemunhas de Jeová; - duas testemunhas de Jeová militantes na invasão.

Os sessenta e três informantes, em resumo, distribuem-se do modo seguinte: trinta e seis em Queimados; treze em Austin; cinco em Santa Rita, e nove em Posse (Ver QUADRO, final do capítulo).

Mantive a proposta inicial do Projeto apenas em parte. A idéia original era de procurar privilegiar as trajetórias biográficas daquelas pessoas cuja adesão a igrejas ou seitas não fosse muito definida; sujeitos que representassem na verdade aquela população flutuante dos vários cultos; pessoas que justapusessem experiências religiosas sem delimitarem muito a sua trajetória em nível de adesão. Acabei, na verdade, trabalhando com sujeitos cuja adesão a uma forma concreta de credo estava sempre mais ou menos definida.

Do universo de sessenta e três pessoas, apenas dez (15,87%) professavam uma religião mas não praticavam; neste grupo incluíam-se testemunhas de Jeová (2), uma adepta do Candomblé, católicos sazonais (3), e umbandistas que não freqüentavam mais Terreiros (4).

A grande maioria das pessoas entrevistadas era composta de trabalhadores migrantes pobres; com poucas exceções, tratava-se de pessoas que tinham abandonado a roça em direção à cidade do interior e que depois migraram para a cidade grande. Por esta razão, confirma-se mais uma vez o que foi constatado pelo Diagnóstico Sócio-Econômico-Educacional do Município de Nova Iguaçu (1977): "migrante constitui por definição, na quase totalidade dos casos, população de baixa renda", com renda mensal igual ou inferior a três salários mínimos.<sup>8</sup>

---

(8) A questão da integração dos migrantes de origem rural à grande cidade foi amplamente analisada por Durhan (1973), sem ter sido definida em função do fenômeno da "urbanização" em si mesmo, mas em função "da integração de contingentes populacionais crescentes a um sistema capitalista-industrial", portanto como parte de um processo de transformações sociais que atingem simultaneamente, ainda que de modo desigual, o campo e a cidade. Esse processo implica na maior parte das vezes a mobilização de grupos primários, em função dos quais os objetivos e as estratégias de consumo passam a ser definidos, o que toma viável alterações de posição na estrutura social global de indivíduos e membros de famílias, mas sem que decorra daí, necessariamente, uma mobilidade social em termos de estrato ou classe social.(cf.Durhan, E. 1973:214.217)

Esta faixa de rendimento mensal abrangia cerca de 43,31% (158.174 pessoas) da PEA de N.Iguaçu no ano de 1980 (sobre o total de 365.213 trabalhadores igual ou acima de 10 anos de idade, excluídos os 9.108 que no ano de referência faziam parte da PEA, mas que ainda procuravam trabalho); outros 46,68% são de pessoas que, no mesmo período, não possuíam rendimento algum. Além desses aspectos, há que destacar o inchamento do setor terciário, concentrando-se principalmente na prestação de serviços, e o esvaziamento cada vez maior das atividades agropastoris e extrativas: na década de 1970, este setor ainda concentrava cerca de 2,55% da população economicamente ativa, enquanto este índice caiu para os 0,75% em 1980. O setor industrial permaneceu estável, absorvendo cerca de 35,48% em 1980 (contra os 35,61% da década anterior), enquanto o terciário cresceu dos 61,84% em 1970, para 63,77% no período seguinte.

O índice de naturalidade por Estados, das pessoas que migraram para N.Iguaçu, confirma a tendência geral estabelecida pelo Censo Demográfico de 1980 para este Município, quando se constata que os Estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraíba e Espírito Santo, são responsáveis por 77,47% dos migrantes residentes no Município. Mesmo se se leva em conta que o quadro da pesquisa, de 63 pessoas, é relativamente pequeno, estes quatro Estados representam a origem de 68,22% dos informantes; o total de migrantes é de 77,78% (49 pessoas), sendo que apenas 22,22% (14 pessoas) eram naturais de Nova Iguaçu, porém na sua maioria filhos de migrantes. Segundo o recenseamento de 1980, a proporção é de 55,52% (607.924) de migrantes, contra 44,48% (486.865) de pessoas natas no Município.

Do universo entrevistado, quinze pessoas eram pretas (23,81%), dezessete eram pardas (26,98%), trinta e uma eram brancas (49,21%).

NOME	PROFISSÃO	RELIGIÃO		
		Anterior	Professa	Diz que pratica
HILDA	emp.dom.encost.	Umbanda	Católica	Católica
M.GLÓRIA	dona de casa (operário)	Católica Assembléia Casa Bênc. Ig.Batista Umbanda	Católica	Católica
VERA	dona de casa (operário)	Católica Prostést.	Católica	Católica
APARECIDA	empr.doméstica (operário)	Católica Umbandista	Católica	Católica
LUÍZA	dona cas(oper.)	Católica	Católica	Católica
CECÍLIA	lavadeira	Católica	Católica	Católica
GUIOMAR	do lar (funcionário da Pref.)	Católica Umbanda	Católica	Católica
M.ATAÍDE	costureira	Umbanda	Católica	Católica
M.AUGUSTA	ex-emp.domést.	Católica	Católica	Católica
D.ANA	dona de casa	Católica	Católica	Católica
ANA ALICE	dona cas(oper.)	Católica Umbanda	Católica	Católica
EVA	ex-emp.domést.	Católica	Católica	Católica
MOACIR	oper.desemp.	Católica	Católica	Católica
ERONDINA	ex-emp.domést. (operário)	Católica Umbanda	Católica	Católica Espírita
AUGUSTO	encostado INPS	Católica Umbanda	Católica	Católica
M.APARECIDA	do lar (motorista da Prefeit.)	Católica	Católica	Católica
ALZIRA	ex-emp.domést.	Católica Umbanda	Católica	Católica
MANOEL	balconista apos	Católica	Católica	não pratica
NEUSA	ex-emp.domést.	Geo-Salva.	Umb/Candomb	Umb/Candomb
MANOEL	ignorada	Umbanda	Umbanda	Umbanda
M.PENHA	ignorada	Umbanda	Umbanda	Umbanda
EURÍDICE	prof.prim.	Umbanda	Umbanda	Umbanda
M.JOSÉ	dona de boteco	Católica	Crente	Assembléia
M.MELO	dona de casa	Católica	Batista	Batista
APAREC.MAR.	dona de casa	Umbanda	Crente	Cong.Indep.
ROSA	dona de casa	Católica	Crente	Cong.Indep.
ALZIRA	dona de casa	Católica	Crente	Cong.Indep.
ABELARDO	biscateiro	Católica Testem.Jeo	Crente	Cong.Indep.
MANOEL	pedreiro	Umbanda	Crente	Cong.Indep.
TERESINHA	costureira	Católica Umbanda	Crente	Sinais-Prod
DALVA	dona de casa	Católica	Católica	Católica
ALGIMIRA	zeladora de Ig	Católica	Católica	Católica

NOME	PROFISSÃO	RELIGIÃO		
		Anterior	Professa	Diz que pratica
SÔNIA	profes.primár.	Católica	Católica	Católica
ANINHA	estudante	Católica	Católica	Católica
VÓ ZUNGA	dona de casa	Católica	Católica	Católica
ZEZÉ	dona cas(oper.)	Católica Umbanda	Umbanda	nenhuma
FÁTIMA	dona de casa (operário)	Católica Umbanda	Católica	Católica
P.DOMINGOS	pastor	Adventista	Adventista	Adventista
DURVALINA	dona cas(encos)	Católica	Católica	Católica
DINA	dona de casa	Católica	Católica	Umbanda
CRISTINA	dona cas(funcio nário Correios)	Candomblé	Candomblé	não pratica
LEA	dona cas(oper.)	Umbanda	Umbanda	não pratica
MALAQUIAS	rezador	Umbanda	Umbanda	Umbanda
CÍCERA	manicure	Assembléia	Católica	Umbanda
M.GRAÇAS	dona de casa	Umbanda	Umbanda	não pratica
CEA	dona de casa	Umbanda	Umbanda	Umbanda
MIRTES	costureira	Católica	Adventista	Adventista
JÚLIA	dona de casa	Católica	Adventista	Adventista
D.ANA	costureira	Católica	Batista	Batista
P.SAMPAIO	pastor	Católica	Crente	Assembléia
DIVA	cozinheira	Católica	Católica	não pratica
NILZA	cozinheira	Católica	Católica	não pratica
GERALDA	empregada dom.	Umbanda	Católica	Católica
MARIINHA	empregada dom.	Católica	Umbanda	não pratica
JOCEMAR	desempregado	Test.Jeov	Test.Jeová	não pratica
SÔNIA	dona de casa	Test.Jeov	Test.Jeová	não pratica
M.JOSÉ	dona cas(oper.)	Católica Umbanda Assembléia	Test.Jeová	Test.Jeová
DIVA	dona de casa	Test.Jeov	Test.Jeová	Test.Jeová
SEBASTIANA	rezadeira	Umbanda	Umbanda	Umbanda
EUNICE	dona de casa	Umbanda	Umbanda	Umbanda
ROSA	manicure/cabel	Católica Umbanda	Católica	Católica
CRISTINA	caseira da Ig. caseiro/pedreir	Católica Umbanda	Católica	Católica Católica
VERA	faxineira	Assembléia	Crente	Assembléia

Relação dos informantes segundo a idade, procedência, e tempo de residência no local de moradia, na época da Pesquisa

Migrantes da década de 1940 = 2

Ano	Estado	Nome	idade	tempo e local de residência
1946	M.Gerais	Rosa	53	40 anos em N.Ig. (Sta.Rita)
1946	Sergipe	Algimira	62	40 anos em N.Ig. (Queimados)

Migrantes da década de 1950 = 8

Ano	Estado	Nome	idade	tempo e local de residência
1950	Bahia	Sebastiana	60	30 em N.Iguaçu (Sta.Rita)
1951	Paraíba	Abelardo	60	35 anos em Queimados
1951	Paraíba	Alzira	58	35 anos em Queimados
1956	Cid.RJ	Lea	38	30 anos em Austin
1956	M.Gerais	D.Dalva	52	30 anos em Queimados
1956	M.Gerais	Dina	30	7 anos em Austin
1956	Paraíba	Teresinha	49	30 anos em Queimados
1959	E.Santo	Maria Melo	55	27 anos em Queimados

Migrantes da década de 1960 = 25

Ano	Estado	Nome	idade	tempo e local de residência
1960	Bahia	Augusto	46	26 anos em Queimados
1960	Paraná	Vera	28	26 anos em S.Rita
1960	Est.RJ	Hilda	45	26 anos em Queimados.
1960	Est.RJ	M. Ataíde	48	26 anos em Queimados
1961	Maranhão	Domingos	48	25 anos Rio 3 anos Queimados
1962	Est. RJ	Helena	46	24 anos em Austin
1964	Ceará	Manoel	56	22 anos em Queimados
1964	M.Gerais	Aparecida	60	22 anos em Queimados
1964	Paraíba	D.M. José	52	22 anos em Queimados
1966	E.Santo	Sampaio	40	20 anos em N.Iguaçu
1966	Cid.RJ	Aparecida	21	20 em Queimados
1966	Cid.RJ	Luíza	21	20 em Queimados
1966	M.Gerais	M. Augusta	45	mais de 20 em Queimados
1966	Paraíba	Rosa	50	20 anos em Queimados
1966	Est.RJ	Erondina	40	20 anos em Queimados
1966	Est.RJ	Guiomar	50	20 anos em Queimados.
1966	Est.RJ	M.Glória	40	20 anos em Queimados
1966.	E.Santo	Neusa	46	20 anos em Queimados
1967	M.Gerais	D.Ana	60	19 anos em Austin
1967	Cid.RJ	Alzira	60	19 em Queimaos
1967	Est.RJ	Maria José	38	16 anos no Rio  3 em N.I.
1968	M.Gerais	Mirtes	40	18 anos em Austin
1968	Cid.RJ	Ana Alice	26	18 anos em Queimados
1968	Sergipe	D.Ana	50	18 anos em Queimados

Migrantes da década de 1970 = 14

Ano	Estado	Nome	idade	tempo e local de residência
1970	M.Gerais	Diva	50	N.Iguaçu (Posse)
1970	E.Santo	Cristina	35	16 anos em N.Iguaçu
1972	M.Gerais	Eva	23	14 anos em Queimados
1972	M.Gerais	Júlia	33	Austin 14 anos
1974	Est.RJ	Cea	58	14 anos em Austin
1975	Est.RJ	Diva Soares	65	N.Iguaçu (Posse)
1976	Est.RJ	M.Graças	46	12 anos em Austin
1976	M.Gerais	D.M. Apar.	42	10 anos em Queimaos
1978	M.Gerais	D.Cecília	62	8 anos em Queimados
1978	Cid.RJ	Fátima	30	8 anos em Queimados
1978	Cid.RJ	Vera	36	10 anos em Quimados
1979	M.Gerais	Durvalina	55	7 anos em Austin
1979	M.Gerais	Geralda	29	7 anos em N.Iguaçu

Migrantes da década de 1980 = 2

Ano	Estado	Nome	idade	tempo e local de residência
1982	Paraíba	Cícera	34	4 anos em Austin
1983	M.Gerais	Moacir	18	3 anos em Queimados

Pessoas entrevistadas nascidas em Nova Iguaçu = 13

Ano	Nome	idade	local de residência
1916	Malaquias	70	N.Iguaçu
1916	D.Conceição	70	Queimados
1929	Nilza	57	N.Iguaçu
1946	Sônia	40	N.Iguaçu
1948	Manoel	38	Nova Iguaçu
1949	M. Penha	36	Queimados
1950	M. Inácio	36	Nova Iguaçu
1952	Zeze	34	Queimados
1958	Cristina	28	N.Iguaçu
1959	Eurídice	27	Queimados
1964	Jocemar	22	N.Iguaçu
1968	Sônia	18	Queimados
1979	Ana Paula	07	Queimados
1961	Eunice	25	S.Rita

Distribuição das 63 pessoas entrevistadas segundo as décadas em que chegaram em Nova Iguaçu:

1940 = 2 (03,17%)
1950 = 8 (12,69%)
1960 = 25 (39,68%)
1970 = 13 (20,63%)
1980 = 2 (03,17%)
total: 50 (79,36%)
Nascidos em Nova Iguaçu: 13 (20,64%)

Distribuição dos migrantes entrevistados em porcentagem por estados:

MG = 15 (23,80%)
RJ = 10 (15,87%) (interior do estado)
RJ = 08 (12,69%) (cidade do Rio de Janeiro)
PB = 05 (7,93%)
ES = 04 (6,34%)
BA = 02 (3,17%)
SE = 02 (3,17%)
CE = 01 (1,58%)
MA = 01 (1,58%)
PR = 01 (1,58%)
MA = 01 (1,58%)

Nascidos em Nova Iguaçu: 13 (20,64%)

Do ponto de vista da ocupação anteriormente exercida após a chegada na cidade grande, declarada em entrevista sem que houvesse uma questão formal ou direta sobre isso, cerca de quinze pessoas pardas e pretas admitiram ter trabalhado como empregada doméstica em casas de família da classe média em bairros da Zona Sul do Rio ou de Nova Iguaçu; duas pessoas foram operárias de fábrica, uma foi lavradora, outro foi pedreiro, oito não fizeram nenhuma referência. Das pessoas brancas que explicitaram profissões anteriores, cinco haviam se empregado como domésticas, uma como cozinheira, outro como balconista de confeitaria, outro como sapateiro, e três tinham sido costureiras, sendo que uma pegava encomenda de fábrica para trabalhar em casa.

O fato de que seja possível encontrar um número muito maior de ex-empregadas domésticas entre as pessoas pretas e pardas, não significa de modo algum que as mulheres brancas pobres, migrantes, tivessem encontrado opção de trabalho remunerado muito diferente, que não fosse a de procurar serviço em casas de família. As entrevistas permitem que se levante uma hipótese bastante plausível a esse respeito. É possível supor, com fundamento, que em quase todos os casos, as mulheres que migraram para a cidade grande, principalmente antes do casamento, exerceram a ocupação de doméstica, faxineira ou arrumadeira no Rio de Janeiro ou em N.Iguaçu, até os primeiros anos do casamento e o nascimento dos primeiros filhos.

Isto porque a migração para a cidade grande, nesses casos, se fez por etapas, supondo, na sua quase totalidade, a intermediação da cidade do interior como nova situação de residência para quem deixou a roça, antes de chegar até a capital. Para as moças que deixavam a casa de seus pais para procurar trabalho na cidade - muitas vezes por intermédio do próprio pai - empregar-se em casas

de família era considerado sempre uma saída, de início, muito vantajosa, porque propiciava uma renda pessoal e abria a possibilidade de uma migração definitiva para a cidade grande. Se isso não se dava através do trabalho como doméstica, acabava ocorrendo através do casamento, como será possível constatar por mais de uma vez nas histórias de vida de alguns personagens apresentados no próximo segmento.

Em decorrência do procedimento que fui levado a adotar na escolha dos informantes, tornou-se essencial para o andamento da pesquisa que eu aceitasse ser conduzido por eles através das teias de relações sociais já existentes. A amostragem aleatória estava fora de questão, em virtude da desconfiança e desconhecimento do código da pesquisa.

Por esta razão, o passo mais viável e fundamental, desde o princípio, foi o de acompanhar os grupos católicos de Círculos Bíblicos e das Legionárias de Maria, tendo em vista a intercessão freqüente desses dois grupos através de uma rede de solidariedade relativamente complexa, articulada sobretudo pela atuação daquelas milites marianas.

Esse sistema de reciprocidades constituído através da religião, baseava-se em trocas não exclusiva, mas predominantemente simbólicas, cujos momentos mais expressivos de sua manifestação eram as visitas aos doentes em pequenos grupos, as celebrações comunitárias de aniversário, as visitações de "Nossa Senhora" pelas casas, as reuniões dos grupos de Círculos Bíblicos, e as reuniões das Legionárias entre si.

Estas atividades envolviam as Legionárias como coordenadoras ou promotoras, fazendo com que o próprio grupo se tornasse o centro de referência mais importante de todas essas práticas. Ser uma Legionária, poder participar das reuniões deste grupo, podia

significar a forma de engajamento mais compromissada com as coisas da fé, do que, p.ex., participar dos Círculos Bíblicos ou simplesmente ir à missa aos domingos, como será possível constatar nos depoimentos dos personagens, no próximo item.

Antes, porém, de adentrarmos na análise desses grupos, para compreendê-los em função de uma militância social e simbólica de constituição de um ou mais tipo de ordem do sagrado no campo religioso, gostaria de descortinar para o leitor uma parte do cenário da pesquisa, para pôr em destaque uma amostra significativa do elenco de personagens por mim avistados, os quais faço desfilar com suas histórias de vida contadas através da grelha de suas crenças, ora com maior rigor de detalhes, ora menos.

Espero com isso poder introduzir a análise das concepções imaginárias do sagrado a partir de algumas correlações fundamentais entre certas formas sociais cristalizadas no espaço - tais como as duas igrejas matrizes de N.Senhora da Conceição, no centro de Queimados, o loteamento popular "Jardim Belmonte", na periferia do Distrito - e determinadas práticas sociais do sagrado encarnadas e representadas por esses personagens.

## 2. PERSONAGENS E CENÁRIOS

O cenário principal do trabalho de campo foi a Estrada dos Caramujos, caminho de terra que ligava Queimados a Engenheiro Pedreira. O trecho percorrido durante a pesquisa ia do início da Estrada, mais exatamente da casa de D.Dalva, nos Caramujos, até o Jardim Belmonte, bairro limite da área urbana oeste de Queimados. Esse eixo espacial representava uma extensão aproximada de dois quilômetros, e incluía no trajeto outros bairros do Distrito, como Granja Alzira e Ponte Preta. Do ponto de vista dos católicos, a área compreendia uma única Paróquia, a de S.Francisco de Assis, que fronteirava com a Paróquia central de N.Senhora da Conceição,

da qual dependia, pois a sede paroquial da Igreja de São Francisco estava vacante fazia dois anos.

O início da Estrada marcava o fim da urbanização precária de Queimados. As ruas eram sem calçamento, esburacadas, e o esgoto corria a céu aberto. Parte da paisagem eram os animais domésticos, principalmente porcos e galinhas, que exploravam nas valas o alimento cotidiano. Animais de maior porte, como bois e cavalos, apareciam às vezes soltos pela estrada.

Caminhar a pé por lá podia ser cansativo, mas nunca desinteressante. Permitia observar a paisagem rústica do local, com abundante vegetação arborescente, como velhas mangueiras e palmeiras, além de alguns belos ficus, cujo verde das densas copas mais altas contrastava com as paredes e os telhados vermelhentos das casas mais antigas, tornados assim pela ação da poeira acumulada durante anos. Mais amplas e bem construídas do que os barracos de alvenaria, modelos de construções mais pobres e recentes, uma e outra dessas casas estavam sendo reformadas de modo a demarcar visivelmente uma posição de distanciamento, de mudança de status, em relação aos demais moradores, através de muros altos e até calçada revestida de marmorite.

Durante o meio-dia o movimento maior ficava por conta dos escolares. Muitos vinham de Engenheiro Pedreira de ônibus, para estudar em Queimados. Outros tinham de caminhar longas distâncias a pé para chegar à escola. A maior da região era o Colégio Betel, dirigido pelos Batistas.

A casa de D. Dalva ficava a duas quadras da estrada, num lote de esquina onde ela construiu, além da moradia de seis pequenos cômodos que ocupava, um cortiço constando de quatro barracos de aluguel e um banheiro comunitário. Desde que lá cheguei pela primeira vez, já sabia não ser aquele um local fixo de moradia para

a família, fato por ela confirmado durante uma entrevista: "Aí eu deixei de fazer promessa numa época que eu morava aqui - que eu sempre moro aqui e sempre moro lá no Campo da Banha - num tenho lugar certo pra morar".

D. Dalva tinha 52 anos, era parda, natural de Ponte Nova, Minas Gerais, mãe de quatorze filhos, seis vivos e oito mortos. Morou na roça com os pais e avós paternos, com os quais aprendeu a rezar a ladainha e a freqüentar as missas uma vez por mês. Dizia ter sido discriminada pela avó materna desde quando era muito criança: "Porque a minha mãe só casou com preto; porque a minha mãe não era mista. Aí na família só a gente que era preta. Então a minha avó parecia que me odiava".

Aos nove anos de idade passou a residir na cidade, na casa de um tio e padrinho, irmão de sua mãe que, na época, trabalhava de pedreiro. "Eu era pior que escrava ali. Eu trabalhava demais. Eram quatro crianças, e eu tinha que cuidar daquelas crianças todas". Por causa do trabalho, "matava com os estudos". Em casa ou na escola, sentia-se discriminada pelas "primas brancas". No entanto, não se considerava discriminada na escola:

Na escola nunca ninguém desfez de mim assim como pessoa. A minha professora me queria muito bem, não sei se era o fato de meu pai ser fazendeiro. Eu sei que eu era feia, mas eu sei que eu era tratada como qualquer pessoa.

Falava das primas que foram para o convento, porque queriam ser freiras. Das "brancas e bonitas", bem sucedidas. Das "escurinhas" e de "cabelo duro", sempre rebaixadas e rejeitadas:

Enquanto eu tinha uma outra prima, que também hoje é irmã, muito bonita, chama-se Regina Silva, e esta teve a maior facilidade pra entrar no convento. (...) Tenho uma outra prima, menina muito boa. Num é preta não. Mas ela tem o cabelo duro. (...) Ela passou em tudo (no convento), mas não passou no cabelo. Cabelo duro, né, ela não passou.

Aos treze anos pensava em se tornar professora primária, porém a morte do tio fez com que voltasse para a roça. Até os dezesseis

anos não precisou trabalhar. Após a morte de sua mãe essa situação mudou. Como filha mais velha, teve de assumir os cuidados da casa e dos irmãos menores. Depois que seu pai se casou pela segunda vez, foi trabalhar com os empregados na roça, na "plantação de arroz". Aos dezoito anos quis ir morar junto com uma prima em Belo Horizonte, mas foi dissuadida pelo resto da família. O casamento passou a ser então a única chance de se mudar para a cidade grande:

Decidi de casar de qualquer maneira, com quem aparecer. Desde quando eu casasse e fosse para uma cidade grande. E foi aí que eu resolvi a casar. Casei e vim logo pro Rio de Janeiro.

Mudou-se para Queimados, onde residia fazia mais de trinta anos. Participou da religião católica apenas durante o seu primeiro ano de casamento. A partir do segundo ano, começaram os conflitos com o marido. Desde que ele passou a freqüentar a "macumba", proibiu a mulher de ir à Igreja. Além de morar longe, o marido não lhe dava dinheiro nem roupa.

Foi forçada a acompanhar o marido na "macumba" durante cinco anos. Neste tempo esteve afastada da Igreja Católica. O pai-de-santo teria dito ao marido, numa ocasião, que ela tinha ido preparada para "derrubar" o Centro dele. Disse que ela traía o marido com outro homem e que ele devia se separar. O marido lhe deu um soco na testa, ela caiu. Foi socorrida por uma cunhada, que morava nos fundos do Centro.

Passou a fazer penitência em honra de Nossa Senhora Aparecida, para conseguir sair do ambiente da "macumba". Rezava terço à meia-noite e o "ofício de N.Senhora" às quatro da madrugada. A penitência durou seis meses. O marido desistiu de freqüentar a "macumba" depois de ter tido uma "visão" durante uma noite, "de uma mulher vestida de branco, em meio a muita luz". Ele começou a participar da Congregação Mariana e das missas. Até então, ele

tinha o costume de ir buscá-la na igreja e, quando brigavam, ele "quebrava tudo" dentro de casa. Uma vez brigaram porque ela deixou sumir um cachorro que o marido tinha achado na rua:

Eu tinha chegado da missa, tinha comungado, tinha rezado tanto naquele dia e foi essa bagunça toda. Menino, eu comecei a desacreditar em tudo. Onde tá esse Deus que faz tanta coisa boa pros outro e eu sempre tive essa vida assim...e que Deus não resolve esse meu problema!

A vergonha que sentia dos vizinhos, por causa das brigas, forçava-a a mudar de lugar de morada, do Campo da Banha para os Caramujos e vice-versa, toda vez que a situação atingia o seu clímax, quando os espancamentos tornavam-se muito freqüentes. Nunca morou só num desses lugares durante cinco anos consecutivos.

O pessoal da Legião de Maria apareceu certa vez para fazer-lhe uma visita. Aceitou o convite das Legionárias e começou a participar da Legião e a estudar o Manual. Isso foi por volta do ano de 1973. No ano seguinte fez o Cursilho e fundou um grupo de jovens, muitos deles parentes seus. Mas a "comunidade" (paroquial), principalmente "Pia União das Filhas de Maria", fez muita oposição, não aceitando prontamente a formação do grupo. O padre também deu um apoio limitado: "Num podia ser muito, que ele tinha que controlar".

Em 1978 ficou grávida de sua filha mais nova, ocasião que serviu para que propalassem boatos entre o "grupo jovem" de que o pai da criança seria um rapaz do grupo, um amigo muito próximo, cuja família era budista. O marido a acusou de infiel.

Mesmo após o nascimento da filha, teve de passar por uma "humilhação muito grande". As pessoas iam visitá-la para ver se a menina se parecia com o rapaz do grupo. "Mas eu superei. Porque depois a Aninha era branquinha, mas começou a ficar pretinha, né, e até que ela começou a [se] parecer com as outras [irmãs], então acabou o papo".

A casa de Dalva, nos Caramujos, ficava dentro dos limites da Paróquia de São Francisco, todavia nunca teve lá participação que ela considerasse de maior importância. Tampouco a distância mais curta significou um estímulo para ir àquela Igreja. Era na Paróquia central, onde havia maior contraste social entre os fiéis e uma certa clientela da elite local, que persistia em exercer sua autoridade e liderança.

Naquela Paróquia, reunia-se com seu grupo de Legionárias, participava das missas, era festeira, ensinava Catequese, dirigia grupos de Círculos Bíblicos pelas casas, liderava o grupo de senhoras Legionárias na articulação pela formação de uma Delegacia de Mulheres em Queimados. Encontrava, por isso, razões de sobra para afrontar de certo modo o poder e a autoridade do pároco, que dois anos antes a tinha expulsado publicamente do Conselho Comunitário da Paróquia, junto com sua filha Sônia, por causa das tensões criadas entre o padre e o grupo jovem, quando se tratava da organização e realização das atividades programadas durante a "Campanha da Fraternidade".

Mas fazia questão de insistir que a verdadeira razão para tal exclusão era a discriminação racial que existia dentro da Igreja Católica fazia muitos anos. No passado, as suas primas que eram pretas não foram bem sucedidas na vida religiosa, "porque tinham o cabelo duro". No presente, a intolerância procedia do padre, que "era racista, não gostava de preto" (Ver Capítulo III).

O oposto se passava com Vera, uma senhora preta de 36 anos, nascida no Rio de Janeiro, casada com um operário, mãe de uma filha e inquilina de D.Dalva. Era dona de casa, mas às vezes pegava roupa de fora para lavar e passar, para ajudar a controlar o orçamento doméstico. Antes de se mudar para o pequeno cortiço, tinha morado no Jardim Belmonte, onde conhecera D.Erondina e seu grupo de

Legionárias, através das reuniões de Círculos Bíblicos, das quais participava desde 1982. Tornara-se uma participante convicta quando no primeiro encontro a coordenadora lhe perguntou se sabia ler e lhe pediu para tomar parte de um jogral. A partir de então, tomou gosto pelos Círculos Bíblicos. Mais tarde, D. Erondina a convidou para ser Legionária: "Vera, você tá boa pra ser Legionária". Mas ela não tinha "nenhum noção do que era".

No entanto, na segunda reunião substituiu a secretária do grupo, ausente por problemas de saúde:

Imagina como é que eu fiquei. Completamente enrolada. Instrução minha é muito pouca, estudei até a terceira série. Eu escrevia, não entendia, nem nunca tinha aberto uma ata pra ver. (...) Tremendo muito, mas fiz".

A origem de sua fé de católica convicta e participante - fazia questão de dizer isso - atribuía ao testemunho da avó, do tempo de criança, e à mãe, que lhe ensinara a rezar o Pai-Nosso e a Ave-Maria. Sua mãe "não praticava a religião", mas era uma pessoa muito "caridosa". "Mesmo porque a Macumba como ela ia, ela não era daquilo". Isto é, não vestia "roupa-de-santo" como as outras faziam. Acompanhava a mãe nas suas investidas pela Macumba, mas sempre achava que ali não era o seu lugar. Da mesma forma, lamentava o fato de que sua irmã estivesse "fazendo a cabeça" no Candomblé.

Depois que se casou e foi morar no Belmonte, aprendeu que "a gente ser católica não é ficar parada, não é ir à missa, procissão, aquele comodismo". Nos Círculos Bíblicos foi estimulada a ler a Bíblia, e a "enxergar totalmente diferente do que imaginava que era o certo". Sua vida se modificou:

E não só modificou a minha vida espiritual, como na minha vida mesmo particular, minha casa, a relação entre meu marido, que há momento assim que tá zngado e a gente não quer agüentar, num quer ouvir. (...) E fui entendendo que a gente podendo ter um pouquinho de paciência, resolve um pouco essas coisas. Passei a relevar mais a vida em casa.

Às vezes tinha dúvida se sua prática era o certo: "Eu fico pensando assim: será que eu tô fazendo tudo certo? Não, num tô certa não. Ainda tá faltando. Então eu fico pedindo sempre a Deus que me dê aquela força e vida, pra trabalhar um pouco mais". Em sua fala, insistia no fato de que tinha abandonado o costume de acender velas para os santos e para os mortos, porque passou a ter mais "conhecimento": viu que quem precisava daquela vela era ela mesma.

Sobre este ponto, a aquisição de "maior conhecimento" das coisas da Religião, como também irão insistir as demais Legionárias, diz respeito, sim, a uma forma de saber mais a respeito da própria fé, mas que pouco tem a ver com o saber sistematizado do discurso teológico, embora de certa forma não o exclua. Trata-se de um saber decorrente da prática coletiva do sagrado, da força que o grupo representa, como insistia Durkheim, para a sustentação e reprodução da fé individual, cuja eficácia torna relativo o peso das mediações instrumentais e expressivas de âmbito privatizado, para priorizar as formas coletivas do sagrado visivelmente sociais, fundamentadas sobretudo na comunicação oral e nas formas de solidariedade vivenciadas em nome da crença.

Esse aprendizado, vivido na forma de uma prática articulada entre a Instituição Legionária e os Círculos Bíblicos, tornava mais próximos os amigos "crentes", vizinhos de uma mesma rua, e mais legitimadas as críticas e repúdios por eles dirigidos contra os católicos - sempre em nome das verdades reveladas na Bíblia. Por esta razão, apenas os católicos dominados pela "ignorância" pelo fato desses últimos se entregarem à "idolatria", às práticas "supersticiosas", principalmente quando se prostam diante das imagens dos "santos", feitas por mãos humanas:

A gente vê muito isso na Igreja, mas eu acho que é aquele que não tá preparado, que não sabe, ou porque não quis, ou por ignorância. Mas para

aquele que conhece mesmo, a gente não vê isso não. Não vê esse negócio de ajoelhar na imagem não. Vai direto ao Pai fazer os pedidos.

Sofreu muito quando perdeu seu primeiro filho, no oitavo mês de gravidez. Ficou muito magoada quando uma freira lhe mandou um recado dizendo que "feliz era a mãe que dava um filho nas condições que era a minha; era mais um anjo à Nossa Senhora". Com o tempo, foi se conformando, não se revoltava mais contra Deus, nem achava que Deus fosse culpado de nenhum sofrimento, "porque eu sempre vejo Deus como Pai, nunca vejo Deus como juiz".

Duas quadras abaixo, na mesma rua em que morava D.Dalva, paralela à Estrada, residiam "Vó Zunga" e sua filha Zezé. Suas casas ficavam num terreno abarrancado, protegido por altas mangueiras e castanheiras. No mesmo lote havia ainda uma terceira casa, ocupada por outro filho de D.Conceição.

"Vó Zunga" era parda, 70 anos, nascida em Queimados. Casou-se com 19 anos e teve dez filhos. Seu marido foi empregado de uma empreiteira da construção civil, onde trabalhou por quatorze anos. Nunca teve a carteira de trabalho assinada pelo empregador. Quando ele adoeceu, foi encostado pela firma sem direitos nem indenização. Morreu "deixando a família na miséria", aos 52 anos de idade.

Desde criança, "Vó Zunga" aprendeu a trabalhar duro na roça. Em mutirão com outras mulheres da família, cortava tabua (*Typha domingensis*) nos brejos ou guaxima para fazer esteiras para vender na feira livre. Capinou durante anos nas quadras dos antigos laranjais, que floresceram nas grandes chácaras durante os anos de 1920 a 1940. Mas "agora lotearam tudo pra fazer terreno pra vender casa; aí foi que começou a encher de gente assim". Como meeira, plantou cana para fazer melado; ralou muita mandioca para produzir farinha. Cortou lenha no mato.

Vó Zunga freqüentava a Igreja de N.Sra.da Conceição. Dizia ser da Igreja desde os 7 anos. Ela era do Apostolado da Oração e vice-presidente do grupo de Legionárias presidido por D.Dalva, cuja reunião semanal era feita na Matriz velha.

Zezé era uma das filhas de "Vó Zunga". Era parda, casada, tinha 34 anos, mãe de uma jovem adolescente. Sempre morou em Queimados. Seu marido era empregado de fábrica. O irmão mais velho de Zezé, Pedro, foi pai-de-santo e morreu assassinado a tiros, em 1981, dentro do próprio Terreiro. Ela era adepta da Umbanda desde 1965; quatro anos depois da morte do irmão, decidiu parar de freqüentar os Terreiros, onde esperava um dia ter podido desempenhar o papel de "médiun". Por outro lado, não aceitava de modo algum os insistentes convites da mãe para que seguisse a Igreja Católica.

Outra umbandista afastada e ligada à família, na época residindo próximo da Estrada, era Fátima, cunhada de Zezé. Foi apresentado a ela por D.Dalva, certa vez que apareceu por lá. Por razões parecidas às de Zezé, tinha deixado de freqüentar os Terreiros de Umbanda, depois da morte de Pedro. Era parda, tinha 34 anos, casada há oito anos com operário da construção civil, mãe de dois filhos. Estudou até a sétima série do Primeiro Grau, como aluna interna de um Colégio de freiras, onde sua mãe trabalhava, no Rio de Janeiro.

Fátima vivenciou também os conflitos com o filho de "Vó Zunga", seu cunhado, enquanto morou perto da sogra. Nessa época, acumulou um ódio tão grande do cunhado, que desejou assumir sobre si as acusações que recaíam sobre Zezé, de poder como "feiticeira", explorar o "mal mandado" para destruir aquele seu parente afim.

Naquele tempo eu queria ver ele sem os braços, sem as pernas. Então eu achei que se Deus não me ajudasse, eu não ia ter salvação não. Eu ia ser a maior feiticeira daqui de Queimados. Eu comentei isso com a vizinha aqui mesmo: "Eu tenho que pedir muita ajuda a Deus, porque se eu não

pedir ajuda a Deus, eu vou botar esse homem sem as duas pernas e sem os dois braços".

Seu casamento entrou em crise após o nascimento do segundo filho, quando o marido decidiu deixá-la durante um certo tempo. Nesta fase crítica de sua vida, teve de voltar a trabalhar de empregada doméstica para sustentar os filhos. Começou a aproximar-se da Igreja Adventista, por causa do apoio que recebeu de sua vizinha. Nesse depoimento, ela revela a importância de outros processos na conversão, que não a resposta à aflição:

Eu me senti muito sozinha com duas crianças. (...) Num tinha nenhum católico perto, com quem eu pudesse me abrir. A única pessoa que eu me abri, foi a minha senhoria, que morava assim do lado. (...) Aí ela me levou na Igreja dela, começou a fazer oração. (...) Foi aí que eu senti vontade de voltar à minha Igreja. Porque eles queriam me batizar, e eu sabia que eu já era batizada e num podia batizar de novo. Batizar por quê? Eu já sou batizada. Eu vou negar o meu batismo? Eu num ia negar o meu batismo. Aí eu falei assim: "Dona Neusa, eu posso ir na Igreja da senhora, eu acho bonito. Num é aquele negócio de "Glória, Aleluia", aquela gritação toda, que nem nessas Igreja aí tem de negócio de usar manga comprida, nada disso". Igreja Adventista legal. Então eu ia. Era estudo bíblico, eu tinha as oferta, mas não tinha Comunhão. Aí eu gostei de ir lá. Mas depois eu senti vontade de alguma coisa a mais. Aí eu comecei a orar dentro de casa e pedir a Deus pra me mostrar o caminho certo e pra me dar a paz que tinha faltado no meu lar, na minha vida também. Aí foi que eu voltei para a Igreja [Católica] e graças a Deus aquele pesadelo todo acabou.

Da casa de Fátima, às margens do Córrego das Viúvas, até o Bar do Português, ficava o trecho mais movimentado da vereda. Depois de atravessar a ponte, passar de frente da Assembléia de Deus "Filial de Paracambi", eu costumava fazer uma parada obrigatória: a venda do Seu Manoel. Lá se podia comprar pão, alguns enlatados, doces, algum material de costura, refrigerantes, mas nenhuma bebida alcoólica. A esposa de Seu Manoel, D. Maria José, era "crente" da Assembléia de Deus, uma das primeiras pessoas com quem conversei no início do trabalho de campo.

Seu Manoel dizia-se católico não-praticante: "Só vou na procissão do Senhor Morto. Cada um com a sua religião. Se ela é da Assembléia, tudo bem. Eu não vou dizer nada". Gostava de falar da

importância das festas religiosas como a de São Francisco das Chagas do Canindé, do dia 4 de outubro. Mas nunca participou de nenhuma, mesmo no tempo que era moço e morava no Ceará. Desde que se aposentou - foi agricultor e depois empregado da Confeitaria Colombo - além da mercearia, comprou um sítio "pelos lados de Santa Rita", onde ia de bicicleta; lá plantava aipim, batata doce, banana e legumes. Seu sonho era ter podido ir para Rondônia, mas a idade e a falta de saúde forçaram-no a desistir. Vez por outra me oferecia um copo de refrigerante. Jamais me deixou pagar coisa alguma.

D. Maria José, sua esposa, além de também tomar conta da mercearia, criava galinhas e porco no quintal. Nascida em Sapé, na Paraíba, era branca, 52 anos, mãe de nove filhos. Contou-me que no tempo de mocidade, a religião era uma disciplina rígida. As moças não iam a bailes, não pulavam carnaval, não se pintavam, não cortavam o cabelo. "As moças viviam num ambiente santo, eu nasci e cresci nesse ambiente". Aos 11 anos perdeu os pais. Trabalhou como empregada doméstica em João Pessoa até os 17 anos. Em 1951 mudou-se para o Rio de Janeiro, acompanhando a família na qual se empregara. No Rio, morou com essa mesma família no Méier, e depois no Leblon. Deixou de trabalhar como empregada doméstica seis anos depois de ter chegado, quando se casou com Seu Manoel.

Mudaram-se para Mesquita (Nova Iguaçu). Seu Manoel continuou como empregado da Confeitaria Colombo, onde trabalhou por mais de 25 anos. D. Maria José deixou de ser empregada doméstica para cuidar dos filhos que iam nascendo. Não tinha tempo de freqüentar a Igreja Católica: "Morava longe da Igreja. Tinha de comprar leite, legumes, roupas. Mas, graças a Deus, meus filhos não passaram necessidade. Eu criava galinhas para vender. Vendia ovos; costurava para os filhos". Quando perguntei pelos seus irmãos da Paraíba, me disse: "Meus irmãos me tiveram como morta. Tinham vergonha de falar do

meu nome. Quem vinha para o Rio de Janeiro sozinha era considerada mulher da má fama, prostituta". Nunca mais teve qualquer contato com seus irmãos, embora soubesse onde eles estavam: "Eles trabalham numa fazenda N. na Paraíba".

Em 1964 mudou-se para Queimados, passando a residir próximo da Estrada. Construíram e reformaram o barraco de alvenaria em que moravam. Dizia que, na época, não tinha quase nada nas redondezas. Foi líder ativa na Igreja de São Jorge, tomando parte no Apostolado da Oração e na Legião de Maria. Lamentava que, por causa da "política" dentro da religião, teve de se afastar da presidência do Apostolado. Deixava assim explícito uma outra razão muito forte para a sua conversão à Assembléia de Deus:

Essas religiões todas elas têm política. Dentro da Assembléia também tem política. Eu era presidente do Apostolado na Igreja de São Jorge. Mas aí veio uma zeladora que gostava mais de uma outra (para a presidência), e conseguiu colocar uma outra no meu lugar. (...) Aí eu deixei a presidência.

Em 1976 sofreu derrame, ficou internada em hospital por um mês, completamente inerte na cama. Nessa ocasião recebeu a visita de duas senhoras pentecostais, para lhe oferecer oração e levantar a mão pra Jesus: "Com muito custo levantei a mão esquerda. Eu estava longe, ela fez oração por mim. No dia seguinte elas voltaram às quatro da tarde; vieram à beira da cama pra orar por mim". Após algumas semanas voltou a andar. Entretanto, oito meses depois, teve outro derrame, cuja seqüela a fazia coxear da perna direita. Sofreu uma forte crise de pressão arterial, que pensou que fosse morrer:

Eu não quero mais roupa, sapato, as galinhas vocês matam e comem, as cabras eu vou vender. Não vou deixar preocupação". A Severina [uma vizinha "crente"] veio um dia na minha casa. Queria saber o que tava acontecendo comigo. (...) Aí a Severina falou: "Vamos lá na Igreja no domingo de manhã". Fui por causa do meu filho casado, que estava com problemas.

Quando entrou na Igreja sua vista escureceu, não podia enxergar; um dos crentes teria dito: "Ou já entrou uma pessoa endemoniada ou vai entrar". Foi então que aceitou Jesus como seu único Salvador e Senhor:

Minha vista começou a clarear e eu vim pra casa andando. Meu filho me trouxe. Eu vim pra casa e graças a Deus eu estou até hoje. E daí eu fiquei na Igreja. De vez em quando me volta umas coisas. A pressão ainda continua descontrolada. Aí passei a freqüentar as duas Igrejas [a Católica e a Assembléia].

Perguntei por que decidiu continuar nas duas Igrejas: "Porque eu era acostumada na Igreja Católica dos meus pais e tinha ficado boa na Assembléia". Mas, por causa dos problemas de saúde do marido (sofria de hérnia e tinha problemas de coluna), fez "uma promessa, um voto" de se batizar na Assembléia, caso ele ficasse bom: "Ele ainda tem hérnia, mas anda de bicicleta, capina muito, não tem mais problema de coluna. Aí fiquei em prova pra ver, ele ficou bom e eu passei pra Igreja da Assembléia e aceitei o batismo".

Ao contrário do que se podia imaginar, não obstante a dificuldade que ela tinha de se locomover, não freqüentava a Igreja da Assembléia, na Estrada dos Caramujos, perto de sua casa. Preferia caminhar, ao invés, até próximo ao centro, para seguir o culto na Igreja da Assembléia de Deus, Filial de Morro Agudo. Uma forma de adesão que expressava o acentuado nível de competição entre os crentes da Assembléia na região. <sup>9</sup>

---

(9) Exemplo claro disso era o modo como se relacionava com sua vizinha, D.Raimunda, uma senhora preta de uns 50 anos, seguidora da Assembléia, Filial de Paracambi. Apenas se cumprimentavam com um "bom dia, irmã", ou "a paz do Senhor, irmã". Quase nunca se falavam. D.Maria José dizia que D.Raimunda era "doente dos nervos" - "não regula muito da cabeça" - porque foi dona de Tereiro de "magla negra", na Bahia. Certa vez tentei pedir a esta senhora uma entrevista, o que a fez reagir com grande agressividade. De dentro do alpendre, sem me deixar passar do portão da rua, me disse que não podia dar nenhuma entrevista, não tinha tempo a perder, porque eu não ia me converter pra Jesus, não ia aceitar Jesus como meu único Senhor e Salvador.

D. Maria Melo era outra vizinha de Maria José. Era branca, nascida no Espírito Santo. Mudou-se para Nova Iguaçu em 1942; morava em Queimados desde 1959. Foi católica até 1960. Passou para a Igreja Batista após o segundo casamento:

Eu casei só no civil e não podia ter a comunhão. Meu esposo não queria casar na Igreja. No tempo que eu era católica era proibido ler a Bíblia. Depois que ganhei a Bíblia, fui tomar os conhecimentos. É próprio de algumas dominação não revelar certos conhecimentos.

Tornou-se batista a convite do marido que, antes dela, passou a freqüentar a Igreja Betel, na Estrada dos Caramujos:

Pra dizer a verdade, eu não era católico nem batista. As poucas vezes que ia à Igreja (Católica), o padre pregava muito em latim, não entendia nada. Via aquelas porção de imagem. Depois que li o xodo vinte, que não se deve adorar as imagens...

Todavia, sua mulher não pôde passar imediatamente para a nova religião, porque ainda não tinha acabado de cumprir uma promessa feita a Cosme e Damião:

No tempo que eu ainda era cega, e faltava um ano para pagar a promessa. Aí o pastor me disse: "A senhora paga a sua dívida e aceita Jesus como o único salvador de sua alma".

Disse ter feito a promessa por causa de um filho seu, criança de colo, que estava em perigo de morte, desenganado pelos médicos. Foi então que lhe indicaram um médico espírita, que tratou do menino com remédios homeopáticos. Como tinha feito a promessa de dar doce às crianças durante sete anos na festa de Cosme e Damião, não sabia explicar a verdadeira origem da cura, por isso pagou a promessa antes de se batizar na nova Igreja.

D. Maria Melo fazia parte do grupo de mulheres liderado por D. Dalva, que reinvidicava a criação de uma Delegacia de Mulheres em Queimados. Quando eu estava prestes a concluir o trabalho de campo, fui informado por D. Dalva que ela havia deixado o grupo, por decisão do pastor da Igreja da qual era membro.

O ponto de ônibus em frente ao "Bar do Português", perto da mercearia do Seu Manoel, estava quase sempre cheio de pessoas à espera de condução. Do lado oposto, um açougue, um armazém, um aviário, duas oficinas de consertos de bicicleta, além de mais alguns outros bares e botecos, movimentavam o local. Depois do "Bar do Português" a caminhada ficava mais difícil até a "curva da árvore grande", por causa do aclive. Eu não gostava de andar por ali. O movimento diminuía consideravelmente, bem como as casas desapareciam.

A vereda nesse trecho tornava-se ladeada de barrancos e quase sempre estava deserta. Na saída da curva era possível avistar o Jardim Belmonte, a uns trezentos metros adiante. Podia-se chegar até esse ponto através de atalhos que permitiam a ligação com Granja Alzira e Ponte Preta, completamente independente da estrada.

Passava pelas casas de Ana Alice, na beira da Estrada, e de D. Ana, sua mãe, que morava numa pequena chácara logo após a "curva da árvore grande", numa viela transversal. Ambas eram legionárias do grupo presidido por D. Erondina. Algumas cabeças de gado, um pequeno curral, um chiqueiro de porcos, um galinheiro, uma horta de verduras, formavam o acervo da chacarola; à sua frente, um grande terreno baldio servia de pasto aos animais.

D. Ana era uma sergipana de voz forte, 50 anos, nascida na área rural de Aracaju, foi criada na roça com seus quatro irmãos. Seu pai trabalhava na fazenda dos pais adotivos, onde podia ter uma plantação própria de café; lá plantava também mandioca, fazia farinha, cuidava do gado leiteiro. Ele sempre colocou os filhos para ajudar na roçadura, mesmo os pequenos, ou na venda de leite e farinha na cidade. Aos 18 anos, mudou-se do interior para Aracaju, onde trabalhou de ama-seca: "Quer dizer que chegava todo fim de mês, meu pai ia buscar os cem cruzeiros lá no meu serviço. Quando

eu tinha alguma coisa pra comprar eu dividia: dava cinqüenta, ficava com cinqüenta". Aos vinte anos, mudou-se para o Rio de Janeiro, junto com a família para a qual trabalhava.

Quando ele [o pai] recebeu comunicação de mim, que era uma carta, eu já estava aqui no Rio de Janeiro. Aquilo para eles foi um espanto, foi uma bramura, como é que eu vim pro Rio de Janeiro sem avisar, sem pedir consentimento, que eu era de menor, eu só tinha vinte ano.

Casou-se somente no civil, porque não tinha dinheiro para se casar na Igreja:

Nessa época era um bicho de sete cabeça a pessoa casar, uma moça assim sozinha casar na Igreja. E tinha que ter um curso muito formado, tinha que ter muito dinheiro, pra fazer aquela veste pros convidados; tinha que botar chapéu bonito, aquele véu cobrindo o rosto.

Depois de casada, morou na favela do Vidigal, no Rio, até o ano de 1968. "Era da casa pro trabalho, do trabalho pra casa. Chegava em casa, era só aos domingo que fazia o serviço caseiro, roupa, enfim, tudo né, arrumação".

Em 1968, mudou-se para Queimados com seus quatro filhos: Ana Alice, de oito anos, seu irmão excepcional, de dois, e o casal de gêmeos, com dezoito dias. Em Queimados teve mais uma outra filha, cujo nascimento configurou um estado de subdesenvolvimento fetal, provocado, seguramente, por desnutrição da mãe no período de gravidez. Aos dois meses, segundo conta, a criança pesava apenas "novecentas gramas".

Foi convidada por D. Maria Augusta a participar dos Círculos Bíblicos, desde quando começaram a ser formados em 1974. Dona Ana, por insistência de sua vizinha, passou a participar da Igreja e a ouvir seus argumentos de que ela e o companheiro deviam se casar na Igreja: "Então ela começou a freqüentar minha casa, fazendo reunião lá e convidou ele. Ele assistia com atenção aquela reunião, mas ele não ia [não freqüentava outras casas]". Até que o marido aceitou, enfim, o casamento religioso. "Aí casamo aqui na Igreja

de S.Jorge". Quando começou a seguir as reuniões dos "círculo biblo", seu filho epiléptico teve menos crises. Convidava o marido para acompanhá-la nas reuniões, mas ele sempre se esquivava.

Então eu cheguei pro homem: Você também podia seguir a Igreja. Ele dava patada. Nunca quis. Que isso era bobagem, que ele não tinha pecado, que era honesto, só comia do suor dele, trabalhava.

O marido já tinha sido muito "rebelde": "Ele bebia muito, jogava a gente pra rua, corria, fazia espetáculo. Então eu pedia a Deus, pra Deus me libertar desse sofrimento". Essa foi mais uma bênção que Deus lhe tinha dado, porque o marido "não bebe, fica dentro de casa". D. Ana era o exemplo mais claro da importância do papel do marido como provedor e zelador do status do grupo doméstico.

Aceitou também o convite para participar da Legião de Maria, pouco depois de passar a freqüentar os Círculos Bíblicos. O seu maior desejo era saber ler:

Mas eu mesmo falo dentro de mim, que não sei como que eu tenho tanta graça, porque eu sou uma carne podre, não entendo, não leio nada, nada, nada. Tenho vontade de ler, mas eu não leio nada. Essas leitura, evangelho, que eu vejo tudo ler, aquilo entra na minha cabeça uns minutos. Daí a pouco vai embora. Mais aquilo fica na minha lembrança. "Puxa vida, aquela leitura hoje foi isso, mas que leitura maravilhosas! Quem dera poder ler esta leitura.

Ana Alice, a filha de D. Ana, fazia questão de oferecer sua casa para as reuniões do grupo de Círculo Bíblico, coordenadas por D. Erondina, sua madrinha de Crisma. Personalidade forte, Ana gostava de falar alto e de conversar. Tinha 26 anos, era parda, casada, mãe de dois filhos pequenos. Era uma das mais novas do grupo de Legionárias; também a que mais contrastava com os padrões de conduta adotados pelo grupo.

De todas as Legionárias que conheci, era a que manifestava maior aspiração de ascensão social, alimentando seus sonhos de "ganhar na Loto ou na Loteria Esportiva", para deixar de ser pobre:

Meu Deus, eu não dou pra vida de pobre, não. Não é possível. Eu não dou mesmo. Porque eu sonho em ter tanta coisa. Eu, pra mim, queria uma outra

coisa tão diferente, e nada disso acontece. Eu fico pensando: Será que um dia eu vou ter tudo o que eu sempre quis?

Dizia que pedia muito em suas orações para ter sua casa própria, porque pagava aluguel. Fez pedido ao Cristo de Porto das Caixas, para ver se realizava seu desejo. A sua participação mais constante na Igreja Católica só veio ocorrer depois que se casou. Até então, costumava freqüentar esporadicamente a Igreja Presbiteriana, e mais assiduamente os Centros Espíritas. Consultava também cartomantes e o jogo de búzios. Começou a se entusiasmar, aos poucos, com os Círculos Bíblicos, através da participação de sua mãe. Numa das reuniões, foi convidada por uma amiga para visitar o "praesidium" N.Sra.da Misericórdia, da Legião de Maria. Sua mãe já estava participando desse mesmo "praesidium". Quando chegou, logo na primeira reunião, diz ter sido convidada para ser "oficial". Naquela ocasião estavam desmembrando o "praesidium", "porque tinha muita gente".

Fiquei lá pra...fui ser vice-presidente. Aí me entusiasmei com aquilo. Gostei da primeira reunião, voltei para assistir a segunda. E assim eu fui ficando, e tô até hoje. Já vai pra cinco anos que eu tô na Legião.

Quando houve o desmembramento, passou para o atual "praesidium", presidido por D.Erondina. Nos Círculos Bíblicos, sentia inveja de uma moça que sabia falar bem, o que era também sinal de ascensão e reconhecimento social:

Na época eu tinha inveja de uma menina que falava muito bem. Inveja assim: eu ficava pensando assim: "pôxa, ela entende tão bem do Evangelho, das coisas que se lê, e eu não entendo nada. Tinha vontade de falar, mas tinha vergonha de falar, sabe, com medo de falar alguma coisa errada.

Outro ponto importante do cenário era o "Vermelhão", ponto de referência mais conhecido no Belmonte. Nesse armazém de fachada escarlate, encontrava-se um pouco de tudo: ovos, bebidas, leite, cereais, ferramentas agrícolas. Além de alguns outros bares, destacava-se na esquina da Rua Fonte Cova, a padaria do Seu Pedro, "crente" da Igreja Congregacional Independente. Meia quadra acima,

do outro lado da estrada, ficava o Terreiro de Umbanda de D. Neusa, uma capixaba de 46 anos, em Queimados desde os 8 anos. Estava no Belmonte há dez. Apenas um pequeno jarro sobre o portão de entrada indicava ser ali um Terreiro de Umbanda, ou, como explicou a mãe-de-santo, de "Nação misturado com Umbanda e Candomblé".

D. Neusa era preta, casada pela segunda vez, mãe de oito filhos, quatro vivos, quatro mortos. "Bolou no santo" desde criança, na idade de 8 anos, quando ia ser batizada na Igreja "crente" da Geo-Salvação<sup>10</sup>. Algum tempo depois foi "raspada" no santo (ritual de passagem comum no Candomblé, de raspar uma parte dos cabelos da cabeça), mas não pôde seguir conforme deveria, porque decidiu casar-se muito jovem, aos 16 anos. Com isso se afastou da vida nos Terreiros. Separou-se do marido dezessete anos depois de casada, porque estava ficando louca e o marido não consentia que seguisse o Terreiro. Ele bebia muito, brigava demais, não estava de acordo com nada. Ela queria muito seguir a "religião crente", mas não conseguiu, porque já tinha sido "raspada" no santo na adolescência.

Aí tive esse período de sofrer muito com meu marido. Sofrendo muito com ele, e os orixás me incorporavam, eu achava que eu tinha que continuar sendo "crente".

Sua "Pomba-Gira" a perseguia mesmo dentro da Igreja, dando "incorporação":

Inclusive eu fui numa Igreja, aí fui pra me entregar, que assim que eles falam: "levanta a mão para entregar pra Jesus!". Eu fui, sabendo que era raspada. Sabendo que tinha santo de Umbanda. Minha Pomba-Gira me pegou dentro da Igreja, com meu filhinho pequenininho no braço. Aí foi aonde a

---

(10) "Bolar no santo" era expressão freqüentemente usada pelos umbandistas, para darem conta de qualquer estado de inconsciência ou semi-inconsciência, não importando a idade da pessoa, atribuída à "incorporação" de uma "entidade" ou "espírito" ou "orixá", de uma forma ainda não domesticada através de ritual de iniciação nos Terreiros. A expressão era quase sempre acionada para explicitar a vocação "precoce" do filho-de-santo como "médium". Não conseguí levantar mais nenhum dado sobre a Igreja da Geo-Salvação referida por D. Neusa. Segundo ela, essa Igreja de "crente" já não existe mais.

minha Pomba-Gira pegou e disse: que os sofrimentos que eu tava passando, que enquanto eu achasse que era pouco, que eu continuava. Que quando eu achasse, me cansasse, que eu procurasse ela, que ela ia me resolver tudo isso.

Seus amigos "crentes" não interferiram quando deixou a Geo-Salvação para seguir o "santo". "Eles acharam que tudo neste mundo, nós aqui somos adedicado. Deus, assim eles dizem, Deus já deu a cada um a sua dedicação". Por essa razão, alguns "crentes" largam a "crença" e voltam para a Umbanda, enquanto outros são umbandistas, velhos no santo, largam tudo para ser "crente". Com ela aconteceu desse modo porque tinha o "Seu Folha-Seca" como chefe da sua "coroa" de orixás. Foi raspada em Iansã e Xangô, sendo que Lúcifer era o escravo da sua Insã. Para ela, o verdadeiro Candomblé era o de antigamente. "Hoje em dia é pra arrumar dinheiro, hoje em dia é pantomima". Antigamente os "pretos-velhos" rezavam com a bengala, era distante, com galinho de mato e tudo". Mas nos dias de hoje, "por ele tá incorporado, a pessoa, uma senhora, uma moça, vai com a maior fé naquele santo, então aquele santo passa a mão nela em tudo".

Foi raspada em Nação..Os seus orixás eram da Umbanda, mas seguia o código do Candomblé para lidar com as suas filhas-de-santo.

A Umbanda, o pai-de-santo lida com a gente totalmente todos iguais. O Candomblé não. É escravo. Iaô é escravo da casa; Iaô não senta em altura; Iaô não olha pro pai-de-santo. (...)Eu tô acabando de crer mesmo que tem que ser rígido com elas, tem que fazer elas respeitar mais o nosso santo.

Trabalhou como empregada doméstica diarista, quando tinha os seus quatro filhos ainda pequenos. Um tempo de sofrimento, segundo conta, porque tinha que pagar aluguel, ganhava pouco, o marido em nada ajudava. Ao contrário, ele ficava com o dinheiro do aluguel: "Eu dava o dinheiro, de medo, pra ele pagar a casa, ele não pagava". Algumas vezes foi despejada pelo proprietário. Dizia então pra Deus:

Meu Deus, eu estou sofrendo tanto, com resignação. Mas o que for preciso d'eu sofrer, a única coisa que eu peço a Deus, no fim da minha vida, eu ter um cantinho.(...) Eu quero no fim da minha vida ter um teto onde eu possa me descansar meu resto de vida.

Precisou tratar-se com um psiquiatra durante dez anos, enquanto permaneceu casada com seu primeiro marido. O médico dizia que ela tinha de se separar do marido, para ficar curada. "E graças a Deus foi mesmo. Depois que larguei, acabou o meu sofrimento tudo. Sofro muito dos nervo, demais mesmo. Me controlo, mas sofro demais".

Quando se mudou para o Belmonte, Seu Pedro da Padaria pensou que ela fosse "crente". "Logo que eu vim pra cá, ele me dava "- Paz do Senhor, irmã!", "- Paz do Senhor". Depois, quando ele ouviu o primeiro toque na minha casa, não falou mais".

Dizia não ter dificuldade de receber os "crentes" em sua casa, porque era da opinião que Deus era sempre o mesmo. Apesar de pessoalmente ter optado pela identidade de umbandista comomeio de lidar com seu "nervoso".

Nos confins do cenário, a Rua Ulea era a última transversal a demarcar o limite do bairro em relação à Estrada. Daí em diante o caminho prosseguia cortando pastos, até Engenheiro Pedreira. Nessa rua morava Alzira, filha de portugueses nascida no Rio de Janeiro. Era branca, 60 anos, há dezenove residindo em Queimados. Viúva, mãe de quatro filhos casados, trabalhou muitos anos em casa de família. No lote que comprara desde que para lá se mudou, em 1966, construiu quatro habitações de alvenaria para ela e os filhos. Vivia da pensão do INPS deixada pelo falecido marido. Seguia os Círculos Bíblicos e as reuniões das Legionárias há apenas oito meses. Até então, andava muito afastada da Igreja Católica. Graças às visitas de D.Erondina e das "irmãs", tinha voltado a participar.

Através de D.Alzira tive acesso a vizinhos e conhecidos seus que eram adeptos de outros credos, como D.Conceição, uma senhora

que morava na mesma rua, seguidora da Assembléia de Deus. Era ex-umbandista e ex-filha-de-santo. Não aceitou conversar, menos ainda gravar entrevista. Uma filha sua nos indicou um vizinho que era "obreiro" da Assembléia. Nós (eu e Alzira) o encontramos em sua casa, quando estava prestes a sair. Disse que não ia poder nos atender, porque estava sempre muito ocupado. Em frente à sua casa estava sendo construído um novo templo da Assembléia, mas de filiação concorrente à sua. Indicou-nos o endereço do "irmão" "crente" responsável pela construção. Tratava-se de Seu Francisco e de D. Antônia, que conheciam a pessoa que nos havia indicado sua casa, mas que pouco se viam, menos se falavam. Não aceitaram conversar de forma alguma.

De nada valeu ter sido apresentado por uma moradora local a D. Geralda, uma das poucas adeptas da Casa da Bênção, que pude conhecer durante o trabalho de campo <sup>11</sup>. No início, ela tinha aceitado conversar, mas depois ficou em dúvida se podia dar entrevista sobre sua religião. Achou que precisava consultar o Presbítero da sua Igreja. Alguns dias depois voltou com a resposta de que não devia dar entrevistas, não tinha permissão. Mas foi D. Geralda quem primeiro anunciou a situação do "campo religioso" no Jardim Belmonte:

Aqui, por aqui tudo assim é "crente". Tudo aqui é "crente". O dono da padaria dali é "crente". Aqui dessa venda aqui é "crente". Mais aqueles vizinho ali por ali assim. Tudo aqui é "crente". Os católico tudo está perdido. Eu queria é ter sido "crente" desde criança.

---

(11) Era comum que os populares fizessem a diferenciação entre "frequentar a" e "pertencer à" Casa da Bênção, o que me leva a dar razão às argumentações de Rubem Alves, para quem a Casa da Bênção - e as empresas de cura divina em geral - não é religião, porque não constitui grupo de fé constante. É empresa de serviços de cura com clientela rotativa, que emprega o código religioso de uma forma substantiva, mas que funcionalmente não atua como religião: "O que lhe dá a sua configuração específica é o fato da comercialização de bens espirituais, e não o fato de serem espirituais os bens comercializados" (Alves, R. 1988:115)

Seguindo as indicações de D.Geralda, chegamos (eu e Alzira) até a casa de D.Maria Antônia. No portão onde fomos atendidos, ela nos garantiu que aceitaria conversar, desde que o marido estivesse de acordo. Diante da resposta negativa, não pôde nos convidar para entrar. Mas do portão mesmo nos contou que tinha se tornado "crente" "porque não agüentava mais às bebedeiras do marido". Tinha prometido que seria "crente", caso ele deixasse de beber.

Na padaria fomos bem recebidos por Seu Pedro, que também disse não ter tempo para conversar. Apresentou-nos a uma outra Alzira, "irmã" da Igreja Congregacional Independente. Seguindo um procedimento padronizado, Alzira aceitou dar entrevista sob condições: desde que seu marido também aceitasse fazê-lo.

As três ruas paralelas, transversais em relação à margem direita da estrada (sentido oeste), terminavam com um traçado esquelado, todas se dissipando como meros caminhos de mato até o Campo do Vergueiro. Nessa região, considerada "muito perigosa" pelos que moravam na outra margem da Estrada, concentrava-se a maior parte das Legionárias presididas por D.Erondina, além dos fiéis da Igreja Congregacional, que tinham por ali um ponto de pregação.

D. Hilda era uma das Legionárias convertidas por D.Erondina. Ela era preta, casada, tinha 45 anos, em São João do Paraíso; foi criada na roça, em S.Joaquim, no Estado do Rio. Era irmã de Maria Ataíde, outra Legionária com quem pude também me avistar.

Na infância, a educação religiosa veio através dos pais, em que a figura do pai teve muito peso: "vocês seja umas pessoas religiosa". Junto com suas outras irmãs e irmãos, Hilda seguia missa uma vez por mês e ladaínhas todos os domingos na Igreja, além de todas as procissões que organizavam no local. Seu pai recebia o "santo" para curar os doentes. Ele era da "linha branca" da

Umbanda <sup>12</sup>. Por causa do pai, ela acreditava nos "caboclos" que davam incorporação: "porque ele recebia ali, ficava diferente, depois fazia as cura, todo mundo gostava". Achava que as curas aconteciam mais por causa da fé das pessoas. Mas "ele também fazia aquilo com muito amor e muita fé".

Aos 17 anos, D.Hilda mudou-se com o pai e os irmãos para o Rio de Janeiro. Aos 19 anos começou sua iniciação no "centro" que seu pai e outros parentes fundaram. Casou-se aos 20 anos, com um operário da construção civil, nascido na Bahia, Seu Augusto. Este também tornou-se médium no "centro".

Ela começou a se afastar, porque achou "muita ilusão; que não existia mais nada", quando começaram a cobrar pelos "trabalhos": "E lá então tinha aquela cobrança, as pessoas faziam as receitas grandes pra comprar aqueles objetos que eles queria pra fazer despacho. Então eu achei que isto era uma ilusão". O pai ficou descontente com a "misturada" que começaram a fazer no "centro": "Ele dizia que era uma coisa mais errada, porque nada assim tá certo".

Seu pai deixou o centro para se batizar na Igreja Batista, de onde saiu para voltar à Igreja Católica. No caso de Hilda, mesmo depois de ter deixado o "centro", "muita gente pensava que eu tava seguindo essa religião mesma, mas eu não tava seguindo". Pensavam que ela fosse "macumbeira". Por causa disso deixaram certa vez de fazer a visitação da "santa" em sua casa, com a imagem de N.Sra.de Fátima, que estava passando pelas famílias, em preparação para a festa: "No dia que eu tava esperando a santa vir pra cá, falaram

---

(12) Em suas falas, Hilda e M.Ataíde não faziam nenhuma distinção entre Espiritismo de "mesa branca" e Umbanda de "linha branca". Empregavam, por isso, os termos como sendo correlativos.

pra essa pessoa num trazer pra minha casa não, porque eu era "macumbeira". Que era pra levar pra casa de outra pessoa". Rebateu a acusação dizendo que em sua casa "nunca bateu sessão":

Sessão pras pessoas amigas assim mesmo...era reza. Eu nunca vi ninguém estranho aqui na minha casa pra fazer nada. Então falaram que eu tinha sessão. Eu não gostei nada disso não. Daí a santa não veio, não trouxeram a santa.

Sentiu-se injustamente discriminada, porque "tinha muita fé com Deus e a Nossa Senhora": "Eu digo, eu também nunca fui "macumbeira". Eu ia lá assistir, entendeu, mas nunca fui macumbeira. É diferente".

Certa vez ficou muito doente, com dores no útero. Continuou trabalhando até não poder mais. "Aí foi onde que eu caí mesmo na cama". Ela estava com muito medo de se internar para ser operada. Nessa ocasião recebeu a primeira visita das Legionárias: "Aí fiquei em casa, as "irmãs" veio fazer oração pra mim, que eu tava muito ruim, num queria ir pro médico. Então veio justamente esse grupo aí da D.Brondina". Após a oração, uma das "irmãs" fez-lhe o convite habitual: "Olha, quando você melhorar aí, vamos entrar pra Igreja, né, vamos à Igreja, ao Círculo Bíblico, fazer visita". Ganhou então coragem para enfrentar a cirurgia que tinha de fazer. A oração lhe tinha dado novo alento:

Então eles vieram a mim e cada um fez uma oração. Aquilo me tocou (...). Eu achei aquilo muito importante, delas ler, e depois cada uma fazia uma oração espontânea. Cada um falava que achava melhor pr'aquela pessoa.

Explicou a importância desse ritual de rezar pelos doentes, cumprido pelas Legionárias, para aliviar a pessoa do sofrimento:

Então a gente leva o pensamento a Deus e o Divino Espírito Santo, como a gente faz a oração, e a gente põe a mão sobre aquela pessoa que é pro Divino Espírito Santo tocar naquela pessoa e aliviar daquele mal que a pessoa tá com ele. Aquilo ali que eu acho que eles vieram pra cá e fizeram isso comigo também. Todo mundo na hora da oração levaram a mão".

Quando voltou para casa, as "irmãs" lhe fizeram nova visita. Resolveu então aceitar o convite e seguir a Igreja: "Eu agora num tô trabalhando mesmo, eu vou seguir a Igreja. E voltei pra ficar firme lá na Igreja". Este era o procedimento mais ou menos padronizado das Legionárias alinharem os novos membros: Primeiro o convite para participar dos Círculos Bíblicos, em seguida, da Legião de Maria: "Fui fazer uma visita no Círculo Bíblico; chegou lá eles falaram: "Vamos lá na Igreja, na Legião de Maria". Mas eu pensei que tudo fosse uma coisa só, entre o Círculo Bíblico e a Legião".

Achava muito importante participar do Círculo Bíblico, momento em que "todo mundo é obrigado a falar". "A pessoa não entendendo, a gente fica quieta. Mas se a pessoa entender alguma coisinha, sempre a nossa coordenadora gosta que a gente realmente responda cada uma palavra que a gente entendeu".

Vizinha de D.Hilda, D.Guimar era branca, 50 anos, nascida em Sumidouro, Estado do Rio. Depois que se casou, mudou-se para Jacarepaguá e, mais tarde, para Queimados. Estava há vinte anos no Belmonte. Seu marido era funcionário da Prefeitura de Nova Iguaçu. Ela se dizia uma pessoa de "pouca leitura". Passou muitos anos afastada da Igreja, desde quando houve a renovação litúrgica pós-conciliar, e o padre deixou de celebrar missa em latim.

Comecei a evitar, fiquei muito tempo assim, sem acompanhar. Depois, quando foi um dia, essa dona Erondina, essa minha chefe da Legião, ela passou aqui, me chamou, eu peguei e fui. Fui à reunião, né, que nós assistimo hoje. Aí eu gostei, e continuei. Ainda estou até hoje.

Nunca deixou de ter fé em Deus: "Minha mãe me ensinava sempre ter fé; eu tinha. Mesmo criada na Macumba, eu nunca perdi a fé. Porque a Macumba também fala em Deus, faz oração. Por isso que a pessoa acompanha. Por causa disso".

Depois que voltou para a Igreja, através da Legião de Maria, passou a ter saúde, porque antes vivia muito doente:

Quando eu entrei pra Legião eu tava doente, ruim à beça, tinha desmaio até na Igreja. Desmaiava à toa, precisava as minhas "irmãs" estar me atendendo lá. Depois disso, elas fazendo oração e tudo pra mim, hoje eu tenho saúde, graças a Deus.

D. Maria Augusta era mineira de Matias Barbosa, Distrito de Juiz de Fora. Era preta, casada, tinha 45 anos de idade, mãe de onze filhos. Na época da pesquisa era catequista, Legionária do grupo presidido por D. Erondina, coordenadora de grupo de Círculo Bíblico e membro do Apostolado da Oração. Trabalhava na cantina da Igreja de São Jorge uma vez por mês, e todas as sextas-feiras de arrumadeira em Nova Iguaçu. Foi criada na roça pela madrinha, depois que ficou órfã de mãe. Seu pai, assim como o padrinho, era rezador de terços e cantador de "benditos" nas festas dos santos padroeiros, principalmente na de S. Sebastião, o mais devotado pelos populares da região. "Era o santo que livrava a gente da fome e da peste e da guerra. Então o povo tinha muita devoção por São Sebastião. Inclusive tinha o cruzeiro de São Sebastião".

Com os padrinhos e o pai, aprendeu a rezar e a cantar o terço, para pedir aos santos que livrassem a roça da seca. Os padrinhos devotos, vez por outra, também freqüentavam a "macumba": "A madrinha teve uns problemas lá, enfiaram na cabeça dela que era macumba, então ela começou a freqüentar. (...) E eu como moça, lá não tinha nada pra ir, então aquilo pra mim era diversão.<sup>13</sup>

Achava aquilo uma "palhaçada", que não havia espírito nenhum no Terreiro, até que uma menina de 5 anos de idade incorporou o

---

(13) Tratava-se, provavelmente, de Terreiro de Umbanda, como em outros casos, sempre referidos como Terreiro de Macumba, do mesmo modo como se usa a expressão "macumba" para referir-se ao "mal mandado" por feitiçaria.

"santo" e lhe deu um empuxão no braço. "Aí que eu vi que ela não tava sozinha memo não". Daí em diante passou a acreditar que recebiam o demônio: "Tudo é falange do demônio, (...) que eles às vez até mente que tão com S.Jorge, tão com Damião. Isso tudo é mentira. Pra mim, tudo é demônio".

Afastou-se da "macumba", nunca mais voltou. Sua madrinha era religiosa, "mas ela misturava tudo, não tinha entendimento; não liam a Bíblia, sabia rezar o Pai-Nosso, iam à missa, [mas] não tinha conhecimento, né, religioso". Não sabiam, como explicou certa vez um padre de Queimados, "que a macumba era pecado mortal, que a macumba era coisa do demônio".

Quando tinha 12 anos mudou-se com os padrinhos para Morro Agudo, Nova Iguaçu, onde trabalhou em casa de família. Seu pai casou-se pela segunda vez, passando a residir em Juiz de Fora. Desde então voltou a morar com ele e a madastra, por dois anos. Naquela cidade seguia missa diariamente. Ingressou na irmandade do Sagrado Coração de Jesus. Aos 17 anos voltou para o Rio, para a casa da madrinha. Trabalhou como doméstica na Zona Sul do Rio, em Botafogo e Copacabana. Nessa época ingressou na Associação da Juventude Católica. Fazia parte de um grupo de sessenta moças, cuja maioria era de empregadas domésticas.

Morou na favela da Rocinha, no Rio, durante seis anos, de onde teve de sair, mudando-se para Queimados, por causa dos desentendimentos do marido com alguns moradores. Quando estava na Rocinha, ganhou a fama de "Maria Rezadeira", porque gostava de passar pelas casas para rezar o terço cantado. Perguntei se "rezava" as pessoas, se era chamada para isso. Disse que não, que ia apenas para fazer uma "oração espontânea", a leitura de um salmo ou de algum trecho da Bíblia, ou somente rezar um Pai-Nosso.

Agora, esse que você tá falando é sobre benzeção, na minha terra usa muito esse negócio de benzeção. Eu não adoto esse negócio de benzeção. São coisas que são da minha terra, mas que está escrito no livro da Igreja que é superstição, e tudo o que é superstição eu não gosto.

Dizia ter criado onze filhos sem ter nunca levado qualquer um deles para ser "rezado". "Os meus filhos ficava doente, eu fazia as minha oração a Deus, pedia com fé, rezava um Pai-Nosso".

Tinha fama de "consertar" a vida religiosa das pessoas, para levá-las a seguir a Igreja. Gabava-se de ter sido convidada por uma Legionária, D.Ester, para ser sua madrinha de Crisma, como forma de reconhecimento do seu trabalho de fé junto as famílias do bairro.

Do lado oposto ao Campo do Vergueiro, na outra margem da Estrada, moravam Luíza, D.Maria da Glória, Aparecida, D.Cecília, D.Maria Aparecida, todas Legionárias.

A casa de D.Glória ficava no alto de um descampado. O quintal era bastante arborizado, incluindo árvores frutíferas como uma mangueira e uma pitangueira, além de contar com uma boa criação de galinhas. Não havia por ali iluminação nas ruas, na verdade caminhos de terra completamente erodidos e comprometidos pelos enormes buracos. Vista de cima, a paisagem mais se parecia com a de roça; apenas alguns poucos barracos de alvenaria, que pontilhavam os lotes mais distantes na parte baixa, evocavam a vida na cidade. Só me foi possível ter acesso ao lugar, porque D.Erondina se prontificou a me conduzir por todos aqueles tortuosos meandros durante quase vinte minutos de caminhada. Era compreensível, pela distância do ponto de ônibus e pelo relativo isolamento, que D. Glória expressasse um rubor de vergonha quando tinha de dizer o seu endereço: "E falei [para o padre] que eu num ia na Igreja Católica. A única coisa que eu menti um pouquinho foi o meu endereço". Seu "drama" vivido por causa da filha, que incorporava

"pomba-gira" fora dos contextos rituais, será abordado no Capítulo V, onde falo da busca do "caminho certo".

Uma outra Legionária do grupo de D.Erondina, era D.Cecília, mineira deguas Claras, interior de Caratinga. Era senhora branca de 62 anos, casada, mãe de nove filhos, quatro vivos, três mortos, dois adotivos. Criada na roça e na religião pelo pai, aprendeu de pequena a ser católica. Casou-se com um madeireiro, trabalhador autônomo, que um dia foi na mata e não voltou mais. "Ele ficava tirando madeira assim e vendendo pros outro. Aquelas peroba braba no mato, e lá ele sumiu. Desapareceu". Depois de quatorze anos, ainda não estava certa se o marido continuava vivo, se a tinha abandonado ou não. "Ele era dono de casa. Ele num brigava. Quando ele ia trabalhar ele deixava tudo venda pra nós comprar o que nós quisesse. Ele nunca deixou passar farta das coisa".

O sumiço do marido a fez ficar sem casa para morar. "Porque ele vendeu tudo o que tinha. Vendeu, mas com a idéia de vim pr'aqui". Teve que se mudar para Caratinga, para arranjar serviço. Trabalhou de lavadeira, de servente em restaurante e em casa de família.

Os menino meu tudo precisou vim pr'aqui, pra trabaiar aqui (na Baixada)". Eu fiquei lá em Minas sozinha, lutando sozinha. Mas eu fiquei lutano com fé em Deus, que um dia nós ia romper. E rompi mesmo, até hoje com mais fé em Deus.

Depois de seis anos do ocorrido, no ano de 1978, os filhos compraram um lote no Belmonte e construíram-lhe o barraco de alvenaria de um cômodo e banheiro, no qual morava com os dois filhos adotivos. Ainda lavava roupa pra fora, e capinava o quintal. Tornou-se Legionária desde quando chegou no Belmonte e conheceu o grupo de D.Erondina. Do mesmo modo não perdia as reuniões de Círculos Bíblicos, dos quais participava há oito anos.

D.Maria Aparecida, outra Legionária, era de Tombos, Minas Gerais. Tinha 42 anos, era preta, casada, mãe de quinze filhos:

oito vivos, quatro mortos, três adotivos. "A mãe morreu, deixou ele com oito mês, a outra com quatro ano, que é a mais velha, e uma com um ano e onze mês". Morava há dezesseis anos no Belmonte. Seu marido era motorista de caminhão da Prefeitura de Nova Iguaçu.

Começou a participar dos Círculos Bíblicos em outubro de 1978, quando se reuniram na casa de uma comadre sua. Na ocasião, seu marido estava internado para fazer uma pequena cirurgia. O coordenador do grupo fez uma oração em intenção do esposo. Depois que teve alta do hospital, ela pediu ao coordenador que fosse em sua casa fazer uma celebração, em ação de graças: "Que o marido tinha voltado bom, e eu passei a participar". Foi uma coisa assim muito boa que Deus fez pra mim, foi aquele dia que mandou aquele servo vim fazer aquela oração".

Nos Círculos Bíblicos tinha aprendido a "andar dentro da Palavra de Deus": "O que não sabe a gente aprende. E a gente, aquilo que a gente sabe, a gente passa pra outra pessoa que não sabe".<sup>14</sup>

Tornou-se Legionária a convite de D.Erondina. O que mais a atraía na Legião, segundo ela, era a "força" das orações que as Legionárias faziam, principalmente quando alguém adoecia em casa. Com a oração feita pelas irmãs Legionárias, o "efeito vinha mais depressa"

Porque, geralmente, a gente, se adoce, vai pro médico. Aqui em casa os meus filhos fica doente, eu chamo a D.Erondina: "Vai lá em casa fazer

---

(14) Formou ela mesma um Círculo Bíblico apenas de crianças, vinte e cinco ao todo. Eu também tenho um Círculo Bíblico da "sementinha", das crianças pequena que não sabe ler, e eu tô continuando com as criança (...). Uma coisa muito bonita. Eles canta, eles sabe falar, agradecer a Deus por tudo, muito animado.

oração!". Aí ela vem, faz oração. Aí ela vem fazer a oração, com as Legionárias.

Sempre foi muito convidada pelas vizinhas "crentes" para visitar sua Igreja. Dizia que quem era católico, não podia "ficar bicando em tudo quanto é prato".

Líder das Legionárias e coordenadora de um grupo de círculos bíblicos, D.Erondina era a autoridade religiosa católica naquela área, conhecida e respeitada por pessoas de outros credos, como os "crentes" da Assembléia e da Igreja Congregacional Independente.

Nasceu em Bom Jesus do Norte, no Espírito Santo; foi criada em Bom Jesus de Itabapoana. Era parda, mãe de onze filhos, casada pela segunda vez. Não foi criada pelos pais. Sua mãe foi abandonada pelo marido com muitos filhos, entregando-os para outras pessoas, porque "precisava trabalhar", e as "patroas" não aceitavam que levasse filho para o serviço.

Morou com três famílias diferentes até a época do seu casamento. Recebeu formação católica da última família com que esteve. Fez a Primeira Comunhão com 19 anos; seguiu a Cruzada Eucarística, ingressou na Pía União das Filhas de Maria. Casou-se aos 16 anos; teve o primeiro filho aos 17. Mudou-se um ano depois para o Rio de Janeiro, passando a morar com a mãe e uma irmã em Madureira. Esperava o segundo filho, quando se desentendeu com a mãe e irmã; decidiu procurar outro lugar para residir. Teve de morar num "galinheiro, de galinha, galinheiro mesmo", pagando "muito dinheiro" de aluguel. Vinte dias depois conseguiu um terreno da Prefeitura, onde pôde construir um barraco. Nesse tempo era do Apostolado da Oração, mas freqüentava "uma vez ou outra" um "Centro Espírita", ao que tudo indica um Terreiro de Umbanda.

Consultava os médiuns incorporados, mas não cumpria nada do que mandavam fazer, porque achava "que tudo aquilo era ilusão";

sua fé "naquilo" não era tanto, pois era mesmo da "Igreja Católica". Levou o maior "esculacho" de um padre, quando confessou que freqüentava Centro Espírita. Passou então a visitar as casas das pessoas conhecidas, para rezar ladainha. Em Madureira, ficou quinze anos. Mudou-se depois para Queimados, onde residia fazia vinte anos.

Em Queimados procurou "logo entrosar na igreja", como catequista e legionária de Maria. Seu marido sofreu derrame nove anos mais tarde. Ficou enfermo durante quatro anos, quando veio a falecer. "Deus não quis, achou que ele..a hora foi chegada". Casou-se pela segunda vez, três anos depois, com um operário de uma cervejaria .

Fazia quatorze anos que trabalhava como Legionária, na época da pesquisa. Ofereceu-se para ser Legionária desde o início da fundação do primeiro "praesidium" na igreja de S.Jorge (o comum é que as Legionárias convidem as pessoas para aderirem à sua milícia). Foi secretária e presidente do grupo juvenil e depois por duas vezes, do grupo de adultos, cargo que ainda exercia quando eu fazia o trabalho de campo.

Começou a participar dos Círculos Bíblicos desde a sua criação, a partir de 1974, quando um padre e um leigo atuaram naquela área convidando as pessoas para lerem juntos a bíblia. Foram criados, de início, cinco grupos. Um outro leigo, por sua própria conta, cuidou de formar outros grupos, totalizando vinte e oito. "Mas cada dos vinte e oito tem muitos membros. Na minha parte mesma somos quatorze pessoas. Na Legião já tem dezoito, né. Mas tá crescendo cada vez mais, devido à visita que nós fazemos".

As visitas eram feitas por duas ou três "irmãs" ou, às vezes, por todo o grupo, toda vez que tinham conhecimento de que alguém adoecera no bairro. Ela escalava as pessoas para fazerem as visitas.

Também indicava em qual casa o grupo de círculo bíblico deveria se reunir.

Se os Círculos Bíblicos eram realizados apenas nas casas de pessoas católicas, as visitas incluíam os não-católicos: protestantes e espíritas. Os "espíritas" (ou umbandistas?) não opunham resistência para que fizessem orações dentro do centro (ou Terreiro?) "porque eles também participam da Igreja (...). Agora eles participam da missa, eles vão estar ali entrosando junto com a gente". Os protestantes, mais especificamente os evangélicos, mostravam-se "mais difícil". Não aceitavam as orações dos "incrédulos".

Quando tinha 12 anos, levou um aperto de mão no escuro, sem que ninguém estivesse por perto. Era alguém que tinha morrido e fora se despedir dela. Mais tarde ficou sabendo que seu pai tinha falecido. Não acreditava que os mortos pudessem nascer de novo, mas não tinha dúvida que se comunicavam com os vivos, através das "pessoa média". "Que eu não sou, mas eu já tive essa experiência, que já vi aqui na minha própria casa, não comigo, por isso que eu acredito".

Seu marido "incorporava", mas contra a vontade dele. "Ele não gosta dessas coisas; ele é católico. E acontece com ele de vez em quando". Não sabia quem "incorporava" nele, mas era alguém que apareceu em sua casa, porque uma vizinha estava muito doente.

Então me ensinaram pra mim fazer - a única coisa que eu fiz, hein, porque eu nunca tinha feito nada - porque até aí manda fazer, eu não faço. Mas esse eu fiz. Que era pra mim ir numa primeira sexta-feira, apanhar um pouco de sal grosso e cruzar a casa dela, porque ela ia melhorar. Isso eu fiz, é pro bem, e eu tinha vontade de ver ela curada. Eu fiz, daí pra cá ela melhorou um pouco sim.

Quando perguntei por que achava então "ilusão" frequentar centro espírita, explicou que era "porque a gente não deve misturar religião. É por isso que eu digo. É ilusão por isso. Porque eu sou

católica, eu tenho que ficar só na Igreja Católica. Não vou misturar, ficar procurando seita, né".

A respeito da mesma vizinha doente, contou que os irmãos da mulher, protestantes, chegaram a dizer que ela continuava doente, "porque tá na Igreja Católica, porque se ela fosse pra nossa Igreja, ela ia ficar boa". Mas a cura pelo Espírito Santo, por eles praticada, não podia ser por "incorporação". Não acreditava que os protestantes pudessem "receber" o Espírito Santo, falar em línguas diferentes, porque estivessem com o Espírito Santo "incorporado" neles, porque o Espírito Santo não podia incorporar "num corpo igual ao nosso".

Sua mãe se libertou do espiritismo (ou da Umbanda?) através da comunhão. Desde a primeira vez que tomou a comunhão, "acabou com a roupa, que ela tinha roupa e tudo; ela recebia lá os flúidos dela. Mas agora, depois disso, ela tá firme. Ela já é do Apostolado, porque a comunhão, o Corpo de Cristo, libertou ela". Por outras pessoas do mesmo grupo de Legionárias, pude saber que sua mãe era analfabeta e já tinha sido mãe-de-santo.

D. Erondina era devota de N. Sra. de Fátima e admiradora de Santa Luzia, "que é protetora das vistas, que eu uso óculos, mas quase você não me encontra de óculos, mas porque eu tô sempre pedindo, eu num faço promessa, mas eu faço pedido". Fez promessa quando seus filhos eram pequenos. Depois, abandonou essa prática, por achar que promessa era "bobagem": "porque é um compromisso que a gente tem que ter e às vezes a gente não vai cumprir, então é melhor não fazer".

Dizia isso pensando nos seus onze filhos: "Quantos filhos você acha que eu tenho? Tenho onze. Seis mulheres e cinco homens. Um batalhão, né?". Fazia somente "pedido a Deus e a Nossa Senhora":

"Qualquer coisa que eu sinto, ou meus filhos, eu faço pedido a Deus. Se eu merecer, eu obtenho; se eu não merecer, não obtenho".

Para Deus não se faz promessa:

A pessoa acha que Deus já tá protegendo, não precisa fazer promessa. Isso a gente deve fazer, a gente tá sempre lembrando de Deus, porque só ele mesmo que pode nos proteger. Ele não esquece de ninguém, dos seus filhos. Por mais pecador que seja, ele tá sempre olhando.

Quando seu marido morreu, não foi contra Deus, porque "tudo é por desígnio de Deus". Cada um de nós já está com o seu destino traçado "por Deus mesmo": "Mas Deus num faz por ruindade. Porque desde que nós nascemos, ele sabe de tudo. Ele sabe o dia que a gente vai morrer, ele sabe de tudo isso. Nós não sabemos, mas ele sabe".

Todos os personagens, nas suas trajetórias confusas e dramáticas no campo religioso, mostram que a teoria da resposta à aflição não é suficiente para dar conta da vinculação mística dos indivíduos a "lugares" sagrados e/ou a grupos confessionais. A busca do "caminho certo", o apoio do grupo de fé, a extensão da rede de solidariedade explicam opções religiosas na medida em que permitem integrar biografia pessoal, personalidade, identidade religiosa e as condições da própria vida. A manipulação dos códigos religiosos e a referência amplificada de Deus como universal que abrange todas as religiões explica a permanência em várias delas, apesar da opção por uma.

Por outro lado, como procurarei discutir ao longo desta dissertação, no estudo do regime de forças e poderes dos seres sagrados que povoam e dominam o imaginário religioso, o exame da relação de fé dos fiéis ou adeptos confessionais com lugares que sejam considerados sagrados ou que possam ser sacralizados (ou não) passa a ser condição fundamental da compreensão e explicação da irrupção significativa de Deus no cotidiano desses personagens.

Isto, quer entenda-se esse locus no sentido social e geográfico das delimitações espaciais e/ou territoriais do sagrado, quer ele seja tomado no sentido metafórico e simbólico desse domínio ao nível das concepções imaginárias, mas sempre em razão dos vínculos místicos que se crê ali estabelecer com seres infernais, infra-humanos e/ou celestiais ( apud Brandão, C.R. 1985; 1989). A hipótese que assumo no decorrer deste trabalho, consiste em considerar tal emergência significativa da divindade como o contraponto dessa determinação social e simbólica do lugar místico e vinculatório do sagrado, ao permitir a relativização da pretensão de absolutização de cada código de crença.

### CAPÍTULO III

#### NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE QUEIMADOS

##### Introdução:

O cenário do trabalho de campo descrito no Capítulo anterior é aqui reassumido como quadro de referência de um desdobramento que é ao mesmo tempo espacial, cósmico e social da posição dos homens de Deus no Sagrado. É tomando primeiramente como matriz a sua orientação no espaço que o homem religioso representa sua condição de salvo ou de exilado em relação às forças do Sagrado (cf/ Ricoeur, P.1978), as quais ele crê serem capazes de controlar seu destino pessoal e social. Daí porque numa primeira abordagem dos modos como tais personagens representam, expressam e vivem uma forma particular de presença da divindade na existência cotidiana, estar implicada uma etnografia básica dos modos de inserção no espaço social urbano.

Na semiologia das formas do dizer recorrentes na fala dos personagens de Deus distinguem-se, primeiramente, demarcações horizontais de posição frente a um "dentro" e a um "fora", segundo as quais o primeiro identifica o que lhes parece ser o mais familiar: o bairro popular, o lugar de moradia, a vizinhança; enquanto o segundo, o menos familiar, o que está predominantemente fora deste círculo de relações interpessoais mais estreitas: o centro comercial e urbanizado do Distrito, onde está a estação de trens, ou ainda o centro de Nova Iguaçu. Dizia-me uma Legionária sobre a fundação da paróquia de S.Francisco no seu bairro:

Graças a Deus, formamos aqui [no Jardim Belmonte] essa igreja de São Francisco de Assis, que era lá fora só [no centro de Queimados], Nossa Senhora da Conceição. (D.Maria Augusta, católica legionária)

Mas existe ainda uma outra forma de dizer significando modos de inclusão/exclusão no espaço social urbano, cuja demarcação segue um eixo vertical de referência. Quando se trata da cidade do Rio de Janeiro, fala-se em "descer", e voltar para casa é "subir". Estas formas de demarcação de posições no espaço social urbano revelam o modo subalterno dos personagens de Deus expressarem formas diferenciadas de mobilização e participação nesse espaço medida pelo esforço e pela distância social. À medida em que para "descer todo santo ajuda", o empenho e disposição individual e as energias necessárias para ir para o "trabalho" não se reproduzem da mesma forma na hora de "voltar pra casa", em trens e ônibus superlotados. O eixo vertical dessa relação, ao demarcar as idas e vindas do "alto" para "baixo" e de "baixo" para "cima", é o eixo do "sacrifício e da coragem": tem menos a ver com o relevo geográfico do que com o distanciamento entre as classes sociais e o acesso infinitamente desigual aos recursos sociais disponíveis, de transporte, emprego e moradia.

Estas considerações iniciais têm o propósito de me ajudarem a explicitar os dois cortes analíticos seguidos neste capítulo: falo primeiramente desse eixo vertical de relação entre "alto" e "baixo" para pôr em evidência algumas das características da configuração e ocupação social do espaço urbano em Queimados, tomando como referência os processos históricos que estão subjacentes nas formas cristalizadas no espaço, procurando destacar três eventos: a chegada da Estrada de Ferro D. Pedro II (1858), a construção da

primeira capela de Nossa Senhora da Conceição (1868), é a multiplicação dos loteamentos populares a partir dos anos de 1950.<sup>1</sup>

A implantação das relações capitalistas no campo, com o novo ciclo da laranja, e a instauração do catolicismo "romanizado", demarcam relações de complementaridade em Queimados que irão assinalar simultaneamente o crescimento da importância econômica e religiosa do vilarejo, desde a sua fundação, para a antiga vila de Iguassu. Interessam-nos, à medida em que fornecem a moldura diacrônica que nos permite dar conta do segundo eixo de análise, o horizontal e sincrônico, que estabelece a relação dentro/fora, para que se possa explicar certas dimensões da diversidade das opções culturais em torno da vivência religiosa do sagrado, dentro e fora da Igreja Católica, abordadas a partir de algumas das formas sociais cristalizadas no espaço referidas àqueles processos, tais como as duas igrejas matrizes de N. Senhora da Conceição, "lá fora", no centro urbanizado, e o loteamento popular "Jardim Belmonte", "lá dentro", no limite oeste de Queimados.

Nesses espaços combinam-se diferentes modalidades de práticas e vivências religiosas católicas, que, apesar das inconsistências e contradições, podem ser referidas basicamente a dois modelos de práxis pastoral elaborados pela hierarquia eclesiástica da diocese e/ou de fora.

A coexistência desses modelos de práxis pastoral, longe de ser harmoniosa, aponta para além da diversidade de interesses especificamente religiosos que mobilizam diferentes categorias de sujeitos na sua relação com o sagrado, para incidir sobre a

---

(1) Sobre esta questão do processo de ocupação e urbanização de Nova Iguaçu ver Júlia A. Bernardes, Espaço e Movimentos Reivindicatórios: o Caso de Nova Iguaçu, Tese de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências - UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.

existência de um amálgama de experiência religiosa e de vivência de antagonismos políticos que encontram na religião, como enfatizam Zaluar (1983) e Brandão (1988), sua forma de pensamento e a linguagem de sua expressão, portanto vividos através da religião e como dimensão da experiência religiosa. Mas é possível estender a compreensão da complexidade do fenômeno, e levantar uma suspeita já há muito trabalhada por Geertz, segundo a qual nem todos os antagonismos políticos vividos e expressos através da religião são decorrentes de ou determinados por outras instâncias, como a economia, a secularização, a modernização ou o que o valha, mas são decursivos - sem excluir os outros aspectos, mas preservando a sua independência e autonomia da religião mesma, ou seja, das modalidades sociais impostas de "ser religioso" (cf.Brandão, C.R. 1988:15), enquanto entram em conflito com uma dada estrutura social (cf.Geertz, C. 1973:169).

O recorte analítico adotado neste capítulo é bastante particular e limitado, uma vez que procuro me restringir às práticas e representações dos dois grupos de Legionárias dirigidos por D. Dalva e D.Erondina, à medida em que as duas líderes e respectivas companheiras mantinham como referência ou pano de fundo comum tanto a paróquia central de N.Senhora da Conceição, como a paróquia de S.Francisco, no Jardim Belmonte.

## **I. Descer e subir: Os Caminhos da Cana, do Café, e da Laranja na Baixada**

### **I.1) A Cana e o Café: expansão colonial sem raízes**

O que representou a criação da estação de trem de Queimados, em 1858, no processo de "conquista do espaço" urbano de N.Iguaçu, de sua transformação como área de produção agrícola em cidade-dormitório?

Na segunda metade do século XIX, a empresa do açúcar na Baixada Fluminense estava em total decadência. As condições do mercado com o exterior haviam se deteriorado, e a monocultura havia levado ao esgotamento as terras das áreas cultiváveis. Mas é sobretudo devido ao alto custo de manutenção e reposição da mão-de-obra escrava que o plantio de cana é paulatinamente abandonado e substituído pela empresa do café. Enquanto os cafezais se estendiam pelas terras altas de Estrela, Adrianópolis, Tinguá, Jaceruba e Japeri, os vales e as elevações reduzidas ainda permaneciam alastrados de canaviais. Em condições contrastantes, a cafeicultura podia se expandir de uma forma acelerada e irregular, porém com custos monetários inferiores aos da empresa açucareira, pressionando o deslocamento do trabalho escravo desta empresa para a do café, ao oferecer uma possibilidade muito maior de acumulação de capital (cf. Furtado, C. 1964:134-138). Caminhando para o sul e em direção às regiões serranas até atingir as províncias de S. Paulo e Minas Gerais, a cafeicultura representou, no início de sua expansão no Rio de Janeiro e na Baixada, uma nova fase econômica, sem contudo implicar qualquer inovação quanto aos meios e às relações de produção.

Entretanto, o fiel da balança que força a mudança do produto procede de fora, do exterior: como das outras vezes, a classe senhorial passa a investir na produção dos cafezais seguindo as novas tendências do mercado externo, principalmente após a alta das cotações internacionais do café ocorridas durante os anos de 1850. No ano de 1874, as cifras fluminenses de exportação de café atingiam as 210 mil toneladas, enquanto as do açúcar foram de apenas 15 mil toneladas. (cf. Pereira, W. 1977:79)

Do alto para baixo, os caminhos do café eram os mesmos daqueles do período da mineração: graças às condições favoráveis de rios e estradas, podia-se fazer escoar por ali, principalmente pela Estrada do Comércio e pela Estrada Normal de Estrela, a produção

até o porto do Rio de Janeiro. As antigas vilas ribeirinhas da Baixada, como Estrela e Iguassu, com seus inúmeros armazéns e trapiches, convertem-se em importantes entrepostos para outras regiões e províncias produtoras e exportadoras (S.Paulo e Minas Gerais).

Todo esse sistema, no entanto, logo se torna muito dispendioso e ineficaz para o escoamento das grandes safras de café, chegando-se mesmo a perdas bastante significativas, de dezenas de milhares de sacas de 60 quilos, como a ocorrida em 1855, por falta de transporte necessário e adequado (Silva,S.1976:56). Por outro lado, os fazendeiros já não se dispunham a operar um sistema de transporte oneroso, pela necessidade de manutenção de tropas e camaradas, consumindo entre um terço e metade do preço de exportação da saca de café, além de não oferecer alternativas à transportação de passageiros nas suas viagens à Corte. (cf.Spindel,C.1980: 41)

Para atender ao desenvolvimento e expansão da economia cafeeira, responder enfim às exigências dos produtores exportadores, foi então necessária a construção das estradas de ferro. Os primeiros caminhos de ferro são lançados graças à sociedade do Barão de Mauá com capitais ingleses e grandes produtores brasileiros, para irem progressivamente em busca do café: depois da estrada Mauá (1854), o imperador D.Pedro II inaugura a segunda estrada de ferro do Rio de Janeiro, em 1858, chegando até Queimados, na sesmaria de Iguassu. No ano de 1861 é criado o ramal de Paracambi, e, nos dois anos seguintes, a estrada chega até Barra do Pirai e Entre Rios. Os caminhos de ferro se alastram buscando café por todo o vale do Paraíba, até estenderem-se ao Norte de São Paulo e Sudeste de Minas Gerais.

No caso das zonas mais produtivas, como era sói ocorrer com o café do vale do Paraíba, o preço do transporte pelo trem podia chegar a ser seis vezes mais barato que o da tropa de mulas,

permitindo um ganho muito mais elevado de lucro. Nos anos de 1860 a 68, as estradas de ferro Pedro II possibilitaram uma economia de mais de 10% do valor total das exportações brasileiras de café no mesmo período (Silva, S. 1976:57). Com isso, era evidente que todo o sistema viário tradicional acabasse totalmente desmobilizado, levando à decadência os portos de Estrela e Iguassu, forçando desse modo a desativação dos armazéns e trapiches e de toda infra-estrutura criada pelo entreposto para o comércio de exportação.

A implantação da ferrovia em função da empresa cafeeira representou, no entanto, muito mais do que a mera modernização das condições de transporte da produção. Além de permitir uma economia bastante significativa de mão-de-obra, segundo observou Spindel, esta inovação torna-se o marco "de uma grande mudança de processo na organização produtiva do café, na passagem do sistema mercantil-escravocrata para a organização capitalista da produção" (Spindel, C.R. 1979:42).

A substituição da mão-de-obra escrava pelo trabalho assalariado foi vista por S. Silva (1976) como o índice da expansão e do desenvolvimento da produção capitalista, das transformações nas relações de produção, no qual estão incluídos as ferrovias, a rede bancária, as casas de exportação e importação, e o implemento de máquinas no beneficiamento da produção.

Por esse motivo, a acumulação de capital no início da empresa cafeeira, servirá ao mesmo tempo a funções diversas, como capital agrário, industrial, bancário e comercial; só posteriormente, com o desenvolvimento do capitalismo, se apresentará a tendência de relativa autonomização de cada uma das funções, preenchidas então por capitais diferentes e por frações de classe específicas (cf. Silva, S. 1976:60). A rápida acumulação de capital baseada no

trabalho assalariado, leva S.Silva a reunir café e indústria como partes de um mesmo processo de acumulação de capital no Brasil:

(...) A partir do último quartel do século XIX, apesar da agricultura manter-se como a atividade dominante, as transformações das relações de produção determinam um novo período que, por suas características básicas, está muito mais ligado aos períodos posteriores, em particular à industrialização, do que aos períodos anteriores onde a acumulação se apoiava no trabalho escravo. (Silva, s.1976:81)

Esse processo de transformação das relações sociais de produção atinge a Baixada somente após o colapso completo do sistema produtivo anterior, estruturado no modelo colonial. A abolição oficial do tráfico de escravos e as epidemias de cólera-morbo (1855) e de febre amarela (1859-63) levam a empresa cafeeira das fazendas de Iguassu a uma total estagnação no final do século XIX. No ano de 1873, esta sesmaria contava com uma população escrava distribuída entre 3.645 homens e 3.319 mulheres. Dez anos depois, em 1883, esses números estavam reduzidos a 2.886 homens e 2.410 mulheres (Pereira, W. 1977:104).

O governo provincial, a seu turno, não mostrava nenhum interesse em resgatar a vida econômica do município. Abandonado à sua própria sorte, terá de esperar uma nova política agrícola até as primeiras décadas do século XX, quando se inicia um novo ciclo econômico com a citricultura.

A vila de Iguassu parece ter então adquirido importância apenas pela função intermediária de entreposto que desempenhou, para o escoamento da produção procedente de outras áreas produtoras. " À medida que mudavam os fluxos, desestruturavam-se as áreas abandonadas e adquiriam vida aqueles espaços atravessados pelas novas vias de circulação" (Bernardes, J. 1983:34).

É em função dessa lógica cheia de refluxos na nucleação do espaço, que o município muda de sede em 1891, abandonando a antiga

sede de Iguassu, para se transferir para a vila de Maxambomba, na serra de Madureira.

É importante observar ainda que a nucleação do povoado de Queimados, desde a criação da estação, dá-se como acontecimento demográfico em condições muito distintas das dos demais vilarejos e entrepostos, ainda condicionados ao sistema de produção e transporte do sistema colonial. Queimados nasce no bojo de um processo de transformação da economia, gerado e posto em marcha pela cafeicultura desenvolvida e, como tal, é um marco dessa mesma expansão, que implica a transferência cada vez maior de mão-de-obra livre, vinda principalmente do interior do estado do Rio, de Minas Gerais e do Nordeste, atraída pelas chances de maiores salários e facilidade do transporte pela via férrea. Processo que só ganhará visibilidade no município de N. Iguaçu com o advento do novo ciclo econômico da citricultura.

## **I.2) Aos vencedores, as laranjas:**

O aparecimento e expansão da empresa citricultora em Nova Iguaçu ocorre no âmago do processo de industrialização que se estende no país de 1880 a 1930, tornando-se um pólo

primário-exportador local capaz de concentrar as condições favoráveis à expansão do capital industrial, tais como a capacidade empresarial, a formação do comércio especializado para atender o mercado externo e interno através das casas de exportação e importação, serviços da rede bancária, desenvolvimento das vias de transporte, considerável contingente de mão-de-obra, e investimento de capital estrangeiro, quer através dos bancos, quer através do financiamento direto da produção.<sup>2</sup>

Uma série de fatores agindo conjugadamente, propiciaram o reerguimento econômico da Baixada durante a década de 1920, permitindo o crescimento da empresa citricultora.

Buscava-se um novo produto que se adaptasse favoravelmente às condições do clima quente, ao relevo topográfico atenuado, ao solo de baixa umidade, mas que também tornasse viável o reaproveitamento dos recursos produtivos disponíveis e subutilizados. A laranja e

---

(2) . A coincidência entre o último pólo primário-exportador e o pólo industrial, como ocorreu principalmente em S.Paulo durante o *boom* da empresa cafeicultora, se explica pelo modelo de industrialização adotado, de substituição de importações. Além das condições favoráveis aclma mencionadas, o capital excedente do pólo primário-exportador cria um mercado interno de bens de consumo importados, cuja demanda é capaz de se manter constante, mesmo quando não se torna mais possível a sua importação. Associada a outros fatores de infra-estrutura a cargo do Estado, a existência de capital e mercado criam as condições necessárias e suficientes para que a indústria nacional se desenvolva em função da produção daqueles bens antes importados, segundo uma tecnologia desenvolvida fora do país, gerando um modelo econômico de desenvolvimento periférico e dependente (cf. Abreu, A. 1974). Sobre a questão da dependência e suas implicações teóricas, ver F. Henrique Cardoso, "Notas sobre o estado atual dos estudos sobre dependência, In América Latina: Ensaio de interpretação econômica, coord. J. Serra, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976, pp. 364-393; Idem, "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência?", Estudos 1, CEBRAP, S.Paulo, 1979.

a tangerina além de preencherem estes requisitos, eram produtos de ampla aceitação no mercado internacional.

A natureza da cultura da laranja impunha certos cuidados com o controle da umidade do solo, exigindo para isso amparo oficial na execução de grandes obras de saneamento, condição básica para o amplo aproveitamento das terras baldias e desvalorizadas, e o reinvestimento nas terras abandonadas das antigas fazendas de engenho e dos cafezais. Os governos estadual e federal atuam na construção de infra-estruturas, enquanto o capital privado financia o cultivo dos laranjais para exportação, investindo amplamente na comercialização de grandes áreas transformadas em chácaras de laranjas, bem como na construção de depósitos para a embalagem da produção. Outro fator importante foi a política de imigração de trabalhadores, principalmente portugueses, empregados como meeiros pelos citricultores. (Pereira, W. 1977; Bernardes, J. 1983).<sup>3</sup>

A burguesia emergente da citricultura decidiu inovar no emprego de equipamentos modernos nas oficinas de preparo e embalagem das laranjas, e na utilização de mão-de-obra assalariada associada ao sistema de meação, para contornar os altos custos de investimento de capital nas terras improdutivas.

Em um relatório apresentado a Ari Pereiras, interventor federal, em 1931, o prefeito de N. Iguazu, Arruda Negreiros, explica a rápida extensão das áreas produtivas:

---

(3) . Desde o início de sua expansão, a empresa da laranja pôde contar com o apoio do presidente do Estado do Rio, Nilo Peçanha, primeiramente através da obtenção da redução dos custos do frete junto às companhias marítimas. Mais tarde, a partir de 1909, já como presidente da República, Nilo Peçanha empreende uma política de isenção aduaneira recíproca com a Argentina, para a exportação-importação de frutos, além de desenvolver um programa amplo de recuperação das áreas impróprias para a lavragem na Baixada, através da drenagem de pântanos e alagadiços, plantação de eucaliptos, abertura de canais, e da alteração do curso dos rios (cf. Pereira, W. 1977:115).

A cultura de laranjais iniciou-se nos arredores da cidade de Nova Iguaçu, estendeu-se (sic) depois pelas encostas da serra de Madureira desde Mesquita até Cabuçu, Ipiranga e Marapicu, e hoje distende-se pela grande planície até as proximidades da serra do Tinguá. Com exceção dos terrenos baixos alagadiços situados nas margens dos rios Iguaçu, Sarapuí e Estrela, todos os demais do Município prestam-se admiravelmente para a Citricultura. É notável o incremento que tomou a cultura com a construção e reconstrução de estradas de rodagem que facilitaram o transporte para as zonas mais longínquas do Município. (Peixoto, R.A.s/d:216)

A combinação de todos estes fatores promoveu o sucesso da citricultura até os anos de 1940, fazendo com que a população de N.Iguaçu alcançasse um aumento vertiginoso, principalmente na área rural, num curto período de duas décadas.<sup>4</sup>

O povoado de Queimados também se expande com a prosperidade dos laranjais, favorecida pelo rápido escoamento da produção via estrada de ferro. Torna-se o distrito um centro importante de circulação, cultivo e embalagem do produto: 7, dos 104 grandes produtores, estavam sediados em Queimados, onde existiam no ano de 1930, cerca de 950 alqueires de terra dedicados à esta empresa. Em todo o município, no ano de 1926, havia 28.157 alqueires de laranja (Peixoto, R. A. s/d:232). Em 1927, a produção de N.Iguaçu atinge o volume de 46 milhões de frutos exportados para o Rio da Prata e 10 milhões para a Europa. (Pereira, W. 1976:125)

Nos anos de 1930, são inauguradas mais 14 novas estradas, cobrindo uma extensão de 90 km na integração dos centros agrícolas regionais com a sede do município. Em junho de 1937, o transporte pela via férrea passa a ter tração elétrica. Os melhoramentos viários, as obras de saneamento, e o sucesso da empresa citricultora, promovem o desenvolvimento da indústria secundária da laranja, principalmente a da produção de caixas de pinho,

---

(4) . Conforme apontou Júlia A. Bernardes, a população de Nova Iguaçu na época áurea da citricultura passou dos 33.396 habitantes em 1920, para 105.809 habitantes, em 1940. (Bernardes, J. 1983:32)

exportadas para outros estados, e a fundação das cooperativas e sindicatos agrícolas. Porém toda essa prosperidade torna-se perecível como o produto no qual se sustentava.

Doenças como a melanose e a praga da "mosca do Mediterrâneo", agravadas pelo desinteresse do governo federal de levar a cabo novas medidas de saneamento, levaram ao declínio este ciclo econômico na época da Segunda Guerra, quando são reduzidas drasticamente as exportações, conduzindo desta forma à depressão toda a produção agrícola do município.

### **I.3) Loteamentos populares e a chegada dos migrantes:**

Apesar de ter sido uma empresa bem sucedida durante quatro décadas, e de ter sido uma empresa modernizada nos meios e nas relações de produção, a citricultura também não serviu para cristalizar no espaço os interesses da classe produtora, não configurando nenhuma resistência ao novo processo que ocorrerá a seguir. Segundo Bernardes:

Esse processo, que não se explica ao nível desse município mas por um movimento muito maior, será a nova forma de reprodução social do trabalho, necessitando de um novo tipo de espaço de reprodução da força de trabalho (...), tendo no loteamento periférico uma de suas distinções. (Bernardes, J. 1983:34)

A expansão do capitalismo industrial, a partir dos anos 50, gera novas formas de acumulação e reprodução ampliada do capital, através de investimentos maciços no setor imobiliário nos grandes centros urbanos como S. Paulo e Rio de Janeiro, que concentravam, por sua vez, o crescimento da produção industrial do país. Essas duas formas de expansão e reprodução do capital vão dominar o crescimento econômico e o processo de ocupação do espaço urbano, de forma que os benefícios da urbanização passam a ser incorporados ao processo de especulação imobiliária na forma de crescimento

urbano acelerado, desordenado e socialmente hierarquizado, estimulando a formação dos grandes cinturões de pobreza nas capitais, ou a inchação populacional das cidades-dormitórios, como irá ocorrer com N.Iguaçu a partir de 1950.

A multiplicação vertiginosa dos loteamentos populares em Nova Iguaçu representou, desse modo, a nova realidade da expansão demográfica e da exploração imobiliária que ocorriam no centro metropolitano do Rio de Janeiro naquela década, expulsando para as áreas periféricas desprovidas de infra-estrutura e de serviços sociais básicos, as forças trabalhadoras de baixa renda. A ocupação acelerada de novas áreas desmembradas dos antigos laranjais, ou pelo loteamento de áreas vizinhas à cidade, tinham como consequência a necessidade do investimento forçado na auto-construção ou no mutirão, como modalidades de auto-reprodução da força de trabalho.<sup>5</sup>

Neste contexto pós-retaliação das chácaras de laranjas, surgiram os bairros populares da região que percorri durante o trabalho de campo, tendo como eixo espacial de referência a Estrada dos Caramujos. Segundo "Vó Zunga", moradora nascida no local, nas proximidades da Estrada, e que conheceu muito bem a vida da região antes e depois da chegada dos laranjeiros:

Depois que compraram terreno pra produzir saca de laranja, só dava laranja. Agora lotearam tudo, pra fazer terreno pra vender casa. Aí foi que começou a encher de gente assim. Nós trabalhava

---

(5) Segundo J.A.Bernardes, existiam em N.Iguaçu até 1939 apenas dez loteamentos, "alcançando o fenômeno seu ponto máximo na década de 50, quando 874 loteamentos foram aprovados. Tal fato é correlato ao vertiginoso crescimento demográfico de Nova Iguaçu, no bojo do processo de metropolização do Rio de Janeiro, apresentando entre 1950/1970 um crescimento populacional total da ordem de 399,2% e urbano em torno de 831,2%." (Bernardes, J.A. 1983:46-47).

nas chácara. Capinava em duas chácara pra ganhar 400 réis. Meu marido num gostava que eu fosse sozinha pra capinar. Minha avó, minha mãe, minha tia, minhas prima tudo capinava. Nós trabaiava em mutirão, cortava guaxúma no mato, pra fazer esteira. ("Vó Zunga", ex-meeira e ex-lavradora).

O período mais intenso do crescimento populacional de Nova Iguaçu se deu entre os anos de 1960 e 1970, quando o município atinge o índice de maior taxa anual de crescimento geométrico de toda a Região Metropolitana do Rio de Janeiro, com seus 7,30% contra 2,55% do Rio. Durante a década de 1960, porções consideráveis de terras são loteadas no município iguaçuano, totalizando 372 loteamentos aprovados (1960-1969) e 88 reloteamentos (Bernardes, J. 1983:58).

Ainda que sejam diminutos para que pudessem ter algum valor de amostragem, os dados que disponho do trabalho de campo confirmam, no entanto, esse período como sendo o de mais intensa migração ocorrida nas áreas pesquisadas, sem que a criação de infra-estruturas e saneamento acompanhasse o ritmo dessa expansão demográfica, enquanto se aguçava o processo de formação de favelas.<sup>6</sup>

Do micro-universo de sessenta e três pessoas entrevistadas, das quais quarenta e nove eram migrantes, apenas duas pessoas afirmaram ter chegado no município durante os anos de 1940 (3,17%); oito pessoas migraram para lá durante os anos de 1950 (12,70%),

---

(6) . Na sua maioria, os migrantes vindos principalmente da área rural, têm representado mão-de-obra pouco especializada, que para garantir sua reprodução, têm de se submeter aos baixos salários, às longas jornadas e às duras condições de trabalho pesado na construção civil ou na Indústria, ao transporte de massa extenuante e à baixa qualidade das moradias improvisadas e sem recursos. Como definiu o Diagnóstico Sócio-Econômico-Educacional do município, em 1977, migrante em N. Iguaçu "constitui por definição, na quase totalidade dos casos, população de baixa renda" (Diagnóstico, 1977:27).

enquanto que vinte e quatro (38,10%), a maioria, chegaram durante os anos de 1960. Nas décadas seguintes: onze (17,46%) nos anos de 1970, e duas (3,17%) nos anos de 1980.

O que todos esses migrantes possuem em comum, além da expectativa de uma vida melhor na cidade, é o fato de serem na quase totalidade dos casos, procedentes do interior rural, onde viveram formas diferenciadas de expropriação dos meios de produção de que dispunham, as frações de terras dedicadas à pequena lavoura ou à criação de gado, pelas relações capitalistas de produção que também invadem o campo, absorvendo as pequenas propriedades e transformando o lavrador expulso da terra, em mão-de-obra barata na cidade.<sup>8</sup>

Como procurei mostrar no capítulo anterior, através de uma visão panorâmica que integrasse cenário, personagens, e dimensões de suas biografias, a chegada do migrante - falo dos que conheci - seguiu quase sempre um processo comum de deslocamento nem sempre desprovido de qualquer estrutura de apoio. Quando se trata de mulheres - a maioria dos personagens - a migração se faz através do trabalho como empregada doméstica: a moça deixa a casa dos pais no interior do Nordeste, para morar e trabalhar em casas de família de classe média na capital. A família se muda para o Rio de Janeiro, geralmente indo morar na Zona Norte ou Oeste da cidade, para, posteriormente, adquirir um apartamento na Zona Sul. Nesse processo de deslocamento e de afirmação de status, a moça acompanhará a família até se casar, quando é forçada a arranjar seu próprio teto, mudando-se para uma favela.

---

(8) Ver E. Durhan, A Caminho da Cidade, Editora Perspectiva, S. Paulo, 1973.

A chegada dos filhos, a não-adaptação ao estilo de vida das favelas, forçam a mudança para a Baixada Fluminense, em busca de moradia mais barata e acessível; como também aí se reproduz o mesmo sistema de exploração e especulação imobiliária, onde as áreas urbanizadas e servidas de saneamento são ocupadas por frações da classe média e alta, os trabalhadores de baixa renda são forçados a novos afastamentos para áreas mais remotas, periféricas, e carentes de recursos, sendo obrigados a encarar os loteamentos populares ou novamente as favelas.

Em outros casos, a família toda se muda para a Baixada, após a migração dos filhos e irmãos mais velhos. Cabe a eles abrir os caminhos para os demais, lutando para conseguir emprego que proporcione o mínimo de renda que garanta não só a reprodução da força de trabalho, mas que torne possível a compra de um lote e a construção do primeiro barraco de alvenaria, até sua reforma e transformação na tão esperada casa própria, o que pode levar muitos anos ou até mesmo nunca ser concluído.

## **II. Entrar e Sair: A construção da capela, as Legionárias de Maria e os Grupos de "Círculos Bíblicos"**

### **II.1) A construção da Capela de N.Senhora da Conceição de Queimados:**

Desde o início, a estação de Queimados passou a polarizar a formação de um povoado na sesmaria de Iguassu, mantida por uma aristocracia que empregava trabalhadores meeiros e um grande número de escravos em suas propriedades. Graças à prosperidade de suas fazendas de açúcar e café, podia esta sesmaria usufruir de uma certa projeção no governo do Império - como foi o Marquês de Itanhaém.

A sede da antiga freguesia de N.Senhora da Conceição de Marapicu estava situada na estrada de Madureira, naquela sesmaria, e fora erguida nas terras doadas pelo capitão-mor Manuel Pereira Ramos e

sua esposa Helena de Andrade Souto Maior, ambos patrocinadores da construção (1752) e reconstrução do templo (1759). Com a promoção do antigo curato à freguesia, por alvará de 04 de fevereiro de 1759, o governo da província do Rio de Janeiro intervém na conservação da igreja através de subvenções oficiais emitidas por decretos.

O regime do Padroado permitia aos governos das províncias agirem como administradores eclesiásticos, provendo a construção e reformas de inúmeras capelas e igrejas pelas terras das sesmarias. No seu Relatório de 1870, o presidente da província do Rio de Janeiro, Teixeira de Macedo, dava conta do total de 172:900\$690 destinados àquele sagrado fim, graças à renda "advinda do produto de 4 loterias anuais". Reportando-se à difícil realidade da província com as suas cento e dezenove freguesias e um curato, insistia o presidente Macedo: "A todas as Assembléias, a todas as administrações que se têm succedido, têm merecido o maior cuidado a construção, o reparo e a decoração dos templos".

Por esta forma, os moradores do vilarejo de Queimados ao mesmo tempo que se mobilizavam para erguer sua própria igreja de Nossa Senhora da Conceição, podiam contar com a liberação de verba do governo provincial para a construção da capela, por decreto de número 1440, de 31 de dezembro de 1868:

O Conselheiro Benvenuto Augusto de Magalhães Taques, Presidente da província do Rio de Janeiro: Faço saber a todos os seus habitantes, que a Assembléia Legislativa Provincial decretou, e eu sancionei a resolução seguinte:

Artigo Único - Da verba consignada na lei de orçamento provincial do corrente exercício, o Presidente da Província deduzirá 4:000\$000 que entregará á comissão encarregada das obras da cappella de Nossa Senhora da Conceição de Queimados, que se está edificando a expensas dos fiéis na freguezia de Nossa Senhora da Conceição de Marapicú, no município de Iguassú, afim de ser essa quantia empregada nas mesmas obras; revogadas as disposições contrárias (...). (Coleção de Leis, Decretos, Regulamentos da Província do Rio de Janeiro, 1868:124, grifos meus)

As obras, entretanto, seguiram em ritmo lento até 1878, ano que, segundo a tradição oral dominante entre moradores mais antigos

do distrito, seria de fato o do início das obras de construção da igreja. Ocorre que em 1883 a igreja ainda não estava terminada, mas já necessitava de consertos. Em setembro daquele ano, o governo da província, através da "Directoria de Obras Públicas", assina contrato para trabalhos de "reparo e conclusão da igreja de Queimados" com o engenheiro Alfredo Coelho da Rocha, cujo término se deu em março de 1885, mediante pagamento da quarta e última prestação correspondente aos serviços contratados, no valor de \$ 458 mil réis.

O processo de edificação do santuário de Nossa Senhora da Conceição de Queimados, abonado e testemunhado por decreto provincial, demarca uma prática leiga de controle e produção do sagrado fundamentada na relação devocional e protetora com os santos, cujo significado reproduzido na história oral local na forma de mito dá conta de uma dimensão da vida coletiva dos homens essencialmente construída em função das relações de reciprocidade entre meeiros e agregados entre si, e entre proprietários e meeiros.

De uma família de meeiros, trabalhadores nas fazendas de laranja, "Vó Zunga" conta a tradição corrente sobre a "santa":

O que me lembro, mas não acredito, é que a santa estava na fazenda, e não sei se o pessoal fez a capela, ele (o fazendeiro) deu a santa. Mas ela ia e voltava, a santa. Não parava na igreja. Minha avó contava que a gente via os pézinho da santa na areia. O pessoal contava que se via os passinho da santa. Diz que ela fugia pra fazenda, mas eu não acredito não,

Não é difícil presumir aqui o quadro de agentes populares do sagrado encarregados de manter e animar a vida religiosa do povoado, tendo como base o pequeno santuário, tal como era sói ocorrer nas práticas do catolicismo rural no Brasil: em Queimados, como em Monte-Mor, são eles os "rezadores" populares, os "puxadores de terço", as beatas de "igreja sem padre", os "encarregados de capela" e os "curandeiros", de que nos fala Brandão (1985:92-93). O exercício desse domínio popular do sagrado sobre o santuário e as

práticas religiosas devocionais e populares vingarão em Queimados até o início da década de 1910, quando as relações sociais no povoado se alteram progressivamente em função da implantação efetiva das relações capitalistas de produção com o advento da citricultura.

Da parte da hierarquia da Igreja, um processo paralelo e complementar ao primeiro ocorre na forma de uma desapropriação constante dos meios de produção simbólicos empregados pelos agentes populares<sup>8</sup>: de suas confrarias e irmandades, de suas festas e rituais coletivos. através da constante substituição dos sistemas de prática religiosa devocional e protetora, pelos sistemas de prática sacerdotal e sacramental.

A lógica desse processo consistiu em concentrar cada vez mais o controle dos espaços organizacionais do catolicismo popular tradicional - as capelas e os santuários - em mãos dos clérigos,

---

(8) A "romanização" do catolicismo brasileiro e a instauração das relações capitalistas no campo, que passam a substituir o antigo regime senhorial, são, na verdade, dois processos complementares. Conforme demonstrou P. Ribeiro de Oliveira (1980;1985), as mudanças ocorridas no aparelho religioso da Igreja Católica no último quartel do século XIX significaram uma reação e um reordenamento da hierarquia no sentido de fazer frente à separação entre Igreja e Estado, com o fim do regime do Padroado, numa sociedade em que a burguesia agrária emergente se empenhava em incorporar a massa de camponeses a um novo modo de produção pautado não mais pela dominação pessoal, mas por um contrato de compra e venda da força de trabalho. Nesse sentido, ambos os processos têm como consequência a desarticulação e destituição de legitimidade do sistema de práticas e representações do catolicismo popular tradicional.

implicando no respectivo embotamento das práticas devocionais populares pela repressão e/ou cooptação, e a afirmação cada vez mais explicitada de um direito de exclusividade dos agentes clericais de serem os únicos produtores legítimos dos bens simbólicos de salvação. Essa lógica da exclusividade baseiava-se no controle absoluto dos meios de produção desses bens, a saber: a Palavra e os Sacramentos.<sup>9</sup>

A intensificação das atividades clericais em Queimados, segundo esse modelo de catolicismo, ocorre quando o vigário de Austin passa a incrementar as visitas ao povoado e a assumir pessoalmente o controle do templo e das práticas religiosas dos fiéis.

Em 1918, o Apostolado da Oração introduzido pelo padre está plenamente incorporado na vida religiosa do povoado, tornando-se a instituição de leigos mais forte e atuante na região, um verdadeiro braço estendido do vigário na preparação e fomentação da vida sacramental dos fiéis. Segundo o depoimento de uma antiga moradora, nascida e criada no distrito, no ano de 1926 foi feita com grande galardia a "coroação de Nossa Senhora", e em 1928 o padre preparou e celebrou pela primeira vez em Queimados, a Primeira Comunhão das crianças, sempre contando com a ajuda de homens e mulheres do Apostolado.

---

(9)

. Entretanto, como mostro a seguir, demarcando um processo distinto do que ocorreu em Monte-Mor analisado por Brandão (1985), em que a submissão do templo ao controle eclesástico implica a demolição do antigo e construção do novo, a desapropriação promovida pelo clero não consegue ir plenamente a termo em Queimados, graças à oposição dos moradores, que resistem ao simples boato de derribamento da antiga matriz. O próprio padre me afirmou em entrevista não-gravada, que "se pensar em demolir a Igreja, o povo me mata". Os conflitos latentes ao processo de desapropriação clerical ganham a luz de diversos modos, até o tombamento provisório da velha matriz em 1989, por decreto assinado pelo então governador Moreira Franco a partir do dossiê apresentado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Artístico e Cultural, INEPAC.

Tudo parece indicar que a maior presença de membros do clero no povoado decorre não apenas do crescimento da população e do aumento esperado da demanda popular pelos bens de salvação oferecidos pela mediação dos ministros consagrados - demanda de certa forma, por eles mesmos inculcada - mas sugere o fortalecimento dos novos vínculos de classe que aos poucos vão se estabelecendo entre clérigos e membros da elite da nova burguesia agrária local, bem sucedida pela oferta de trabalho que promovia, e pelos novos patamares de produção a que elevava o distrito, aumentando sua importância entre os setores agrícolas exportadores mais ricos do país. Desse modo, o centro religioso administrativo da vida dos católicos, antes fixado em Austin, desloca-se aos poucos para o bem sucedido povoado.

Um exemplo que ajuda a explicitar essa nova relação de compromissos entre o clero local e os representantes da burguesia agrária de Queimados, pode ser tirado do próprio deslocamento do sujeitos sociais responsáveis pela manutenção dos templos. Como já foi mencionado, através do regime do Padroado era o governo provincial oficialmente responsável pela construção e conservação dos templos católicos, que se deterioravam com a mesma rapidez com que se multiplicavam. Com a separação oficial entre Igreja e Estado, a antiga obrigação de financiar as obras das igrejas será aos poucos transferida para os representantes da burguesia agrária local, como expressão dos novos vínculos e compromissos assumidos, até ser reassumida como patrimônio histórico estadual através de decreto de tombamento, de forma a oficializar o confronto do direito de propriedade entre os moradores e os representantes da hierarquia católica.

Está muito vivo na memória dos moradores mais antigos, e, por isso mesmo, registrado num pequeno histórico feito pelo pároco em exercício na época da pesquisa de campo, que o patrono salvador da

antiga capela carcomida pelo tempo, fora um certo "Weinchenk", ou mais exatamente, Guilherme Van Schenk, um dos grandes produtores de laranjas de Nova Iguaçu, na época da reforma proprietário da Companhia Agrícola de Queimados.

O empreendimento de reconstrução da capela fora no entanto precedido por uma sucessão de desabamentos e reformas mal-sucedidas. O desabamento do altar, em 1934, ocorreu durante a cerimônia da "coroação de Nossa Senhora", gerando enorme pânico entre as crianças e os fiéis participantes. "Um aviso de Nossa Senhora", rezou a tradição popular, para que a sua igreja fosse totalmente reformada. Mas apenas o velho altar foi substituído por outro, feito de alvenaria. Em 1945, foi a vez de parte do teto e de uma das paredes desabarem, forçando a alteração da estrutura do telhado.

Empregados da Companhia Agrícola foram cedidos por Van Schenk apenas em 1949, para a restauração completa da igreja. O telhado e a fachada foram refeitos. O frontão triangular, de estilo néo-clássico, foi abandonado, e a nova fachada construída com uma pequena torre central mais alta, na qual foi embutido um oratório. A torre do campanário entre a fachada principal e o telhado representou um acréscimo. As escadas para o coro foram refeitas; as portas e janelas, substituídas.

Mas o fato mais significativo para a população local, desde o tempo da restauração concluída em 1953, foram as obras entalhadas em cedro por Seu Abílio, renomado artesão do distrito. Artista da madeira, Seu Abílio esculpiu os dois altares laterais e o central com motivos florais, pinhais e colunas, procurando reproduzir as

peças da antiga igreja de N.S.da Conceição de Marapicu, do século XVIII, localizada na serra de Madureira.<sup>11</sup>

Ano do início das obras de reforma da igreja de Queimados, 1949 foi também marco de reavivamento espiritual dos fiéis. O vigário cria no distrito mais duas instituições religiosas para leigos, nos moldes do "catolicismo reformado", voltadas para a prática da piedade individual e a freqüência aos sacramentos: a Pia União das Filhas de Maria, em maio, e a Congregação Mariana, em outubro.

## II.2). A Criação da Paróquia de N.Senhora da Conceição

O controle clerical sobre a igreja de Nossa Senhora da Conceição se institucionaliza definitivamente com a criação da primeira paróquia de Queimados, em dezembro de 1952. Entretanto, esse novo domínio se mostra plenamente efetivo somente do ponto de vista administrativo, sem representar o pleno e efetivo direito sobre a propriedade do templo. Ou seja, o processo de desapropriação e de deslegitimação do templo das mãos e das práticas dos sujeitos e agentes populares do sagrado se dá de forma eclesiástica e burocrática, sem conseguir, no entanto, eliminar da memória coletiva o sentido de co-propriedade, em função dos princípios e valores subsistentes de um catolicismo popular tradicional,

---

(11) . Dados recolhidos a partir do Dossiê da Capela de Nossa Senhora da Conceição de Queimados, N.Iguaçu, elaborado pelo INEPAC, em 1989.

sustentado no sistema de reciprocidade entre os santos e os homens simbolizado visivelmente pela morada da Senhora da Conceição.

É significativo que as forças de resistência populares permanecessem mais ou menos latentes até o momento em que se evidenciasse uma ameaça iminente de desapropriação total, vinte e cinco anos depois da criação da paróquia, na ocasião da chegada do novo pároco. Nesse momento, espalha-se a notícia pelo distrito que a velha matriz seria demolida por ordem do padre, para dar lugar a um pátio de estacionamento, com a finalidade de gerar fundos para a construção de uma igreja nova e maior.<sup>11</sup>

As pressões dos moradores contra a demolição da "Igreja da Praça" chegam a ser tão pungentes, que forçam o bispo D. Adriano a desmentir publicamente a existência de qualquer projeto de demolição da antiga igreja, ao mesmo tempo que o leva a anunciar a aquisição de um terreno em frente ao cemitério, onde funcionava uma fábrica de manilhas. Num boletim semanal da paróquia, distribuído em maio de 1988, os padres missionários fazem um pequeno histórico desse processo de construção da nova igreja Matriz:

**Missionários Espiritanos**

**O que fizeram em Queimados?**

Devido ao trabalho apostólico do Pe. Marques a paróquia desenvolveu-se de uma maneira prodigiosa, de modo que depois de 25 anos a Igreja da Praça (Velha Matriz) tornou-se pequena e sem estruturas e ambiente para que se fizesse uma pastoral adequada. Diante desta situação, os missionários do Espírito Santo conseguiram que a 6/12/79 o Sr. Bispo comprasse o terreno frente ao Cemitério (fábrica de manilhas) e logo começaram as campanhas contínuas, para que uma Nova Matriz com casa paroquial e um grande Centro Social fossem levantados. E assim a 27/06/82 foi lançada a PRIMEIRA PEDRA com toda a comunidade católica reunida. O

---

(11) Desde que foi fundada em dezembro de 1952, a paróquia esteve em mãos de três padres, um diocesano (1953-1977), e dois missionários espiritanos (1977-78, e de 1978 em diante). A área correspondente à paróquia recorta os bairros de S. Cristóvão, S. Roque e parte do Vale D'Arlosa, em fronteira com a paróquia vizinha de S. Francisco, também dirigida por um missionário espiritano. Em depoimento não gravado, o padre de N.S. da Conceição assegurou jamais ter cogitado demolir a velha matriz, mas admitiu ter feito levantamento assessorado por engenheiro, para estudar a possibilidade de perpetrar obras de ampliação naquela igreja, o que foi considerado um projeto caro e muito arriscado.

ESFRITO SANTO E O IMACULADO CORAÇÃO DE MARIA estavam nessa. Como por milagre tudo está funcionando; e hoje, festa de Pentecostes ou do Espírito Santo, podemos contar esta obra, que é sua.

Os Bairros da paróquia (...) também não tinham condições de crescimento, e por isso os missionários do Espírito Santo conseguiram do Sr. Bispo terrenos e ajudas do projetão e assim estes bairros têm hoje invejáveis Centros Sociais. (Grifado no original)

Imponente e majestosa, a nova matriz erguida defronte do cemitério está espacial e simbolicamente deslocada de sua posição enquanto igreja que exerce a jurisdição sobre as demais igrejas e capelas. parte qualquer explicação de âmbito meramente utilitário como o custo mais elevado ou a falta de disponibilidade de terrenos mais centrais esse deslocamento representa o confronto de modalidades diferenciadas de práticas e representações do catolicismo cristalizadas no espaço, e, por isso mesmo, arraigadas na alma e no coração da memória coletiva da população local.

Mas o significado que a conservação da antiga morada da santa Senhora da Conceição adquire, parece ser, no entanto, menos o de uma forma de sobrevivência no sentido empregado por Bourdieu (1973:45), enquanto resistência leiga à expropriação dos instrumentos de produção religiosa, do que uma forma de vivência religiosa específica, tal como é assumida no presente, recortando no interior do aparelho religioso da Igreja, relações não tão harmoniosas, muitas vezes até conflitantes, decorrentes de duas formas diversificadas de práxis pastoral, ambas "oficiais" e legitimamente adotadas na diocese, a partir das quais os fiéis redefinem suas posições frente ao poder sacerdotal e sua própria autonomia, como produtores e consumidores de bens sagrados. (cf. Bourdieu, M. 1973:45; Melo e Souza, L. 1988:98)

À medida que a sociedade brasileira se complexifica, devido principalmente às transformações sociais inerentes à passagem de um sistema colonial agrário-exportador para um sistema industrial, o aparelho religioso da Igreja também se modifica para adequar-se às novas realidades sociais emergentes através de novas modalidades

criadas de vivência religiosa, sem que as anteriores pudessem ser totalmente suprimidas. Assim, se nas práticas e representações do catolicismo popular tradicional estudado por Zaluar, a relação dos homens e das mulheres de Deus com os santos e os seus templos, através das festas, das promessas e dos milagres, configuravam uma visão totalizante da vida social das "comunidades", através da qual representavam-se os padrões ideais de relacionamento entre os diferentes segmentos de classe e as diferenças de status, entre os "que controlavam os recursos e seus dependentes" (Zaluar, A. 1983:74), no catolicismo romanizado estas práticas e representações passam a ser esvaziadas de seu significado tradicional, para serem enquadradas pelos agentes clericais segundo o modelo urbano de organização da vida religiosa em função das atividades centralizadas na paróquia, com ênfase na salvação individual.

Fosse o enfoque seguido apenas o histórico, seria tentado a ver na permanência da velha matriz, apenas uma forma cristalizada de sobrevivência daquele catolicismo popular tradicional, em confronto com a nova modalidade romanizada, que também estaria representada de forma cristalizada na nova matriz. Porém a realidade se mostra muito mais matizada e complexa, quando analisada do ponto de vista sincrônico das práticas e representações que passam a estar referidas a esses espaços.

Tanto a igreja velha quanto a nova representam alguma forma de confronto entre a tradição e aquilo que é novo e emergente, entre continuidade e ruptura, que prefiro tratá-las aqui em função de uma outra oposição que considero mais fundamental. Antes de ser o rural oposto ao urbano, o tradicional oposto ao moderno, o coletivo oposto ao individual, o que parece ocorrer como antagonismo mais fundamental é o que se dá na forma de contrariedade existente entre a tradição oral e a escrita, conforme abordada por J. Gody (1977) e W. Washabaugh (1980), como condição de formação da identidade

social enquanto estruturas cognitivas e formas de consciência de si construídas pelo grupo, polarizadas pelos dois tipos de fala, a mimesis e a escrita (Washabaugh, W. 1980), conforme já vimos no Capítulo Um.

O confronto de modalidades diferenciadas coexistentes de "ser católico" baseiam-se, primeiramente, em modelos teóricos elaborados pelos agentes especialistas de pastoral: os bispos, no âmbito das decisões, os demais ministros ordenados e os fiéis colaboradores, sujeitos à sua autoridade e atuando como seus executores legítimos. Fundamentam-se tais modelos na utilização dos meios de produção empregados na gestação dos bens simbólicos de salvação controlados pelos agenciadores, a saber, a Palavra e os Sacramentos<sup>12</sup>. As modalidades de vivência religiosa decorrem e dependem de como esses meios simbólicos de produção são regidos no sentido de privilegiarem uma ou outra, a tradição oral ou a escrita, ou ambas.

O efeito de mobilização suscitado será bastante diferenciado na prática, se a forma ou o modelo de práxis pastoral adotado, representar uma hipertrofia do Sacramento em relação à Palavra, e vice-versa.<sup>13</sup>

---

(12) Sobre a hermenêutica dos critérios de autenticidade do Catolicismo baseada na distinção de modelos de práxis eclesiais e na relativização da pretensão de objetividade e universalidade, ver J.B. Libânio, "Critérios de Autenticidade do Catolicismo", REB, vol.36 (141), 1976:pp.53-80

(13) Esta tensão era muito vivaz nas áreas pesquisadas, graças à militância dos pentecostais e do espraiamento dos grupos de "Círculos Bíblicos" nas periferias, pela ação dos católicos. Interessante como M.Weber insistiu sobre este mesmo ponto de distinção entre o serviço da Palavra e o atendimento sacerdotal pela cura pastoral, pela sua eficácia prática correspondente, pelo seu poder de influenciar a conduta de vida cotidiana. Weber lembra que "no cristianismo, a importância da pregação tem sido proporcional à eliminação dos componentes sacramentais e mágicos da religião. Conseqüentemente, a pregação atinge o maior significado no protestantismo, no qual o conceito de sacerdote tem sido suplantado pelo de pregador". Weber,M.1978:75.

Podem ser caracterizados então dois tipos de práxis pastoral existentes nas duas paróquias de Queimados, onde foi feito o trabalho de campo, em função dos meios simbólicos empregados, e da mobilização alcançada:

Um modelo de práxis pastoral tradicional-modernizante: tradicional, enquanto coloca a ênfase na organização funcional voltada para a prática da dispersação dos sacramentos e para a salvação do indivíduo.

A ênfase recai na religiosidade ritual preocupada em realizar uma ordem cristã da sociedade, porém baseada em universais abstratos. Nessa tarefa, os membros da hierarquia jogam o papel principal. Sua base de organização é a burocracia religiosa racionalizada, sedimentada no próprio conjunto arquitetônico que reúne, — em geral, como no caso de Queimados, igreja/salões paroquiais/residência paroquial. Dois aspectos merecem ainda destaque: primeiro, a instituição eclesial se considera onipresente ao reunir, através da existência da paróquia, todos os que habitam num mesmo território circunscrito eclesiasticamente; segundo, é a paróquia que dispõe do direito sobre as pessoas que habitam em sua área, independentemente da adesão pessoal e do compromisso voluntário. A ênfase posta na freqüência dos sacramentos representa a necessecidade de uma vivência proeminentemente simbólica de uma ordem idealizada segundo valores moralmente elevados, porém pouco realizáveis na prática cotidiana.<sup>14</sup>

O segundo aspecto modernizante, é o que lhe dá as características de Igreja de serviços, como uma organização entre

---

(14) . Baseio-me nas tipologias de práxis pastoral apresentadas por L.Spruit, "Conceptions ecclésiales et modèles pastoraux", Social Compass, XXX/4, 1983, pp.441-456, e por Henrique C.L.Vaz no texto sobre "Análise Marxista e Pastoral", mimeo.,s/d, pp.7-8.

outras, às quais se confiam tarefas específicas. Para concorrer com as outras instituições, leigas ou religiosas, no sentido de influenciar, determinar, ou de controlar as diversas dimensões da vida sócio-cultural, é preciso abrir o espaço da participação exclusivamente religiosa para outros níveis de associação e interação. A sede paroquial diversifica suas ofertas a grupos específicos, de uma forma abrangente. Buscam-se formas adaptadas de mobilização das massas, através da criação de diversos grupos de formação catequética e espiritual (preocupação com a instrução religiosa dos indivíduos). Tem como núcleo de mobilização a paróquia, seu centro gravitacional e polarizador. Todas as atividades se voltam ou se concentram aí. A participação mais ativa dos fiéis se distribui nos serviços sacramentais, sob a forma de leigos clericalizados, e na coordenação das atividades de formação e de serviço assistencial, sempre sob a tutela geral do vigário.

Um outro modelo também presente, é o da práxis pastoral de dispersão: a ênfase está colocada na realização da "comunidade" de base, dos grupos de pessoas que se reconhecem como iguais, pela condição de pobreza, e se valorizam como sujeitos da Igreja, responsáveis pela sua vida e pela sua fé. O acesso à Palavra (Bíblia) e sua interpretação, passa a ser a atividade proeminente de pequenos grupos formados por populares, que se reúnem pelas casas uma vez por semana, em média, e praticam alguma forma de solidariedade motivada pela prática da leitura e explicação da Bíblia. O controle clerical sobre a atividade destes grupos, denominados de "Círculos Bíblicos", é mais direto no momento da produção dos folhetos empregados nas reuniões, quando são formuladas as questões explicitamente políticas ligadas aos "fatos da vida" e à leitura bíblica, mas torna-se praticamente nulo no que diz respeito à distribuição e uso que deles fazem os populares.

Um exemplo muito claro de que no centro de Queimados, a operação dos espaços construídos, correspondentes ao "Centro Social" e à igreja Matriz, sob a administração dos padres missionários possui como objetivo preponderante o aumento da demanda pelos bens sacramentais para que haja maior vida na paróquia, está no testemunho assinado pelos próprios missionários nos boletins paroquiais. No boletim de 29 de maio de 1988, os padres dão continuidade ao tema "Missionários Espiritanos, o que fizeram em Queimados!?" :

Sobre este título (...) falamos das construções materiais. Do espiritual só a Deus compete falar. Porém os padres ESPIRITANOS esforçaram-se sempre pelo avanço e trabalho espiritual da paróquia que receberam para coordenar. Há vários sinais desse esforço.

Os "sinais" elencam o aumento do grupo de catequistas (de duas para trinta), a formação de uma equipe para a preparação para a Crisma, pastoral de batismo, com cursos preparatórios ministrados nas comunidades, pastoral de casamento, e ministérios:

Ninguém se deve elogiar, mas creio que poucas paróquias promoveram os ministérios como esta. Quando vieram os ESPIRITANOS (quer dizer: missionários da congregação do Espírito Santo) tínhamos apenas 3 Auxiliares da Eucaristia. Hoje contamos com 13 Auxiliares da Eucaristia. NOVE MINISTROS DO BATISMO e 4 trabalhando no Ministério do Matrimônio que são chamados TESTEMUNHAS QUALIFICADAS DO MATRIMÔNIO.

Os padres missionários emergem no discurso como os promotores exemplares dos "ministérios", dos serviços prestados por leigos enquadrados na instituição eclesiástica como dispensadores auxiliares ("extraordinários") dos sacramentos. Sujeitos por excelência da ação pastoral da Igreja na paróquia, são eles, missionários, os que conseguem, começam, constroem, fundam: da obtenção dos terrenos às obras acabadas da nova igreja Matriz e dos centros sociais; ou organizam, aumentam, distribuem o número de fiéis incorporados à instituição eclesiástica pela participação cooptada no sistema de produção e oferta de bens religiosos, tendo na paróquia seu centro gravitacional e polarizador.

A estratégia adotada pelos missionários para a obtenção bem sucedida da mobilização, termina por ultrapassar os limites da demanda simplesmente religiosa, ao tornar possível o acesso aos salões do "Centro Social" a grupos de interesses estritamente políticos. Essa estratégia tem significado o envolvimento de boa parte dos moradores da área abrangida pela paróquia, na construção da igreja e do "centro social", desde o início das obras, através de doações financeiras e de mutirão. O pároco fez questão de reconhecer que sem o mutirão e as doações, teria sido impossível realizar a metade do que foi feito, caso dependessem exclusivamente dos recursos obtidos de entidades estrangeiras, que também participaram do projeto.

Temos assim uma aparente contradição entre o discurso dos sacerdotes veiculado pelos boletins paroquiais, cuja ênfase é o fortalecimento da vida sacramental dos fiéis, e as inúmeras atividades desenvolvidas no centro social da nova Matriz, uma grande parte delas pouco ou nada tendo a ver explicitamente com o trabalho religioso da Igreja. Ao passo que reuniões de todo tipo são realizadas durante todos os dias da semana, as missas são celebradas na nova Matriz somente aos domingos.

Na velha Matriz, ao contrário, as missas são celebradas diariamente, menos aos domingos, festas e feriados, sempre pelo vigário cooperador (raramente pelo próprio pároco). Aos sábados, os ministros leigos realizam batizados. Lá funciona também um serviço de secretaria. Durante a semana, um ou outro grupo de legionárias de Maria se reúne na igreja ao menos uma vez, como manda o figurino do Manual.

Por esta forma, a administração e controle do espaço católico construído garantem aos clérigos uma ampla margem de barganha com segmentos diversos da sociedade local, ao recortarem as diversas classes sociais, desde os grupos de mães da periferia, até os

comerciantes que se unem na luta pela emancipação do distrito. Abrangendo a igreja, o centro social e a casa paroquial, a nova Matriz torna-se um espaço privilegiado de luta pelo fortalecimento da autoridade religiosa do pároco e de seu poder em relação aos fiéis, quer pelo controle, ainda que muitas vezes aparente, da formação religiosa oferecida aos leigos, quer pelo fato de aí se exercer um grande número de atividades consideradas importantes para os moradores do distrito.

As concessões do vigário diversificam o espaço da Matriz para grupos não necessariamente confessionais, e representam uma resposta às pressões dos diversos grupos de leigos, cujo potencial de demanda de atendimento de seus interesses políticos e religiosos torna-se forte poder de coerção sobre a oferta e a diversificação dos serviços religiosos, na medida em que significam uma ameaça de investimento dessa potencialidade nas forças heréticas correspondentes às outras correntes religiosas em competição pelo campo religioso (Bourdieu, P.1974). Explica-se, assim, a diversidade dos que usufruem das salas e salões para encontros, tais como os grupos do Movimento Negro, do Movimento Pró-Emancipação de Queimados, de núcleos de partidos políticos, como o do PT, de Associação de Moradores, dos Alcoólicos Anônimos, das mulheres pela organização da Delegacia de Mulheres, Grupo de Lavradores de Campo Alegre, afora os demais grupos ligados estritamente às atividades religiosas da paróquia.

A impossibilidade de conquistar o monopólio total do mercado dos bens de salvação, no contexto de um campo religioso local extremamente recortado por inúmeras agências rivais, tem levado a Igreja católica local a investir no "centro social" como uma forma de prioridade pastoral, cujo retorno esperado é o do crescimento da demanda explicitamente religiosa centralizada no agente consagrado oficial, o que cria condições para o aumento do exercício

legítimo da autoridade religiosa, que tende a sair mais fortalecida na sua legitimidade, com a conseqüente tendência de aumentar seu poder político na estrutura social local.<sup>15</sup>

No entanto, dadas as condições pluralistas do campo religioso, as concessões do vigário e as práticas daí decorrentes se movem por interesses e estratégias mais específicas ao campo político, em que os diversos grupos e frações de classes da sociedade local se confrontam a partir de uma relação muito diversificada com o sagrado e com o campo religioso, relativizando, por conseqüente, o papel da autoridade clerical tanto no âmbito da produção simbólica, como no da vida política da sociedade local.<sup>16</sup>

Tais aspectos tornam-se evidentes até mesmo quando analisamos as dimensões conflitivas da própria comunidade eclesial, quando se constata que a mobilização dos fiéis pode levar à politização e à luta pela participação nas decisões e na orientação política da pastoral. Nesses termos, os conflitos decorrem das relações de poder com a autoridade clerical, na relativização da definição sacerdotal da situação, como instância única, exclusiva, definidora do consenso religioso e da orientação política da prática pastoral.

No pequeno relatório que os missionários apresentaram à comunidade paroquial, para tornarem manifesto seus esforços pelo "avanço e trabalho espiritual da paróquia que receberam para

---

(15) O levantamento do campo religioso local, feito pelos próprios moradores (1988), a pedido da Diocese, correspondente à área da paróquia de N.S.da Conceição, no centro de Queimados, revelou a existência de um mercado extremamente competitivo recortado por 75 agências religiosas: 18 da Assembléia de Deus, 3 da Igreja Batista, e outras 28 agências, entre pentecostais e demais denominações bíblicas (Ig.Evangélica Congregacional, Ig.congregacional Cristã do Brasil, Ig.Adventista, Ig.Brasil para Cristo, Bênção de Deus, entre outras); espíritas e umbandistas se agregavam em torno de 26 centros ou terreiros.

(16) Este tema é evidentemente importante, mas dele não me ocupo neste trabalho, visto estar fora do alcance de nosso objeto de estudo.

coordenar", foram incluídos apenas como "sinais" de vitalidade aquelas funções que implicam na intervenção direta, necessária, do ministro ordenado, ou que são por eles controladas; ou seja, estão reconhecidas somente aquelas funções que confirmam o modelo de práxis pastoral tradicional-modernizante, segundo o qual o Sujeito eclesial por excelência são os membros da hierarquia. Foram deixadas de lado, sem a menor referência, outras atividades pastorais não tão valorizadas, porque o papel do padre aí não é central, nem relevante.

Essas atividades estão vinculadas ao modelo de práxis pastoral de dispersão, centralizadas nas práticas dos "Círculos Bíblicos", formados nas duas paróquias desde o início da década de 1970, coordenados principalmente pelas Legionárias de Maria. As legionárias, por sua vez, manifestavam uma autonomia quase absoluta nos seus trabalhos, em relação à intervenção da autoridade clerical. Reuniões com o vigário cooperador, apenas uma ou duas por ano. De forma que em muitos casos esses grupos se alimentavam mutuamente, pela intercessão de seus elementos, a maioria deles comuns aos dois conjuntos, e pelas relações de reciprocidade entre os socialmente iguais.

### II.3) As Legionárias de Maria e os "Círculos Bíblicos"

Na velha Matriz de N.Sra da Conceição é comum ver nas tardes dos dias de semana algum grupo de Legionárias ocupado com morosas reuniões, estritamente pautadas nas normas do Manual, para oferecer rezas a Nossa Senhora, prestar contas das atividades confiadas a seus membros, ouvir relatórios da presidenta, da secretária, da tesoureira, bem como distribuir novos encargos para a semana seguinte, para o cumprimento das duas horas obrigatórias que cada legionária deve dedicar a serviço da Igreja e da Legião.

A análise do que deve ser o funcionamento desta instituição criada para leigos segundo o que está definido no Manual, nos moldes do catolicismo renovado tridentino (práxis pastoral tradicional), fundamentado na prática dos sacramentos e na salvação individual, permite que se discuta a questão do processo de reapropriação popular - de recepção seletiva e reinterpretção, de que fala Bourdieu - daquilo que está elaborado por e em outras instâncias hierárquicas (religiosas ou sociais), incluindo a reapropriação dos folhetos dos "Círculos Bíblicos" nas práticas grupais.

a) A Legião e o Manual:

A Legião de Maria se define como uma Associação de Católicos organizada sob a forma de um exército, fundamentada na lealdade, coragem, disciplina, resistência e indomável vontade de vencer. Coloca-se à disposição plena do bispo e do pároco, e, sob a direção da autoridade eclesiástica, pretende organizar o "apostolado leigo para levar Maria ao mundo".

Segundo o Manual da "Legio Mariae", para garantir a "saúde moral" de uma comunidade católica é necessário um grupo numeroso de apóstolos leigos que, estando plenamente identificados com o espírito do clero, esteja disposto a empregar todos os meios de ação para realizar os fins almejados: levar a religião católica às massas. Ou seja, expandir a devoção mariana e levar as "massas" a uma maior frequência dos sacramentos, e através desse apostolado leigo, santificar as almas de seus membros (Manual LM:29).

A Legião se vê assim como uma Associação de Leigos que assegura ao padre contato com o povo e um "diligente controle" da massa de seus fiéis. Deve existir, pois, segundo aquela milícia, uma plena identificação de interesses com o sacerdote, verdadeiro pastor e apóstolo, a quem a Legião respeita e obedece. Mas também a quem aquela instituição supera pela sua potencialidade ilimitada quanto

ao número de seus soldados, sempre prontos a entrarem em ação (Manual LM:29).

A Legião se coloca submissa à vontade do bispo e do pároco desde que, com a aprovação do "Concilium Legionis", sediado em Dublin, as autoridades eclesiásticas se comprometam a obedecer as restrições do Manual.

O Manual se apresenta como uma "chapa fotográfica": tal qual é e como funciona de fato o exército de Maria. Isto porque a Legião apresenta aos seus membros mais um modo de vida do que uma simples tarefa a realizar. Baseia-se, para tal, num sistema perfeitamente ordenado, em que tem força de regra aquilo que em outras organizações, é meramente aconselhado ou simplesmente sugerido, e impondo, mesmo no que respeita a cada pormenor, a mais exata observância. (Manual LM:47-48, grifos meus)

O Manual oferece portanto uma visão mecanicista da organização social de seus membros, para enfatizar a sua plena coesão tornada efetiva pelo respeito absoluto e inquestionável às normas estabelecidas de uma vez para sempre:

Para que o trabalho da máquina social seja bem sucedido, é indispensável que como em qualquer outro maquinismo haja uma cooperação harmoniosa entre as suas diversas partes componentes. Cada parte, isto é, o cidadão individualmente, tem que cumprir o que lhe compete exatamente, e evitando doutra parte, sempre que possível, atritos. Se cada um não prestar um serviço total, surge o desperdício que perturba o necessário equilíbrio, fazendo com que os dentes da engrenagem saiam do alinhamento. O conserto é impossível, assim como é praticamente impossível descobrir o grau ou a origem do defeito. (Manual LM:54)

A concepção orgânico-mecanicista da Legião permite uma plena legitimação da distribuição do poder de forma verticalmente

hierarquizada, uma vez estabelecida invariavelmente no Manual, de forma que a obediência e a subordinação incontestáveis às instâncias superiores tanto da própria organização, como da hierarquia eclesiástica, passam a ser valorizados como prática de verdadeira virtude espiritual em busca da santificação individual, e, através do aperfeiçoamento dos indivíduos, de toda a sociedade.

O "serviço espiritual" a ser prestado à comunidade baseia-se numa visão funcionalista da sociedade, em que o "Estado é apenas a soma das vidas individuais". Esse serviço se concentra no indivíduo, para que seja contagiado pela idéia de amor ao próximo, abnegação, idealismo, e por extensão, a sociedade toda seja transformada pela conversão dos indivíduos. Daí a importância do trabalho dos Legionários na conquista de muitas "almas" para Deus, através da ação efetiva de seus membros no meio das "massas" (Manual LM:55). Mas para isso é preciso sempre a ordem e a subordinação que ela implica.<sup>17</sup>

Organizar significa unir em um todo vários elementos dispersos. Desde o simples membro, passando por todos os graus hierárquicos até a suprema autoridade da Legião, deve haver um princípio de intensa coesão. À medida em que este faltar, haverá um afastamento proporcional do princípio de vida. Em uma organização de voluntários, o cimento da coesão é a lealdade: do membro ao "Praesidium", do "Praesidium" à "Cúria" e assim pelos graus hierárquicos: e sempre e por toda a parte, lealdade à Autoridade Eclesiástica. O fruto da lealdade é a obediência, que

---

(17) "Deus é uma Lei infinita, bem como um Poder, uma Sabedoria um Amor infinitos. A própria noção de ordem implica a de subordinação. Se existe ordem nos Atributos Divinos, devem relacionar-se mutuamente e embora perfeitos em si mesmos, cada um deve atuar sem prejuízo da perfeição dos demais, parecendo mesmo, às vezes, que está condescendendo com os demais" (Newman: Ordem, o Testemunho e Instrumento da Unidade)(sic)" (Manual LM:114).

se manifesta pela aceitação de situações e decisões desagradáveis (Manual LM:116).

Os "graus hierárquicos" a que se refere o Manual se reproduzem dentro do núcleo de base, através da distribuição de cargos de responsabilidade atribuídos pela instância imediatamente superior. Assim, num "Praesidium" o presidente, o vice-presidente, o tesoureiro, o secretário e o diretor espiritual (em geral, um padre ou alguém escolhido por ele), chamados "oficiais", são eleitos pelo conselho diretivo dos "Praesidia" existentes numa determinada área, chamado "Curia".

A "Curia" está formada por todos os "oficiais" dos "Praesidia" que ela mesma elege, mas também está sujeita à supervisão do "Comitium", uma grande "Curia" cujos limites de jurisdição não deve ultrapassar a extensão da Diocese.

Além desses Conselhos, seguindo sempre de uma instância inferior a uma superior, a Legião possui ainda a "Regia", o "Senatus", e, finalmente, o "Concilium Legionis", instância máxima sediada em Dublin.

A existência desses múltiplos Conselhos organicamente hierarquizados reproduz exatamente o modo como a Igreja Católica Hierárquica está organizada: Roma/Santa Sé está para Dublin/"Concilium Legionis", assim como "Senatus" está para Diocese, "Comitium" para uma grande Paróquia, "Curia" para uma paróquia pequena, e "Praesidium" para uma capela pertencente à Paróquia.

A Legião de Maria pode ser assim definida como uma instituição criada por leigo (Frank Duff, em 1921, na Irlanda) e para leigos que se enquadra plenamente nos moldes do catolicismo renovado, romanizado e clerical. Ou seja, confirma a estrutura em eixo das relações estruturais entre os elementos que constituem a Igreja

Católica: bispo - padre - leigo , em que o terceiro elemento está submetido a uma socialização diferenciada e diferenciadora que garante a reprodução da estrutura em eixo, por uma participação cooptada e controlada pela hierarquia católica<sup>18</sup>.

Por detrás das palavras normativas e prescrições detalhadas do Manual, sustenta-se uma concepção estática da linguagem e da própria instituição a que se reporta, não entrando em questão as condições sociais de ação e comunicação que a tornam possível frente a outras instituições ou associações, ao levar em conta apenas a hierarquia da Igreja Católica, de um lado, e as "massas" de leigos destinadas a serem trabalhadas por esse "exército", de outro. . Mais do que a conformação disciplinar aos mandados prescritos, são as relações de poder e prestígio que se estabelecem em contextos sociais específicos, envolvendo os membros desses grupos de legionários, a dimensão vital da manutenção e reprodução de sua identidade enquanto associação de leigos comprometidos com a religião.

A avaliação de cada membro da Associação é realizada através da perfeita adesão ao método de trabalho proposto e da obediência ao sistema imposto segundo o Manual. Disso decorre para os filiados à instituição que a primeira e mais importante obrigação passa a ser a frequência às reuniões de seus respectivos núcleos chamados

---

(18) .Introduzo aqui uma questão a ser desenvolvida mais adiante sobre este ponto da organização da Igreja e a participação do leigo. Por ora, basta retomar a análise de Medina,C.A.de e Ribeiro de Oliveira,P. segundo a qual a estrutura da Igreja é caracterizada como "algo invisível mas presente em cada configuração visível - a Igreja particular. Compõe-se de um eixo fundamental, bispo - padre - fiel, que expressa uma dimensão de autoridade - obediência, onde o governo repousa na figura do bispo, e, por transferência deste, ao seu representante nas subdivisões da Igreja particular (tipicamente, o vigário na paróquia). Face à autoridade do bispo-padre, o fiel coloca-se numa situação de passividade, não participando da decisão quanto aos objetivos a serem atingidos." (Medina,C.A. e Ribeiro de Oliveira,P.1973:59)

"Praesidia" (ou "Praesidium", no singular), em que é marcada para cada participante a tarefa a ser cumprida durante a semana, ao mesmo tempo que se presta conta do trabalho realizado anteriormente.

Os elementos que não se enquadram bem na dinâmica da participação das reuniões semanais e atividades apostólicas (o compromisso é de dedicar ao menos duas horas por semana para o cumprimento de uma tarefa apostólica pela Legião) são considerados segundo o Manual "mal ajustados". (Manual LM:55)

A visita aos doentes, "as obras a favor dos mais miseráveis e abandonados elementos da população", e as visitas a domicílio são vistas pelo Manual como "singularmente frutuosas no trabalho imposto pela Legião" (Manual LM:256).

Estas formas de atuar no campo religioso eram predominantes entre as Legionárias acompanhadas durante a pesquisa, e encontram pleno apoio após a formação dos grupos de "Círculos Bíblicos", quando aumentam as possibilidades de aceitação das visitas domiciliares e de reprodução do grupo pela adesão de novos membros.

É necessário chamar a atenção para o fato de que tal procedimento adotado na prática, representava uma reapropriação popular de propostas referidas a modelos distintos de práxis pastoral, mas que estavam articuladas harmoniosamente pelos sujeitos empíricos. O que não quer dizer que tal articulação pudesse impedir o surgimento de conflitos dentro e fora desses grupos, chegando mesmo a envolver alguns de seus membros com o pároco da igreja Matriz.

Para dar conta desses aspectos, torna-se necessário explicar de que modo a prática dos "Círculos Bíblicos" estava organizada a

partir dos folhetos produzidos pela diocese, adotados fielmente em todas as reuniões daqueles grupos.

b) Os grupos de "Círculos Bíblicos" e a força da Palavra:

A análise dos modelos hermenêuticos de compreensão e explicação do mundo inerentes às formulações do Manual e aos textos dos "Círculos Bíblicos", permite dar conta, em parte, das formas de conduta adotadas pelos populares a partir de suas práticas religiosas referidas a esses dois modelos diferenciados de práxis pastoral.

Os grupos de "Círculos Bíblicos" começaram a ser formados em Queimados no início dos anos de 1970, por iniciativa de um padre e de um professor, cuja atuação na região do Jardim Belmonte ainda era muito lembrada pelos moradores:

Nós tivemos aqui um padre, padre Gabriel, foi que formou a paróquia. Uma pessoa muito boa. Veio também um professor que chamava professor Roberto, foi que fez a comunhão desse povo. Esse círculo bíblico foi ele que organizou tudo direitinho. Já existia na diocese, mas aqui não tinha.

Segundo uma outra legionária, a expansão dos grupos por conta dos próprios populares foi muito intensa, multiplicando de 5 para 28 os grupos existentes na área da paróquia de S. Francisco:

Um padre que teve aí junto com um outro leigo, ele convidou as pessoas pra fazer o círculo bíblico. Então começou logo com cinco grupo, depois aí foi crescendo, hoje tem 28 grupos de "Círculos Bíblicos". Mas cada dos 28 tem muitos membros. Na minha parte mesmo, somos 14 pessoas no círculo bíblico. Na Legião já tem 19, mas tá crescendo cada vez mais, devido à visita que nós fazemos.

Esse tipo de prática comunitária de leitura dirigida da Bíblia através do emprego de folhetos antecede à própria ereção da Igreja local de Nova Iguaçu em diocese (1960), tendo surgido por iniciativa pastoral do então bispo de Barra do Piraí, D. Agnelo Rossi, durante a segunda metade da década de 1950. Sua principal finalidade parece ter sido, desde o início, não apenas a de divulgar a prática de leitura do texto sagrado, tornando-o acessível aos populares

através dos folhetos impressos, como o de incentivar, sobretudo, segundo a visada dos agentes de pastoral, uma maior articulação e integração entre "fé" e "vida", ou seja, entre crença e conduta.

"Fé" e "vida" eram categorias chaves na composição dos folhetos, sendo facilmente incorporadas no jargão religioso dos participantes, sem que seus conteúdos estivessem, de fato, sendo abrangidos por uma mesma compreensão. Para dar conta dessa inevitável polissemia, é preciso prestar atenção, primeiramente, no modo como se organizavam estes grupos, e a visão de Igreja e de sociedade subjacentes nos folhetos, para que a partir daí seja possível a abordagem analítica dos temas recorrentes e das estratégias adotadas.

Quanto à organização de seus membros, os "Círculos Bíblicos" diferiam muito do sistema legionário, pela inexistência de cargos e atribuições normativos. Fora a tarefa de coordenação das reuniões, por uma pessoa nomeada pelo grupo - função sempre muito valorizada - não existiam posições ou cargos hierárquicos a serem disputados pelos participantes. Os encontros bíblicos ocorriam somente nas casas dos moradores, circunscrevendo uma determinada área de vinhança do bairro; eram vistos, desse modo, como um acontecimento entre iguais, unindo amigos, vizinhos, parentes, pela força de uma mesma Palavra. Luíza, filha de D. Erondina, tinha na ponta da língua uma definição para dar desses encontros:

Círculo bíblico é uma meditação sobre o Evangelho. Você lê o Evangelho, e sempre a gente num entendemos nada, mas um entende uma coisa, vai explicando ao outro, o que que é aquela parte. (Luíza, participante de "Círculos Bíblicos" e Legionária de Maria)

Não havia nenhum outro pré-requisito para que alguém pudesse tomar parte desses encontros, a não ser a fé na "Palavra de Deus". Não era preciso ser católico praticante, nem estar casado na Igreja, ao contrário do que exigia a instituição legionária. Pela mesma razão, também era tolerada a participação de não-católicos nos

grupos bíblicos. Assim, toda vez que os "Círculos Bíblicos" se reuniam em casa de D. Durvalina, em Austin, suas filhas da Igreja Adventista também deles participavam, "porque a Palavra de Deus é a mesma".

Mas a Palavra de Deus na boca dos homens não só realizava a proeza de reunir os socialmente iguais; nesse exercício de leitura e interpretação, o domínio da narrativa tornava-se também fonte de poder, despertando invejas, ciúmes e competição entre os participantes. O domínio da narrativa era então visto como saber religioso; quanto mais uma pessoa exercesse esse domínio, mais dava provas acerca de seu conhecimento e ganhava o reconhecimento do grupo.

Enquanto o modelo hermenêutico do Manual, conforme foi demonstrado acima, primava por uma concepção de linguagem objetivista e estática, concebendo a sociedade de uma forma orgânica e mecanicista, sustentando uma visão de continuidade entre Catolicismo e Sociedade (ambos concebidos de modo abstrato), a partir da qual a prática religiosa está enquadrada na moralização dos costumes, o modelo hermenêutico suposto na práxis pastoral de dispersão lidava com uma concepção oposta, sustentando a ruptura promovida por um processo histórico de separação entre Igreja e Sociedade, dando reconhecimento à emergência do pluralismo e da secularização (Cf. Berger, P e Luckmann, T. 1967; Dobbelaere, K. 1987).

No ano de 1986, quando se preparava a eleição para a Assembléia Constituinte, os folhetos empregados como "subsídios" para os encontros de "Círculos Bíblicos" enfatizavam a leitura política das baixas condições de vida dos trabalhadores na Baixada através de uma leitura considerada "profética" e anunciadora de uma escatologia imanente, denunciadora das desigualdades sociais e dos textos bíblicos, colocando em destaque os temas relacionados às

questões sociais como a Reforma Agrária, a demarcação das terras indígenas, a luta de posseiros pela terra, a eleição para a Assembléia Constituinte, do mesmo que os temas religiosos considerados de interesse para as "comunidades".

Um resumo esquemático dos temas do ano de 1986 mostra como as escolhas são de certa forma conjunturais, para manter a atualidade dos encontros:

Janeiro: 1. Pedidos de perdão e agradecimentos pelo ano que passou, segundo o enfoque social: Mundo dividido em Capitalismo versus Comunismo; seca e fome na Etiópia; discriminação racial na frica do Sul; Brasil: desilusão da Reforma Agrária; morte de 83 líderes sindicais camponeses; exportação de armas; seca; escândalos; lutas dos moradores de bairro.

2. Lembrando a Novena de Natal: assumir alguma tarefa na comunidade: chega de ver e julgar, é preciso agir.

3. Lavrador que é expulso da terra.

4. Carnaval e alegria.

Fevereiro: 1. Lei de Deus e Constituinte

2. Mudança de vida: não só de pão vive o homem: mas de arroz e feijão e de toda palavra que vem de Deus.

3. Quaresma: tempo de conversão - a "Via Sacra" converte as pessoas.

Março: 1. Terra dos Índios

2. Reforma Agrária: má distribuição e pouco aproveitamento das terras.

3. Muitos querem voltar para a roça: Deus deu a terra para quem nela tira o seu sustento.

4. Terra para comer, terra para exportar.

5. Terra para morar.

Abril: 1. A "Semana Santa" e o final da "Campanha da Fraternidade"

2. Ressurreição de um Povo: da ditadura militar ao plano cruzado.

3. Congresso dos Trabalhadores: consciência de classe, luta pelos seus direitos.

4. Importância da "comunhão": comungar e partilhar os bens.

Maior: 1. Os direitos dos trabalhadores na construção.

2. A missão da Igreja: "Círculos Bíblicos" e comunidade.

3. Pentecoste: ação do divino Espírito Santo na Igreja, no Mundo, e na comunidade; abertura para a participação dos pobres na Igreja.

4. Mês de maio, mês de Maria.

5. O valor da "comunhão" e da "Primeira Comunhão" de adultos.

Junho: 1. O Brasil e a Copa do Mundo.

2. Constituinte.

3. Comunidades Eclesiais de Base.

4. Festa de S. João: martírio do santo e de líderes camponeses.

Julho: 1. Missão do padre, segundo a televisão (novela Roque Santeiro).

2. Casos de família, eleição da Ass. Constituinte.

3. Encontro nacional das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) em Goiânia.

Agosto: 1. Importância da oração.

2. Constituinte e os vários partidos.

3. O valor do corpo humano - glorificação de Nossa Senhora.
4. Lavrador e o 6º Encontro Nacional das CEBs.
5. Paz ameaçada pela violência, injustiça, fome.

Setembro: 1. Lei de Deus e Constituinte.

2. Bíblia: terra - romaria da terra.

3. O Jovem e a Constituinte.

Outubro: 1. Reforma Agrária e Constituinte.

2. A Padroeira do Brasil.

3. A missão dos "ministros" religiosos.

4. Mês missionário: Igreja e missão, descobrir quem é Jesus Cristo para nós.

Novembro: 1. Finados

2. As eleições.

3. Família: que o mundo seja uma grande família.

4. Novena preparando o Natal (mobilizar as famílias do bairro).

Dezembro: Novena do Natal.

Depreende-se daí que a insistência nos temas sociais marca uma constante forma de inculcação da articulação nem sempre bem aceita ou compreendida, entre a "fé" e o envolvimento político, no seu sentido mais amplo. A leitura da Bíblia tornava-se aí critério e parâmetro de interpretação dos acontecimentos que engolfavam a vida atribulada dos moradores pobres da Baixada, pretendendo ser a mola propulsora para a ação dos católicos na sociedade civil, buscando valorizar, de uma parte, o conflito social e os órgãos de classe, mas, de outra, propondo um modelo alternativo de sociedade baseado na fraternidade universal:

Nós cristãos de hoje, somos chamados a participar dos movimentos sociais para ser fermento na massa, ou seja, através de nossa base bíblica e nossa fé, dar nossa contribuição no sindicato de classe, na associação de moradores ou nos partidos políticos, para começarmos a construir uma nova sociedade; para que a nossa terra que é terra de Deus, se torne terra de irmãos. (Folheto de Círculo Bíblico, II semana de agosto, 1986).

Mesmo ao empregar uma linguagem na maior parte das vezes simples e acessível às pessoas comuns, fica explícito que a articulação entre os fatos da vida, o texto adequado da Escritura, e a orientação da interpretação de ambos através de perguntas, supunham tanto o trabalho elaborado de uma teologia política pelo corpo de

especialistas da instituição eclesiástica, como implicavam a assessoria sacerdotal na produção do folheto.

Os folhetos eram elaborados por uma equipe composta de sete leigos escolhidos pelos coordenadores de "Círculos Bíblicos" de cada uma das sete regiões pastorais da diocese, contando com a assessoria de um sacerdote. Reuniam-se a equipe uma vez cada mês durante o período de um ano, quando então se elegia uma nova equipe com novo assessor.

A orientação política dos folhetos era manifesta não apenas nos pressupostos hermenêuticos das perguntas (visão da sociedade dividida em classes), mas na própria apresentação dos "fatos da vida", que podiam remeter quer às crises de aflição externa, como falta de emprego, de moradia, ou de segurança, quer às relações de pertença à comunidade eclesial, através da participação na paróquia pela recepção dos sacramentos (ênfase na dimensão sacramental), ou nos "Círculos Bíblicos" (ênfase na dimensão da Palavra). A finalidade era a de conduzir a interpretação dos fatos da vida e do texto selecionado da Escritura, em direção à militância no sindicato, nas associações, nos partidos políticos, e na própria comunidade eclesial.

Lia-se, no folheto da primeira semana de maio de 1986, o diálogo de dois trabalhadores sobre o feriado do "primeiro de maio", seguido de perguntas intercaladas por um texto das Escrituras:

Luis: Na próxima semana será o dia 1o de maio o dia do trabalho, que bom um feriado, vou passear.

Arthur: Não é dia do trabalho não, é dia dos trabalhadores. Passear é bom, mas no dia primeiro eu vou na concentração dos Sindicatos.

Luis: É inútil. Agora, este governo é melhorzinho, já está resolvendo. A gente tem mais confiança em Sarney. Agora o governo pensa em nós. Basta deixá-lo trabalhar.

Arthur: Luis, é muito ruim e perigoso pensar assim. É verdade que congelar os preços foi uma boa, mas será que agora dá para viver de salário. Como devem viver milhões de famílias? Se o governo é melhor, ótimo, mas a classe trabalhadora crescerá só pela luta, não se acomodando nem recebendo alguma coisa de mão beijada. Devemos celebrar o 1o de maio. Hoje temos mais liberdade. É hora de obter nossos direitos, não de se acomodar. (sic).

As perguntas que daí se seguem estão intercaladas por uma citação do Evangelho:

1. Seria uma coisa boa se os trabalhadores só fizessem o seu trabalho e deixassem o governo resolver tudo? O que aconteceria?

2. O Pacote resolveu o problema de quem ganha pouco? O que é que o sindicato deve fazer agora?

3. Este ano os trabalhadores vão ter uma oportunidade única, a Constituinte, para fazer as novas Leis para dirigir o país. O que é que os trabalhadores devem conseguir nesta nova Constituição?

Evangelho: Lucas 6,20-26

Levantando os olhos para os discípulos, Jesus dizia: "Felizes os pobres, porque vosso é o reino de Deus de vocês. Mas, ai de vocês ricos, porque já receberam consolo! - Felizes vocês os famintos de agora porque serão saciados. Ai de vocês fartos de agora, porque terão fome. - Felizes vocês os tristes de agora, porque rirão. Ai de vocês, sorridentes de agora, porque gemerão e chorarão! - Felizes serão quando os homens odiarem vocês, banirem, injuriarem e declararem maldito o seu nome, por causa do Filho do Homem. Alegrem-se nesse dia e exultem porque grande será a recompensa no céu. Pois assim fizeram seus pais com os profetas

Ai de vocês quando todos os homens falarem bem de vocês, porque assim fizeram seus pais com os falsos profetas.

Perguntas: 4. Quem são hoje os pobres, os oprimidos, (aqueles que choram)? Nasceram assim porque é o destino? ou foram reduzidos a pobreza e a opressão? Como sair desta situação?

5. Até agora os ricos fizeram as Leis e as fizeram para os seus interesses. Quais os nossos interesses mais urgentes?

A chave de leitura fundamental consiste na associação das lutas populares com a Palavra Sagrada, sustentando uma proposta de compromisso grupal com a religião e com a política, na forma de uma vocação e de uma missão atribuídas por Deus, segundo uma concepção de divindade em que "Deus liberta da opressão e da escravidão".

Dona Maria é uma senhora que não participava de religião nenhuma. Viviam apenas para sua casa (...). Um dia umas pessoas da Igreja passaram pela sua rua para falar dessa comunidade. Na outra semana, essas mesmas pessoas voltaram e pediram para fazer um círculo Bíblico. D. Maria gostou muito, principalmente nas partes das perguntas porque ela pode dar a sua opinião e participar. D. Maria começou a caminhar junto e aí viu que a vida que levava somente para casa faltava de um objetivo maior. Passou também a lutar pelas melhorias das ruas e valas de seu bairro. Hoje é uma pessoa bastante ativa dentro da comunidade, apesar de alguns tropeços que sempre surgem, mas o chamado de Deus é mais forte. (Folheto de "Círculos Bíblicos", 2ª semana de maio, 1966, grifos meus)

Com pleno apoio da autoridade episcopal, essa estratégia respondia, em parte, aos interesses de segmentos da hierarquia em desatrelar o atendimento religioso das massas da legitimação da

dominação social de um lado e, de outro, encontrar novas formas de legitimação social num contexto pluralista, interdito ao monopólio, através da inculcação de novos valores que privilegiassem a formação de grupos e a militância política. Fundamentada no exercício da Palavra (leitura e interpretação), essa estratégia respondia às demandas constantes e generalizadas dos populares, dentro do campo religioso recortado e dominado pelas "religião dos bibra", de serem instruídos na leitura da Bíblia. A costura crítica das empresas concorrentes disparada contra a Igreja, enredava os mesmos pontos de estrangulamento do monopólio clerical da Palavra, principalmente contra seu ocultamento e silenciamento, como forma de desserviço religioso.

O depoimento de uma convertida à "Igreja Sinais e Prodígios", analfabeta, oriunda da umbanda e do candomblé, podia muito bem expressar ao mesmo tempo o poder dessa crítica incisiva e a força da demanda correspondente:

(P: A senhora já pensou em ser católica ou alguma outra coisa?)

Não. Porque o padre também esconde. Porque o padre nunca diz a Bíblia. Eu tinha vontade de ir pra Igreja Católica. Mas o padre também não explica pra gente. Já a crente explica. O senhor pode comprar uma Bíblia, pode ler, que o senhor sabe onde tá a verdade. É pena que eu não sei ler, compreende. Num sei ler não. Mas a palavra que ele diz ali (apontando para a pequena casa da "Igreja Sinais e Prodígios"), explica pra gente, aquilo é um consolador pra gente.

Enquanto estratégia de adequação ao campo religioso, os "Círculos Bíblicos" eram um modo de concessão da corporação hierárquica, de permitir ao laicato o acesso à Palavra como instrumento de produção simbólica não-exclusivo e ao mesmo tempo legítimo. Sua força e aceitação entre os populares decorriam do fato de que a importância da Palavra como fator de produção simbólica dependia de um significado muito particular da leitura, não enquanto leitura silenciosa, individual, mas enquanto forma de continuidade da tradição oral: a força da leitura feita em voz alta e partilhada em grupo.

A experiência do sentido da leitura era antes de tudo um fenômeno de produção oral e de interpretação coletiva, da qual também participavam os analfabetos, às vezes em maioria, fazendo com que os momentos de maior efervescência e participação fossem aqueles em que a Palavra estava mais plenamente socializada, pela abertura às diversas explicações dos textos proclamados, ou na forma de orações, mais especificamente de pedidos formulados diretamente a Deus, à Nossa Senhora, ou ao Bom Jesus. Momentos em que o fiel sentia-se livre para expôr suas aflições diante do grupo como quem conversava diretamente com o seu interlocutor sagrado.

As explicações dos textos consistiam sempre na repetição das palavras do Texto Sagrado seguidas de sua aplicação para a vida cotidiana, na maior parte das vezes obedecendo a valores tradicionais de um catolicismo popular voltado para a moral familiar e a solidariedade grupal. Era desse modo que os populares redimensionavam os pressupostos políticos das perguntas dos folhetos, traduzindo-as no seu próprio horizonte hermenêutico tradicional, em que as crises de aflição que comprometiam o andamento cotidiano da vida doméstica assumiam o primeiro plano.

Tornando obrigatória a proclamação solene do cotidiano, os "Círculos Bíblicos" permitiam resgatar a memória coletiva do sagrado numa prática comum aos subalternos, fundamentada na solidariedade entre os socialmente iguais e na consciência grupal, sob a forma de um imperativo ético de pertença.

Porque, olha, amigos a gente tem muitos, mas amigo fora da Igreja é muito diferente dos amigos que a gente tem dentro da Igreja. (...) Quando a pessoa é religiosa, ela não só deve ser honesto como tem a obrigação de ser honesto. Então a gente tem que confiar um no outro. A gente confia muito mais. (...) Porque se eu tenho realmente temor de Deus, se eu sou religiosa de coração, eu tenho obrigação de ser honesta, de ser verdadeira, de ser fiel. Então conforme eu tenho essa obrigação, eu acho que todo mundo tem. Então eu acho que o amigo religioso é um amigo que a gente pode confiar mais. (Legionária, coordenadora de círculo bíblico)

O uso da leitura e a prática da palavra podiam tanto remeter para a solidariedade simbólica concebida nos moldes tradicionais do catolicismo, referido às práticas devocionais, ou à sua versão mais moderna e politizada, na forma de uma solidariedade mais explicitamente política de classe; ou ainda, o que era mais raro ocorrer, à combinação de ambas.

No primeiro caso, a solidariedade manifestava-se sobretudo nas crises de aflição, freqüentemente nas situações de doença, em que o auxílio prestado por amigos e vizinhos exaltava o valor dessa prática feita em nome da religião:

Aonde eu me sinto muito bem é na Igreja. Porque essa paróquia aqui somos um povo muito unido. Eu uma vez tive doente quinze dias de cama, tava desanimada...problema de erisipela. Então tive um dia que eu tava desanimada, triste, que as crianças foram pra escola, outros foram trabalhar, eu fiquei sozinha em casa. E, de repente, chegou uma turma da Igreja, aí o pessoal ficou sabendo que eu estava doente, num passei mais um dia sozinha. Era de sete hora da manhã às nove horas da noite, tinha gente lá em casa. (...) Todo mundo que chegava lá em casa me deram um grande apoio. Então foi aí que eu senti o valor da religião, da gente ser engajado na Igreja.

Visitas aos doentes constituíam verdadeiros rituais simbólicos de solidariedade através da oferta de oração em comum e de pequenos serviços prestados, principalmente na área doméstica, sem contudo se restringirem exclusivamente aos membros dos grupos religiosos ("Círculos Bíblicos" ou legionários). Uma prática que podia muito bem ser explicada pelo risco que a doença podia representar para os moradores daquelas áreas distantes e isoladas, caso não fosse possível contar com alguma forma de mobilização e de ajuda recíproca.

Tornavam-se ao mesmo tempo uma prática solidária e uma estratégia de campo, de confirmação da adesão à fé através do grupo e no grupo, e de conquista de novos membros. Não era raro, pois, que as Legionárias católicas, coordenadoras de "Círculos Bíblicos", de um lado, e as senhoras militantes da Assembléia, de outro, disputassem palmo a palmo, indo de casa em casa, os mesmos doentes,

quando se tratava de pessoas não muito definidas na sua forma de adesão à fé. Nesses casos, o poder da solidariedade simbolicamente assumido na forma de uma oração poderosa, era integrado como parte da explicação da cura, quando esta ocorria, para dar lugar ao apelo ao compromisso com a religião.

Aí foi onde que eu caí mesmo de cama. Aí fiquei em casa, as "irmãs" (as Legionárias) veio fazer oração pra mim, que eu tava muito ruim, num queria ir pro médico. (...) Aí, foram a hora que elas chegaram, fizeram oração, e uma das irmãs também disse: - Olha, quando você melhorar aí, vamos entrar pra Igreja, né. Vamos à igreja, ao círculo bíblico, fazer uma visita (...). Graças a Deus operéi. Quando elas vieram me visitar outra vez, eu digo: "- Ah, não. Eu agora num tô trabalhando mesmo, eu vou seguir a Igreja". E foi através do círculo bíblico. Fui fazer uma visita no círculo bíblico, chegou lá, eles falaram: "- Vamo lá na igreja, na Legião de Maria. Mas eu pensei que tudo fosse uma coisa só, entre o círculo bíblico e a Legião, né. (Legionária, participante de círculo bíblico, ex-médium umbandista).

A solidariedade em nome da fé podia ter, além do mais, o caráter festivo e devocional dos leilões em honra de Nossa Senhora, ou das "visitas" da imagem da "santa" nas casas dos moradores, o que podia também impôr ao grupo certas regras de controle e de demanda de exclusividade das relações de pertença de seus membros. Um rigor só obedecido naqueles rituais de "visita da santa" e apenas em relação àqueles membros recém-convertidos, que ainda não haviam se integrado plenamente na "comunidade da Igreja", quer através dos "Círculos Bíblicos", quer através da Legião.

Aí foi uma ocasião que a santa estava andando... Nossa Senhora de Fátima tava vindo nas casas. A gente fazia aquela semana de oração e leilão no sábado, e passava pra outra casa. Então tentaram me enganar. Marcaram pra vir a "santa" na minha casa e eu aceitei. (...) No dia que eu tava esperando a "santa" vir pra cá, falaram pra essa pessoa pra num trazer pra minha casa não, porque eu era "macumbeira". (...) Não quiseram falar a verdade comigo, aí levou pra outra casa. Pra casa, sim, que é (macumbeira), que eu nunca fui lá assistir, mas tem pessoas que assistiram lá dentro. E a santa tava lá dentro. Que achou que lá era católico. Num era só católico. Tava fazendo papel falso pior do que eu. Porque também eles não era, e até hoje num é. Num segue direito a Igreja. (Legionária, ex-médium umbandista, participante de "Círculos Bíblicos").

Distinguiam-se assim os movimentos de aceitação e integração de novos elementos da vizinhança nas redes de reciprocidade tramadas através da religião. Enquanto os "Círculos Bíblicos"

podiam se reunir indistintamente pelas casas, bastando que o vizinho se declarasse católico e se dispusesse a acolher o grupo bíblico, ou que os seus participantes decidissem ir visitar uma determinada casa por achar que o seu morador era carente de oração, o mesmo ocorrendo com as Legionárias, que podiam oferecer em grupo seus serviços religiosos aos terreiros umbandistas, a visita da "santa" implicava uma seleção mais cuidada das casas da vizinhança. Uma forma de distribuição de prestígio e reconhecimento nem sempre harmonizadora.

Há que destacar ainda, em termos de conclusão, que a composição das pautas de conduta segundo os modelos diferenciados de práxis pastoral representados pelo modelo de ação do Manual Legionário e pelos "Círculos Bíblicos", estavam relativizados em dois sentidos, pelas mulheres Legionárias.

Em relação ao modelo centralizado na paróquia e nas atividades controladas pelo pároco, D. Dalva representava a incorporação lenta e gradual de uma formação mais recente, recebida em cursos e palestras promovidos pela diocese, em que se acentuava o envolvimento político do fiel católico com as questões sociais, bem como sua participação na vida da comunidade eclesial, através dos grupos bíblicos pela e da paróquia. No entanto, esse incentivo à participação sempre dava de cara com as resistências clericais, não tolerantes com a partilha, ainda que reduzida, do poder de decidir.

Nesses termos, os conflitos que ela e sua filha enfrentaram na paróquia central, quando foram expulsas publicamente pelo padre do Conselho Paroquial, na ocasião da organização das passeatas da "Campanha da Fraternidade", demarcam uma forma disruptiva de participação, se considerada do ponto de vista do Manual Legionário, que sustenta a mais completa submissão do Legionário às autoridades hierárquicas. Nem a expulsão significou o

afastamento de D. Dalva da maior parte das atividades que na época exercia, nem muito menos implicou qualquer forma de punição do ponto de vista da milícia de Maria. Ao contrário, ela foi reeleita presidente de seu "praesidium" por mais um outro período.

No sentido oposto, estavam as Legionárias de D. Erondina. Estas também pautavam sua prática e militância de acordo com o modelo do Manual Legionário, tornando-o modelo estruturador das atividades dos grupos de "Círculos Bíblicos" por elas coordenadas. Era sempre D. Erondina, presidente do "praesidium", quem dirigia as reuniões bíblicas. Ela era quem escolhia ou pedia para que indicassem a casa em que ia ser feita a reunião; distribuía as funções de leitor e comentarista; quem introduzia os pedidos; quem incentivava as pessoas a falarem. Nesses termos, a entidade legionária subsumia as reuniões dos grupos bíblicos como uma atividade sua, enquanto serviço religioso cobrado pela milícia. Entretanto, do ponto de vista da crença, D. Erondina podia muito bem romper com o modelo de conduta do Manual, para adotar uma tolerância extremamente flexível quanto à participação nos cultos mediúnicos, como ela mesma admitiu praticar sessões de Umbanda em sua casa, dado ao fato de seu marido "receber" o santo para "prestar a caridade" e "fazer o bem", muito embora contra a sua vontade.

As Legionárias pouco ofereciam de compreensão e resposta às questões sociais e políticas propostas ou impostas pelos folhetos, esvaziando o horizonte hermenêutico suposto nas perguntas, para traduzi-las em termos seus, em função das questões imediatas e cotidianas da vida familiar e do trabalho. Vê-se assim, que nenhum dos dois modelos era exclusivo na orientação da conduta, e acabam se relativizando no contexto de interação, ora para fazer frente ao autoritarismo clerical, ora para relativizar a submissão à autoridade católica através do sincretismo praticado domesticamente como legítimo.

## CAPÍTULO IV

### DOENÇA E CURA

#### Introdução:

As situações de doença não constituíam apenas uma área determinante da aflição para os moradores pobres da Baixada. Em razão de sua força disruptiva ameaçadora, de seu impacto capaz de interromper a já dura reprodução do cotidiano, elas eram também convertidas em situações estratégicas favoráveis à militância religiosa proselitista, principalmente de católicos e pentecostais. Esta dimensão instrumental-estratégica da solidariedade oferecida nas situações de doença revelava o teor ambivalente de uma prática que tanto servia para confirmar o sentimento de pertença ao grupo religioso, a reprodução de sua identidade pelo fortalecimento dos vínculos e da coesão de seus membros, como para desencadear a mobilização competitiva pelo campo religioso.

Neste capítulo discuto o significado das representações sobre situações de doença e as respectivas vinculações que a partir desses contextos se acreditava estabelecer com os seres místicos e sagrados, ora como forma de determinar a verdadeira causa da aflição, ora como forma de conquistar o caminho da cura.

Procuro trabalhar levando em conta os três aspectos hermenêuticos da situação: o objetivo, o subjetivo e o histórico.

A hermenêutica das situações de morbidez, como era praticada pelos agentes empíricos, tinha no seu objeto, a doença que derrocava indiscriminadamente a vida de homens, mulheres e crianças, o pretexto de uma avaliação do sujeito interpretante, através das

pautas idealizadas de papéis segregados e determinados culturalmente, e da eficácia real do significado da fé na vida, através da avaliação de um aspecto da história e da tradição incorporados a certas categorias, como as de promessa e pedido.

Tento focar as antinomias entre doença e cura através da abordagem de questões como a compreensão que os agentes tinham do e a importância por eles atribuída ao corpo, a noção de pessoa subjacente nas relações intersubjetivas, e o acesso à palavra, entendido como possibilidade de participação na definição da situação vivida <sup>1</sup>

Entretanto não procuro elaborar um estudo em si de cada uma dessas questões. Sobre elas reflexiono considerando-as apenas como dimensões implícitas, subjacentes, da hermenêutica do contexto de situação refletido e refratado nas representações.

Os diversos pontos entrecruzados da trama complexa que envolvia a conquista da cura me levaram ainda a considerar o seu significado social como uma realidade que menos tinha a ver com a doença em si, do que com a reciprocidade enquanto fato social total (Mauss, M. 1974; Lévi-Strauss, C. 1974), tal como ela era buscada, esperada, e vivida entre os homens entre si e seu mundo, e entre

---

(1) Segundo P. Berger, qualquer ação na sociedade depende de "definições da situação" particulares, que implicam pressuposições teóricas específicas, um quadro de referência, e por fim uma visão da realidade (Berger, P. 1975:36). Para W. Thomas, a "definição da situação" é um estágio de exame e deliberação que antecede qualquer ato auto-determinado na conduta, de forma que "se os homens definem situações como sendo reais, elas são reais em suas conseqüências (Thomas, W. 1969:245-247). Mas isso não significa que o último elemento definidor da realidade social seja o indivíduo, ou a realidade subjetiva. Conforme definiu G. Theodorson, "a maneira pela qual uma pessoa interpreta um determinado objeto, ou conjunto de circunstâncias, e o significado que têm para ela, são determinados em grande parte por sua cultura, em particular por seus valores e normas sociais. Assim, o modo pelo qual uma pessoa define uma situação e a atitude daí decorrente, serão semelhantes à definição e à atitude de todos com quem comunga valores e experiências comuns" (Theodorson, G. 1969:105).

os homens e o mundo místico de espíritos e divindades. Era principalmente a idéia de um vínculo místico, próxima à idéia de "participação mística" que Turner pôde desenvolver ao estudar os Ndembu (Turner, V.1967), que fazia da cura uma dimensão da reciprocidade, demandando uma discussão articulada de questões como a importância prática e teórica atribuída às situações de doença; a luta política pelo campo religioso; e a avaliação prática de categorias dadas no e pelo imaginário religioso popular, como as próprias noções de doença, cura, promessa e pedido.

Se é correto dizer que a hermenêutica da cura é a hermenêutica da reciprocidade, o pedido é a chave de leitura dessa hermenêutica, e a definição social de sua legitimidade demarca duas questões fundamentais: a de se saber a quem dirigir o pedido, e a da circunstância em que deve ser formulado: como, quando e onde pedir. No sentido mais exato, a fé no "pedido" era a grande certeza que impulsionava o indivíduo a se confrontar com as incertezas, pondo em evidência a importância do interesse sempre existente na sua relação com o santo e a divindade, o que, na perspectiva weberiana, é o móbil religioso verdadeiro e decisivo. <sup>2</sup>

Relações sociais tão diversas forçavam a problematização de uma questão que na prática dos agentes se tornava crucial, cujo interesse é fundamental para o nosso trabalho, que consiste, na

---

(2) Para Weber, o móbil da crença não é a fé na doutrina, mas a realização de interesses econômicos e políticos que condicionam e são condicionados pelas éticas das doutrinas de Deus e do pecado, cujos conteúdos variam dependendo do que cada empenho particular de salvação quer salvar e do que quer ser salvo, na sua relação com o mundo (Weber, M.1964:108). Entretanto, a doença e o pedido que a acompanha adquiriam na prática, como tenho insistido, significado polissêmico, uma vez que nem se deixavam enquadrar totalmente na ética instrumentalista do *du ut des*, pois diziam respeito também à salvação mística (libertação dos espíritos e da magia maléfica), nem se deixavam engolfar numa avaliação moral unívoca que reportasse sempre a uma teodicéia.

expressão de Weber, em ter de considerar sobre quem está suposto exercer a influência determinante na vida pessoal e cotidiana, se o Deus teoricamente supremo ou os espíritos subalternos e demônios (Weber, M. 1964:20).

O estatuto social ao mesmo tempo simbólico e utilitário das práticas e representações dos agentes voltadas para dar conta das situações de morbidez, colocava em proeminência a polissemia estrutural das noções de saúde e doença, na medida que estas noções estão intimamente vinculadas ao conhecimento biológico do corpo, à estrutura social, e a valores determinados culturalmente. Esta ambivalência foi explanada por G.B. Risse em função da predominância de três estruturas explicativas independentes, mas que podem por sua vez coexistir no espaço e no tempo de uma mesma cultura.

Cada uma das concepções hermenêuticas corresponderia aos tipos de realidade a que a doença se refere: enquanto anormalidade biológica, como no horizonte hermenêutico da medicina oficial; como descontinuidade comportamental ou "comportamento desviante" segundo o aporte da psicologia social; ou como ocorrência fenomenológica dos estados completamente alterados de ser da pessoa, decorrentes de possessão sobrenatural, em que os estados de saúde e doença são descontínuos (cf. Risse, G.B. 1978:579).

O que me interessa aqui reter é o aspecto conflitivo das interpretações e o modo como os sujeitos empíricos organizavam sua experiência nas situações de morbidez, ao terem de levar em conta o confronto de horizontes explicativos que tanto podiam se sobrepor quanto contraditar-se na prática, desde que a moléstia pudesse ser plena e satisfatoriamente explicada, no sentido de tornar viável a intervenção na realidade, nas condições reais de existência, em função das alternativas possíveis dentre os sistemas de cura disponíveis.

Não vou, porém, ocupar-me das agências e dos agenciadores dos serviços de cura a que os sujeitos empíricos recorriam, mas apenas tentar desvendar o significado social e estratégico de um discurso religioso e militante - portanto de uma prática social - que partia do dilema da incapacidade do indivíduo de atuar positiva e eficazmente no seu contexto social global (cf. Parsons, T. 1978:597), impotência expressa real, simbólica e metaforicamente nas situações de morbidez, para tornar explícito o sentido de uma espiritualidade veiculadora de força e poder através da fé.

As representações sobre as situações de doença podiam de fato fundar-se ora num discurso empenhado em inaugurar, despertar, confirmar ou restaurar a prática de um compromisso com a Igreja, como no caso das Legionárias de Maria <sup>3</sup>; ora na manipulação individual e utilitária da crença em termos de interesses imediatos de "cura", na qual podia estar ausente qualquer compromisso religioso do indivíduo com o grupo confessional <sup>4</sup>. Vejam, por exemplo, o que uma mãe católica, Legionária, conta do acidente sofrido pela filha, cujo ferimento não sarava:

Mesmo depois de ter cuidado dela direitinho, a minha cunhada levou ela pro Souza Aguiar, o médico disse que não tinha atingido nada por dentro, mas continuou roxo, saindo aquela água de sangue pelo nariz, os olhos doendo muito.(...) Falei: "Sandra, só tem uma solução, cê vai lá na

- 
- (3) "Aí foi a hora que eles chegaram, fizeram a oração, e uma das irmã também disse: "Olha, quando você melhorar aí, vamos entrar pra Igreja. Vamos à Igreja, ao círculo bíblico, fazer uma visita..." (Hilda, Legionária, ex-umbandista).
- (4) Uma prática social comum e crescente entre nós, expressa principalmente nas atividades de cura religiosa/mágica de benzedores e curandeiros, que não é exclusiva de nenhum domínio religioso, mas reproduz-se, segundo C.R.Brandão, "no interior de todos os segmentos religiosos", incluindo aí, também, o benzedor "pentecostal". Ainda segundo Brandão: "Isto equivale à afirmação de que uma mesma prática, a do curandeiro ou do benzedor urbano, apropria-se de fragmentos de uma lógica religiosa confessional - a do catolicismo, a do protestantismo (especialmente pentecostais), a do espiritismo kardecista, a dos cultos afro-brasileiros - para constituir o código da legitimidade de seu ofício e o formulário prático de seu exercício (Brandão, C.R. 1985). Ver também Rizzo de Oliveira, 1983; 1985a; 1985b).

Assembleia, lá na igreja com a Méri, e eles vão orar você, pra ver se você vai ficar boa, porque médico num tá dando jeito. Se médico num tá dando jeito, é porque isso não é de médico.

As estratégias adotadas para a obtenção da cura dependiam assim não apenas do acesso real aos recursos, quer fossem os da medicina oficial ou os dos agentes populares de cura, mas principalmente da compreensão que se tinha da "doença", do que poderia ser a sua verdadeira causa.

A explicação por causação mística, extremamente freqüente nos meios populares, dava conta de tudo o que não pudesse ser "naturalmente" explicado no estado de doença, em razão de um mal mandado por alguém que manipulou forças e poderes mágicos: o que médico "não dava jeito" era "coisa feita", "trabalho feito", "malfeito", "feitico", "macumba", "encosto", ou uma "grande malignia", como usavam dizer os pentecostais.

Não seria correto, no entanto, afirmar que os agentes empíricos elaborassem uma "hermenêutica da doença" em si. Ao contrário, a ênfase estava posta na hermenêutica do doente e na interpretação da situação na qual se encontrava. Daí que um aspecto proeminente das representações fosse a importância atribuída à participação das pessoas mais próximas ao doente, na definição do processo de saúde e de sua expropriação pela enfermidade; ou seja, a doença terminava sempre por envolver em alguma medida os demais membros da família, mesmo quando o caso dizia respeito a um adulto. Por esta razão, era comum que qualquer situação de doença colocasse à prova a solidariedade e a responsabilidade dos observadores mais próximos, principalmente das mulheres, quando estavam na condição de esposas e mães daqueles que adoeciam.

Mas não só no âmbito das relações familiares era a reciprocidade avaliada. Essa apreciação estendia-se das relações pessoais entre vizinhos e amigos, para abranger a sociedade e ganhar uma amplitude

escatológica, num processo de dentro para fora, do finito para o infinito, do maior grau de incerteza para a certeza inefável, tão bem radiografado por L. Duarte no seu estudo sobre a condição do "nervoso", e cujo termo incondicional e final estava posto no próprio Deus. <sup>5</sup>

## I. Casos de Doença: a hermenêutica do objeto

Procurei distribuir os casos de doenças por "grupos de causa", segundo propõe a Classificação Internacional de Doenças, adotada pela Organização Mundial de Saúde, em parte porque este era o procedimento mais objetivo e adequado para estabelecer algum tipo de ordem nos dados, e encontrar aí uma primeira compreensão, ainda que genérica, das incidências mais comuns e freqüentes, para considerá-las como casos, como uma pequena amostragem das afecções que atormentavam a vida e pontuavam as falas dos agentes empíricos. De outra parte, porque em mais da metade dos casos referidos, além de ter sido consultado, o médico era uma referência importante e constante no discurso dos agentes, mas para que estes falassem de sua própria intervenção na realidade.

- 
- (5) Efetivamente, tanto a Idéia de certos recursos de intervenção "mágica" sobre o mundo (mormente sobre as doenças, perturbações e emoções), quanto a Idéia da afinidade ou disponibilidade "afetiva" de que se cercam certas pessoas e as predispõem às relações ditas "pessoais" compartilham da representação de que os seres (animados, inanimados e sobrenaturais) podem obedecer a fluxos de atração ou repulsão entre si, que atualizam - para nos colocarmos num plano analítico - uma lógica classificatória abrangente, como explorou Lévi-Strauss de maneira radical em O Pensamento Selvagem. Todas essas questões de substância (...) estabelecem nexos, fluxos ou influências entre os diferentes órgãos e humores corporais, entre esses e as diversas substâncias ingeridas ou de algum modo contactadas (comida, bebida, remédios; ar, água, vento, cheiro, luz, etc.) entre as pessoas em suas relações sociais, entre as pessoas e determinados lugares ou ambientes, entre as pessoas e objetos ou práticas quotidianas ou rituais e, finalmente, entre as pessoas e entidades ou forças extraterrenas (sejam os astros, os espíritos, os santos, deuses ou demônios). (Duarte, L.F. 1986:158).

Meu interesse, no entanto, é menos o de apresentar quais endemias eram responsáveis em maior número pelos índices de morbidade ou de mortalidade, do que o de extrair elementos para a nossa reflexão que permitissem relacionar as condições de vida diretamente observáveis de um lado, com as dimensões afetivo-mobilizadoras do imaginário das crenças, implícitas nas práticas e representações, de outro.

Levo em conta, primeiramente, o diagnóstico das doenças conforme era reportado pelos agentes, depois de terem recorrido ao médico alopata; outras vezes as afecções eram classificadas pelos sintomas descritos, como por exemplo os vômitos e diarréias que acometiam as crianças de colo, sintomas que punham em evidência o primeiro grupo de causa das doenças infecciosas e parasitárias.

Era, de fato, em torno deste "grupo um" que se ajuntava a maioria dos casos relacionados, correspondendo a 31 (de um total de 63) incidências (49,2%), atingindo principalmente as crianças menores de 4 anos.

Representavam os casos mais freqüentes relatados pelas mães, cujos filhos menores correram perigo de vida ou vieram a falecer em decorrência dessas afecções; constavam de 14 casos de menores de um ano, além de incluírem 9 casos de desnutrição infantil.<sup>6</sup>

Os casos das doenças infecto-parasitárias eram diretamente decorrentes das baixas condições de vida dos agentes, como a ausência de saneamento básico, e da desnutrição, que reduz drasticamente a resistência das crianças às doenças. Raramente se podia dispor de água potável tratada para uso doméstico naqueles

---

(6) Embora a desnutrição não seja uma afecção, está incluída no primeiro grupo, por ser um grave fator de causalidade das doenças infecciosas e parasitárias.

bairros periféricos da Baixada. No J. Belmonte, por exemplo, os poços de onde se tirava a água para uso diário provinha, geralmente, de lençóis subterrâneos pouco profundos, e extremamente comprometidos pela proximidade das fossas e pelas valas negras por onde corria o esgoto a céu aberto.

Os casos relacionados ao "grupo dezessete", das causas externas de lesões e envenenamentos, totalizam 15 incidências: acidentes de trem (3), corpo estranho na laringe (1), afogamento acidental (1), picada de cobra (1), espancamento (2), assaltos (3), homicídios (4).

Em terceiro lugar aparecem as afecções do "grupo onze", complicações da gravidez, do parto e do puerpério, somando 11 casos: dores generalizadas durante a gravidez (2), abortos involuntários (9). Os casos desse "grupo de causas" são plenamente evitáveis, dependendo apenas da assistência médica adequada e eficaz durante a gestação, o parto e o sobreparto.

As afecções do grupo cinco, dos transtornos mentais, vêm a seguir, em quarto lugar, com um total de 8 casos: "problema de

nervos" (4), perda de memória (2), alcoolismo (1), e autismo (1).<sup>7</sup>

As doenças que mais acometiam os adultos eram os "transtornos mentais" e as afecções do aparelho circulatório. As queixas mais freqüentes iam das crises intermitentes de amnésia e desmaios, às "crises nervosas", que às vezes requeriam internação.

Quanto à mortalidade infantil, dois fatores associados, falta de saneamento e desnutrição, foram responsáveis por 90% das mortes de crianças menores de 4 anos ocorridas por doenças infecciosas intestinais, nas regiões administrativas da Cidade do Rio de Janeiro e municípios da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (incluindo N.Iguaçu) no ano de 1980 (cf. Noronha, J. 1987:10).<sup>8</sup>

Segundo as estatísticas oficiais da Secretaria Estadual de Saúde, o índice de mortalidade infantil para o Município de Nova

---

(7) Os demais casos referidos se enquadram nos seguintes grupos: sintomas, sinais e afecções mal definidos, do grupo dezesseis, correspondem a 7 casos, incluindo desmaios e dores generalizadas; as doenças dos grupos sete e oito, dos aparelhos circulatórios e respiratórios, totalizam 7 casos, entre problemas cardíacos (1), cardiopatia grave (1), hipertensão (1), taquicardia (1), problema de garganta (1), doença pulmonar (1); do grupo quatro (doenças do sangue, 1), do grupo seis (doenças do sistema nervoso e dos órgãos dos sentidos, 3), do grupo nove (do aparelho digestivo, 1), do grupo dez (do aparelho geniturinário, 3), do grupo quatorze (anomalias congênitas, 1), do grupo quinze (afecções originadas no período perinatal, 1).

(8) No que diz respeito à mortalidade por grupo de causas, as doenças infecciosas e parasitárias responderam por cerca de 15% do total de óbitos em todo o país, no ano de 1980. Uma taxa considerada muito elevada se comparada aos índices de óbitos por moléstias infecciosas de outros países no mesmo período: 0,4% na Inglaterra, 1,0% na Grécia e 4,0% no Chile (Noronha, J. 1987:10).

Iguaçu em 1986 foi de 37,8%: do total de 38.800 crianças nascidas vivas foram registrados 1.502 óbitos. As afecções originadas no período perinatal foram a causa de 42,21% desses óbitos, e de 90,16% dos óbitos fetais. As doenças do aparelho respiratório respondem por 24,36% e as infecciosas e parasitárias por 15,84% das mortes dos nascidos vivos <sup>9</sup>.

As demais causas de morte foram: anomalias congênitas: 6,39%; deficiências nutricionais 6,05%; outras causas gerais: 5,12%. <sup>10</sup>

Tomando por base a referência aleatória a casos de aborto e óbito de crianças de até um ano de idade, é possível ainda se suspeitar da existência de um índice mais elevado de mortalidade infantil nas áreas pesquisadas.

Mesmo admitindo que os dados disponíveis não posuam valor estatístico para efeito de amostragem, não deixam contudo de ter seu impacto. No conjunto, representam o seguinte: um número reduzido de mães - apenas nove - que afirmou ter perdido filhos menores de um ano de idade e/ou abortado, responde pelo total de 27 mortes, cuja média de filhos mortos em cada caso é de 3,0.

Até aqui tenho procurado ordenar os casos de afecções seguindo os padrões da medicina oficial, adotando de certo modo o enfoque

---

(9) parte a septicemia, as doenças do "grupo um" como a tuberculose do aparelho respiratório, a Doença de Chagas, e o sarampo, são todas afecções plenamente controláveis pelos recursos tecnológicos já há algum tempo disponíveis, de forma que qualquer óbito, como indica Noronha, por qualquer uma destas causas, deve levantar "uma apuração aprofundada da responsabilidade por sua ocorrência", um modo eufemístico de admitir a investigação das mortes por suspeita de negligência médica e profissional. (Noronha, J. 1987:10)

(10) Fonte: SEDA/Departamento de Análise de Dados Institucionais e Fatos Vitais, Secretaria Estadual de Saúde do Estado do Rio de Janeiro, ano de 1986.

empregado por especialistas desta área, que utilizam como explicação e causa das moléstias que afligem as populações de baixa renda, a pobreza, a ignorância, e as baixas condições de existência, de um lado; de outro, a falta de assistência médica imediata e eficaz, e as falhas na configuração do sistema público e privado de saúde.

O limite heurístico deste aspecto hermenêutico objetivo, está no fato de atrelar a discussão sobre a saúde, principalmente das populações de baixa renda e das classes trabalhadoras, à medicina oficial, tomando-a como critério explicativo decisivo na compreensão da questão. <sup>11</sup>

Uma crítica extremamente perspicaz dessa hermenêutica tem sido elaborada por M.C.Possas (1981), em que a autora propõe um corte analítico distinto para dar conta da política de saúde adotada no Brasil (abrangendo as décadas de 1960 e 1970).

O aspecto objetivo da hermenêutica está abrangido pela dimensão histórica, explicado segundo a correlação existente entre as condições de subsistência empiricamente observáveis e as relações de exclusão, absorção e consumo de distintos setores da força de trabalho com o sistema produtivo capitalista, urbano e periférico, da sociedade brasileira (questões de nível teórico).

---

(11) Este é o enfoque adotado, por exemplo, pelo médico J.Noronha, quando analisa as "Atuais Condições de Saúde da População Brasileira e seus determinantes" (Noronha, J. e Guimarães, R. 1978) e a "Saúde dos Brasileiros no Final do Século XX" (Noronha, J. 1987).

A determinação social da doença <sup>12</sup>, segundo a autora, demarcaria assim um duplo recorte de explicação das situações de doença, tendo como determinante social total a importância relativa da população para o sistema produtivo: de um lado, estariam as doenças da pobreza, diretamente associadas às condições de vida (p.ex. esquistossomose, tuberculose, doença de Chagas); de outro, as doenças estritamente associadas às condições de trabalho (p.ex. doenças profissionais, doenças degenerativas, doenças mentais), estando aí incluídos os acidentes de trabalho.

É em função deste segundo nível, segundo a autora, que se deve buscar a lógica que estrutura a produção e o consumo dos serviços de saúde, ou seja, em função das necessidades do sistema de ter garantida a reprodução da força de trabalho para o capital. <sup>13</sup>

É indiscutível a relevância que esse modelo hermenêutico seguido por Possas, adquire no tratamento analítico da "questão da saúde", ao rejeitar a configuração desta como um "setor", ou como

---

(12) Possas emprega a noção de determinação social das doenças, para identificar e explicar os limites que demarcam as possibilidades de acesso real à saúde para os diversos segmentos da população, pensados a partir de uma distinção conceitual básica entre "superpolação relativa" e o "exército ativo de trabalhadores", uma vez que, no caso do Brasil, "a possibilidade de absorção de parte considerável da população pelo sistema produtivo capitalista é extremamente remota" (Possas, C.1981:XX).

(13) Trata-se da prática dos serviços médicos convertida em mais um setor capitalista de acumulação de lucros, que se fortalece e reproduz graças à transferência maciça de recursos públicos pelo Estado, via Previdência Social, para as empresas médicas e hospitais; e que exerce papel social relevante de reinsirir o trabalhador no processo de produção social, servindo assim para atenuar conflitos sociais e garantir a reprodução social do trabalhador como classe social subalterna. (cf Possas, C.1981; Fiori, J.L.1978)).

questão subalterna à Medicina; associa-a, ao invés, às condições de vida e de trabalho da população.

No entanto as respectivas correlações epistêmicas <sup>14</sup> que lhe são inerentes, matizadas por determinantes sociais que são de ordem econômica e política, mostram-se insuficientes para dar conta do significado social total da cura, quando se tem que levar em conta, além do aspecto objetivo e histórico, a preponderância da definição da situação estabelecida pelos sujeitos empíricos.

Para ser mais direto, as correlações epistêmicas de ordem econômica e política problematizam níveis importantes de análise, mas que não são exclusivos e podem levar aos equívocos tão característicos das interpretações reducionistas ou meramente funcionais, que se negam a reconhecer, como observou Geertz ao analisar a desorganização de um ritual de exéquias javanês (kampong), que a "estrutura social e a estrutura cultural não são meros reflexos um do outro, mas são variáveis independentes, ainda que interdependentes" (Geertz, C 1973:169).<sup>15</sup>

(...) Além de criar a ambigüidade cultural, a tentativa de se introduzir um padrão religioso proveniente de um background rural, relativamente menos diferenciado num contexto urbano, também dá

---

(14) Emprego a expressão segundo a definição de L.Hegenberg: "Denomina-se correlação epistêmica à relação que, de algum modo, estabelece a conexão de componente Inobservável a componente diretamente inspecionável, relação que funciona como um traço de união entre uma parte teórica, de algo designado por um conceito postulacional, e uma ponte observável, denotada por um conceito intuitivo". (Hegenberg, L. 1973:152)

(15) Vale lembrar que para o autor, a ruptura do funeral de Paidjan se explicava pela discordância existente entre a estrutura cultural do significado implícito no ritual de Inumação, ampla e socialmente partilhada, e a padronização da interação social atribuída a vários fatores históricos e conjunturais que, em si, seriam insuficientes para explicar a força disruptiva daquele e de outros eventos então ocorrentes, dos quais a religião não era um mero reflexo do que ocorria em outras áreas da sociedade, mas era o próprio centro o origem das tensões sociais. Segundo Geertz:

origem ao conflito social, simplesmente porque o tipo de integração social demonstrada pelo padrão não é congruente com a maior parte dos padrões de integração na sociedade. A forma pela qual as pessoas de kampong se empenham para manter a solidariedade na vida cotidiana, é muito diferente da forma pela qual o ritual eslametano insiste que elas deveriam se empenhar para mantê-la (Geertz, C. 1973:168).

Recorro a essas considerações para termos sempre em mente a tensão dialética existente entre os contextos sociais mais amplos da interação social e as expectativas de reciprocidade assumidas e idealizadas em função de padrões determinados culturalmente. Nem as escolhas culturais são escolhas feitas de um conjunto infinito de possibilidades, pois são constringidas pelo modo como a sociedade em geral organiza o sistema produtivo; nem as determinações políticas e econômicas bastam para dar conta do significado total das práticas sociais, exatamente pela presença de padrões definidos por outras instâncias de valorização da vida social.

Por outro lado, se meu interesse não se restringe a dar conta dos casos de doença em si, pode-se indagar quais as áreas de interesse da prática social que a linguagem da doença podia não só recortar, como delas se tornar uma expressão simbólica significativa.

## **II. Determinação social da doença e**

### **papéis segregados culturalmente: os sujeitos interpretantes**

Não existe um só e mesmo significado atribuído às situações de doença que combaliam os corpos de adultos e crianças, homens e mulheres. As diferentes percepções por idade e por gêneros das

individações negativas podem ser explicadas pela importância relativa das duas dimensões do existir histórico e social da pessoa humana: aquela que coloca em evidência e primeiro plano o corpo como "instrumento" vivo e socialmente domesticado ao seu emprego, de que nos fala Mauss (1974), e a que torna proeminente a noção de pessoa (Mauss, M. 1974) socialmente construída segundo o caleidoscópio das relações intersubjetivas. Em uma e outra dimensão, trata-se sempre do "homem total", para usar a expressão de Mauss, mas considerado sob enfoques e possibilidades distintos, segundo os quais os agentes faziam a hermenêutica do cotidiano tomando como lugar de partida a sua própria realidade corpóreo-individual ameaçada de desintegração pela doença.

A experiência da expropriação do corpo por moléstias e sua interpretação podiam então remeter aos modos de inserção dos agentes na estrutura social, mediados por sua vez pelas instituições e agrupamentos sociais que, obviamente, não colocavam em evidência ao mesmo tempo, nem da mesma forma, as duas dimensões do existir social da pessoa acima referidos.

Numa sociedade de classes, capitalista, periférica, a doença que atinge os indivíduos pobres das classes trabalhadoras torna problemática as relações sociais do indivíduo com a estrutura social em dois níveis: a) num sentido mais abrangente, referindo-se aos modos de inserção no sistema produtivo, pode significar a crise

de reprodução do indivíduo enquanto força de trabalho, ameaçando a sua permanência no mercado de trabalho pelas dificuldades de acesso aos bens de primeira necessidade e aos recursos eficazes da saúde; b) num sentido mais estrito, próxima à noção de estrutura social empregada por M. Douglas <sup>16</sup>, pode representar a crise das relações pessoais em decorrência da frustração pelo não cumprimento de tarefas e obrigações estabelecidas por padrões determinados culturalmente.

As relações recíprocas entre os dois níveis eram vivenciadas e representadas pelos sujeitos empíricos através das duas áreas ambientais sujeitas ao controle diferenciado e diferenciador de homens e mulheres: a casa e a rua; e os dois domínios a elas correspondentes, de uma forma tão proeminente: a família e o trabalho <sup>17</sup>. Mas se é inegável que através dessas áreas e domínios comuns aos dois gêneros houvesse uma busca de realização de

---

(16) Refiro-me à definição de estrutura social empregada por Douglas menos pela compreensão que a autora tem da idéia do consenso pressuposto, já elaborado de antemão, implícito nos padrões, do que pelo seu aspecto operativo, quando a autora se reporta a tal conceito para se referir a:

(...) situações particulares nas quais atores individuais estão cômnicos do maior ou menor âmbito de inclusividade. Nessas situações se comportam como se se movessem em posições padronizadas em relação aos outros e, como se escolhessem entre possíveis padrões de relações. Seu senso de forma faz exigências a seu comportamento, controla a avaliação de seus desejos, permite alguns e suprime outros. (Douglas, M.1976:124)

(17) É sob esse enfoque que devemos ler as tendências totalizantes das representações, que, ao estabelecerem como objeto as situações de doença, hierarquizavam as estruturas explicativas em função de padrões idealizados de valores e conduta. Padrões segundo os quais eram circunscritos os casos em testemunhos de compromissos e tarefas assumidos, principalmente em função de papéis segregados.

expectativas de papéis idealizados em função dos quais mulheres e homens buscavam o reconhecimento social e a legitimidade de suas estratégias de vida, difícil é afirmar que as tentativas, realizações, e os fracassos na atualização desses papéis segregados culturalmente, seguissem um só e único padrão, como insiste L.Duarte ao falar do valor-família (1986) <sup>18</sup>, e D.Neves quando analisa a questão das famílias matrifocais entre as populações de baixa-renda (Neves, D.P.1985) <sup>19</sup>

Sem estar em condições de entrar nesse debate, aceno aqui para esta questão apenas para mostrar um dos lados da moeda: as representações das mulheres que, a meu ver, compunham famílias matrifocais, principalmente no caso das católicas Legionárias de Queimados, e que empenhavam-se em tornar explícitas as suas estratégias de lidar com a doença e o desemprego através de uma vivência intensa da religião, que servia como força mobilizadora e justificadora daquelas estratégias por elas defendidas.

---

(18) Para L.Duarte, os papéis seriam segregados através de um conjunto de qualificadores englobados, atribuídos e distribuídos segundo a dimensão programática do Valor-Família, e operacionalizados sobre o eixo da oposição homem/mulher e de seu desdobramento paradigmático marido/mulher, em que a relação de cada um dos termos do binômio seria de complementaridade hierárquica - o elemento homem/marido englobando hierarquicamente o elemento mulher - constitutiva de um padrão cultural estruturado e estruturante, das várias dimensões de vida das classes populares trabalhadoras. Esta visão acarretaria, a meu ver, dois problemas: o primeiro parece ser o de atribuir um valor exageradamente consensual e funcional ao padrão Valor-Família e aos qualificadores que lhe são correspondentes, subestimando a importância das condições sociais em que os mesmos são reproduzidos; o segundo problema consiste em partir do pressuposto que a diferença e a fragmentação são sempre disfunções de um único e mesmo padrão. É nessa perspectiva, por exemplo, que Duarte lê a matrifocalidade, considerando-a apenas como modelo alternativo transitório. Ver sobre essa questão A.Zaluar, "Os Relativismos na Antropologia", apud.man.1990).

(19) D.Neves vê no enfrentamento das condições sociais adversas e refratárias à reprodução das relações familiares, em função principalmente das baixas condições sociais de existência, o contexto social que condiciona o reordenamento provisório dessas relações, para configurar a matrifocalidade, sem reconhecer aí, portanto, a conformação de um padrão distinto.

Essas estratégias representavam a confirmação legitimada da necessidade da mulher de "trabalhar fora", de participar ativamente da religião, e de trabalhar religiosamente pela criação da "delegacia de mulheres" de Queimados, uma luta que na época da pesquisa podia envolver mulheres católicas e batistas num mesmo grupo de trabalho, em torno de um discurso e de uma prática comuns de combate à violência contra as mulheres, em que eram freqüentes as denúncias que refletiam a inserção problemática da mulher no mundo "da rua".

A religião fornecia não só a espiritualidade de suas práticas assumidas enquanto esposas e mães, tornando-se uma força mobilizadora capaz de articular, como nos lembra J.Remy, o dinamismo afetivo que busca responder às aflições e à necessidade de exaltação pessoal, com a legitimidade social (Remy, J.1982), mas através dela - da espiritualidade incisiva e legitimadora - se expressavam os confrontos e conflitos entre os gêneros, como tentativas e lutas de construção de um consenso nem sempre alcançado, porém sempre almejado.

A falta de saúde para o trabalho, e a doença dos filhos, formavam os dois eixos estruturadores das representações sobre as situações de doença nas falas dos agentes, principalmente mulheres, como expressão de uma espiritualidade socialmente construída em função do "pedido", ou seja, de uma expectativa de reciprocidade traçada pela mulher, em função de contextos que configuravam a fraqueza e a impotência do indivíduo diante da realidade - também uma forma metafórica de expressão das relações assimétricas subjacentes à divisão do trabalho por sexo - e que se diferenciava, como pretendo mostrar por um pequeno estudo comparativo, da espiritualidade e expectativa de reciprocidade projetadas e idealizadas pelos homens.

Enquanto era explicitada pela própria condição precível do corpo humano, sofrimento que atinge o ser humano na suas suscetibilidades naturais, a doença forçava a tematização do dilema da vida e da morte como um acontecimento natural. "O sofrimento vem porque nós somos humanos", dizia-me uma líder Legionária que sofria de erisipela;

Eu tenho um corpo, meu corpo é mortal, é um corpo fraco, né. Então eu posso adoecer, eu posso sarar de novo. (...) O sofrimento vem através da circunstância, às vezes até por negligência da gente mesmo. Por ex., se eu vou comer um negócio que eu sei que aquilo me faz mal, e depois eu me sinto mal, que é o culpado? Fui eu mesmo, né. Então eu acho que é de acordo com a constituição. Nós nascemos pra viver e morrer. (D. Maria Augusta, católica Legionária, participante dos "Círculos Bíblicos")

Mas se a hermenêutica da cura podia partir de uma tal compreensão natural do corpo sujeito à morte, "nascemos para viver e morrer", segundo a qual o "corpo" é objeto para o sujeito que dele não consegue dispor plenamente, era na verdade para falar do grande sofrimento que afligia os adultos: ficar doente e não poder trabalhar e, no caso mais específico das mulheres, não poder dar conta do cuidado dos filhos e das obrigações domésticas. Daí que a relação determinante para os agentes, entre a "saúde", a "boa disposição", e o "trabalho" fixo e remunerado permitisse falar de uma forma de resgate da "saúde" que era ambivalente em relação ao significado do empenho implicado na obtenção da "graça", pois de um lado há a impotência do indivíduo que, por si só, não consegue resolver seus dilemas, e vê na divindade a explicação e posse do seu destino pessoal:

Nós somos de carne e osso, nós temos que ter a doença, porque a doença vem para nós mesmo. Nós temos, cada um de nós, temos um destino, uma coisa pra passar nesse mundo. Então, se nosso destino é traçado, nós temos que receber e aceitar.

(Quem traça esse destino? o que a senhora acha?)

Uai, é traçado por Deus mesmo. Mas Deus num faz por ruindade. Porque desde que nós nascemos ele sabe de tudo isso. Nós não sabemos, mas ele sabe. E esta certeza nós temos que ter. (E., líder Legionária, coordenadora de círculos bíblicos).

De outro lado, têm de confrontar as soluções que dependem do seu cuidado ativo com sua vida e a dos que estão sob sua responsabilidade:

Se eu peço a Deus que eu quero conseguir um emprego, então tem que andar, pra procurar emprego, não tem?! E se eu tô pedindo a Deus, eu tô com saúde, quer dizer que ele já me deu aquele dom de eu tar com saúde, de eu tar em condições de andar. Então tenho que pedir a ele força e ir à luta. Se a gente pedir e ficar sentado, não adianta nada. (...) Porque se ele pedir, ficar esperando sentado, é porque já se abandonou e acha que Deus abandonou ele também. (E., católica recasada).

Era nesses termos que a hermenêutica da cura aos olhos das mulheres, menos do que avaliar a derrota da doença e de suas seqüelas, privilegiava a recuperação do corpo, enfaticamente valorizada, como força física e mão de obra disponível. Entre os católicos, esta relação podia ser vista invariavelmente como sendo mediada pelo pedido, geralmente feito por iniciativa da mulher, dirigido a Deus ou aos santos, ou a ambos, principalmente quando não era possível se recorrer ao médico. Aqui o pedido entrava, com muita freqüência, como termo afetivo-mobilizador atribuindo valores de grandeza transcendente às situações-limites que problematizavam o alcance da capacidade humana de dar conta das misérias cotidianas.

A deterioração da qualidade de vida, não só econômica, mas também afetiva, dos casais, que levava muitas vezes a mulher a trabalhar fora, podia desintegrar de tal forma as relações entre marido e mulher, a ponto de forçar a separação do casal e a

distribuição dos filhos entre a parentela, ou até mesmo entre vizinhos, como é sói ocorrer na Baixada. 20.

O que eu não vivia com o outro marido, eu vivo muito bem com ele. Com o outro, antes da gente se casar, a gente nunca tinha dado uma briga. Mas depois que a gente casou, mudou. Tinha época que a gente nem podia conversar um com o outro. Aí a única coisa que eu achei melhor fazer foi trabalhar. Aí eu comecei a trabalhar, mas foi pior. Daí eu fui trabalhar, ele arrumou outra mulher. Ele arrumou outra mulher pra fazer trabalhar pra ele. (...) Aí foi melhor pra gente. Ele vive pra lá e eu pra cá, apesar de ter separado tudo. O garoto ficou com a minha mãe, ela ficou comigo (apontando pra filha mais velha)...Mas ele vive bem com a minha mãe. Apesar de não ser uma coisa certa, mas acontece hoje na vida dos casais. Então na Igreja não é uma coisa certa, mas o que que a gente vai fazer? (E., católica participante de círculos-bíblicos, recasada).

Do homem se esperava que fosse "forte" e tivesse muita disposição para o trabalho, para dar conta da sua obrigação de provedor, pois a fraqueza e indisposição eram vistas como sinal da condição de miséria, estigmatizada pela condição degradada do "mendigo", aquele que não possui casa nem emprego, ou do pobre miserável que carece de assistência da Igreja, por ser incapaz de garantir sua sobrevivência pelo seu próprio esforço, ao se "recusar" a trabalhar 21:

Chega na casa de um pobre desses aí, de um pobre- mendigo, no caso, barraco de estuque, barraquinho de estuque, chega na casa deles, vê se eles tão trabalhando! Vê se tem chefe de família trabalhando...Eu, como Igreja, nós temos que abrir a mão e mostrar àquela pessoa que nós a amamos, apesar deles ser pobre, apesar deles sofrerem. Eu também sou

---

(20) Segundo P.Scott, muitos estudos confirmam a incidência freqüente desse tipo de desintegração nas classes trabalhadoras urbanas de baixa renda (cf.Scott,P.1988.), dado o fato de que nem o homem, nem a mulher, mesmo quando ambos se empregam, conseguem reproduzir adequadamente a casa e garantir a estabilidade afetiva das relações entre ambos, (id.ib.pg.3).

(21) O papel da mulher como administradora doméstica e do homem como provedor, são vistos por A.Zaluar como dimensões importantes da constituição da identidade social dos trabalhadores pobres. O mesmo padrão parece se reproduzir entre as famílias que contatei durante o trabalho de campo, sem que deixasse de perceber uma certa tensão existente no confronto desses papéis segregados.

pobre, mas eu não sofro. Porque o sofrimento que a gente diz que sofre é quando a pessoa sofre sem muita esperança. Eu já fui na casa dessas pessoas: se tem um marido que não gosta de trabalhar, tem medo de enfrentar um trem, preguiça de enfrentar um trem, aí bota a culpa em Deus, porque Deus que fez isso. Aí começa a invejar o quê? O rico, o dinheiro do rico, ou o dinheiro do patrão. Mas pode ter certeza, (...) os pobres sofrem porque cobiçam as coisas que não é dele. É por isso que ele sofre. E quanto mais eles sofrem, menos coragem pra fazer as coisas eles têm. Não trabalha, não gosta de trabalhar, cria seus filhos soltando pipa até tarde da noite, não ensina a trabalhar; muito menos religião, muito menos fé em Deus. E começam a se degradar, e humanamente eles já começam a se degradar. Pra eles não faz diferença não comer, deixar de comer. O importante deles é isso, ficar chorando. (M., adventista, ex-costureira de fábrica, dona-de-casa).

Estavam, enfim, voltadas para o duplo engajamento do marido, seja num trabalho fixo e remunerado, seja no cuidado da apresentação da "casa", considerada uma de suas principais obrigações. As constantes cobranças e queixas a esse respeito eram muito comuns entre os moradores do J. Belmonte, onde a construção e ampliação ou reforma da casa representavam freqüentemente uma sobrecarga no orçamento doméstico e nas horas extras de trabalho investidas pelo marido em tais serviços, principalmente durante os fins de semana, o que ainda tornava explícito o anelo da mulher de ter sua própria casa e escapar do aluguel.

Inclusive a minha casa. A minha casa tem o quê? Tem uns 8 ano que eu não terminei ela ainda. Agora ele relaxou, duns 8 anos pra cá acabou. Chegava no domingo ele ia fazer, comprava um saco de cimento pra' emboçar uma coisa, pra ver uma luz. Agora, num faz neça. Eu falo, ele fala assim: "Quando eu tiver com dinheiro sobrando a gente faz". E assim a casa tá lá, falta botar o piso, falta botar uma janela (...). Então às vezes eu falo assim: "Ah, meu Deus, esse homem não escuta a Palavra de Deus. Se ele escutasse talvez que era melhor a nossa vida". Que os meus filhos vai. Meus filhos reza, eu rezo e ele não. Então eu acho que ele atrapalha. Que se ele seguisse igual com a gente, era tudo maravilhoso. É tanto assim, meu pensamento eu acho positivo, que as coisas dele nada dá assim certo. Mais nada. (...) Eu tenho uma menina, os gêmeos estão com 17 anos, ela quer fazer a festinha dela de 18 ano, tem o namorado, diz que não é de mau família, e ela tava falando pra mim: "Eu tenho vergonha de trazer ele aí, mãe, eu tô com vergonha, porque esta casa tá assim". Eu falei: "Ah, minha filha, não há de ser nada. Se ele tiver interessado em você, ele não vai olhar a casa. Vem te visitar, conhecer teus familiares (...)". Então eu tô pedindo muito a Deus, que até lá, ela com o outro, né, que eles tão trabalhando direitinho, consiga pelo menos renovar a sala, pra ela não ficar com tanta vergonha. (Legionária de Maria, analfabeta).

A doença das mulheres constituía uma experiência muito dura e temida, constrangedora da explicitação de uma compreensão das relações de classe vividas na forma de um contrato informal de trabalho com pouco ou nenhum compromisso com os benefícios sociais. Esta podia ser a experiência mais comum que agrupava todas as Legionárias numa mesma categoria de trabalho, afóra os afazeres de dona-de-casa, com poucas variações: empregada doméstica, cozinheira, faxineira, lavadeira.

Eu passei um bom pedaço mesmo no meu trabalho (...). Eu tava doente, fui me tratar, minha patroa me mandou embora, eu não tinha com que eu recorrer. Sem o dinheiro, o tratamento e tudo, né. Eu acho que ele (Deus) me fez um milagre, porque eu tinha comigo, que com a fé dele eu consegui chegar lá. Que hoje em dia eu não sou aposentada, só sou encostada, recebo um trocadinho que dá pra me manter mensalmente meu tratamento. Acho que isso é uma grande bênção de Deus. Porque ela não pagou pra mim. Ela não quis me dar o recibo pra mim fazer o tratamento. Eu falei: "Eu tenho fé em Deus que eu consigo". E consegui.

Nos casos das moléstias dos grupos um e onze, tratava-se de doenças que problematizavam as relações da mulher com a "casa" e a "família", ao passo que constituíam uma ameaça ao desempenho da mulher como mãe, na condição de reprodutora da espécie e responsável imediata pela saúde dos filhos pequenos, função engolfada nas atribuições morais de reprodução da casa, principalmente através do encargo de controlar o orçamento doméstico como forma de garantir a reprodução física de todos os membros da família. Em suas falas, havia sempre o zelo de tornar explícito seus compromissos assumidos, quando insistiam em descrever que a iniciativa de levar o filho ao médico coube a elas, do mesmo modo que foi delas a responsabilidade e o mérito de rezar pedindo a cura como um "milagre". Nas palavras de uma católica Legionária:

Uma mãe tem um filho aqui doente. Mais do que a mãe, ninguém quer aquele filho curado. Então é ela que tem que fazer aquela oração, tem que pedir a Deus por ele".

Assumida principalmente por mulheres, a solidariedade estratégica manifestada nas situações de doença estava incorporada ao contexto de um discurso religioso militante e testemunhal, em que às mães significavam e exprimiam a obrigação de dar conta da saúde dos filhos, no enfrentamento das situações adversas, quer pelas condições de vida, quer pelas dificuldades de acesso aos recursos da medicina científica.

Cabia a elas, esposas e mães, fazer o primeiro diagnóstico da doença, buscar socorro de vizinhos quando necessário, encaminhar pedidos e promessas a Deus e aos santos, tomar a iniciativa de recorrer ao trabalho de algum tipo de especialista de cura, quer fosse um representante da medicina erudita, ou de uma das agências de cura populares, podendo incluir, como chegava a ocorrer no caso das Legionárias católicas de Queimados, a oração domiciliar feita em grupo, uma consulta ao pai-de-santo, ou uma participação nos rituais de cura da Casa da Bênção ou da Assembléia de Deus.

Esses aspectos podiam fazer recair sobre a mulher a total responsabilidade da ação desencadeada, devendo ela responder pela vida dos filhos diante do pai/marido. Daí que, utilizando-se da valorização dos contextos que implicavam fraqueza e impotência, como nas crises geradas pelas doenças, para significar sua própria condição desigual e submissa frente ao homem/marido - a mulher se empenhasse numa reversão da situação que lhe fosse favorável, através do recurso a uma espiritualidade, ou seja, pela articulação de forças e poderes místicos vistos como "envolvidos" na situação, pela força e fé do pedido que só elas, segundo elas mesmas, sabiam e podiam encaminhar. Esta obrigação podia se manifestar também através de uma lógica de acusação, inerente às crenças em bruxaria, conforme foram analisadas por Evans-Pritchard, que incidia sobretudo sobre as mulheres que cruzavam ou tinham cruzado o espaço simbólico dos cultos afro-brasileiros.

De uma empregada doméstica de N. Iguazu, ex-médium de "umbanda limpa", que se convertera ao catolicismo e aos círculos bíblicos depois que sua filha de colo morreu, registrei uma parte de sua história de vida:

O meu garoto ficou doente. Ficou que cada vez emagrecia, só emagrecendo, só emagrecendo, a primeira coisa que eu fiz foi correr prum centro! (...) Porque a minha garota morreu de repente e os médico não descobriro o que foi, do que foi que ela morreu. (...) Aí eu pensei, com o meu menino eu pensei que fosse a mesma coisa! (...) Todos falaram. Todos disseram que foi porque eu abandonei o espiritismo. E também tinha, porque foi a amante de meu marido que me mandou trabalho também. Como eu sou forte, eu tenho os guias fortes, eles não deixaram pegar e pegou na menina. A menina era frágil. Mas todos me condenaram que eu perdi a menina por minha culpa! E até meu marido mesmo, ele mesmo disse que eu deixei a menina morrer! Porque eu poderia ter salvo a vida da garota se eu tivesse ido a um centro. E o marido ainda chegar e dizer pra você que deixou a menina morrer. "Você deixou!". Enquanto levei ao médico, passei sem um centavo, e foi um clima chato, porque naquele tempo...ele já tinha ido embora, saiu de casa. Eu com pouco dinheiro, com pouco recurso em casa, que eu tava trabalhando...mas o dinheiro era pouco pra comprar comida, comprar leite pra eles, comprar tudo que eles necessitava pra criança, e pagar luz, o gás(...). Foi um período arrochado, porque ele nunca chegou pra me dar um...pra chegar um dinheiro, coisa pra me ajudar. E até no dia, pra comprar esse remédio que o médico passou, do hospital Menino Jesus, e os vizinho foi quem me ajudaram a comprar esse remédio, porque eu não tinha condição pra comprar. (...) Sai de casa com ela pro pronto-socorro, lá no Carlos Chagas. Aplicaram a injeção nela e disseram que eu voltasse na segunda-feira, no ambulatório, pra ver o que que ela tinha. (...) Mas dentro do ônibus ela morreu...e eu ainda fui com ela morta, ainda, até em casa...

Era através de uma espiritualidade que as mulheres buscavam também submeter seus maridos às pautas de conduta idealizadas em função dos papéis culturalmente segregados - principalmente o de marido provedor e zelador da casa -, e socialmente confirmados e legitimados pelos sistemas de crença religiosos. Isto, no caso das católicas Legionárias, podia significar uma forma de garantir uma posição menos submissa e desvantajosa em relação ao marido, mas nunca para as mulheres que conseguiram fazer que seus maridos se tornassem "crentes".

Essa minha filha Rosângela teve um pobrema, uma doença muito séria. Ela teve essa meningite. (...) Que ela levou 8 dias em casa, que ela pegou essa meningite no Natal. Mas a gente levou ela pro médico todo dia, mas o médico não descobria... Aí eu levei minha filha...um dos melhores

pediatra de Nilópolis (...). Ele sentou na cadeira, se encostou e disse: "Dona Maria, sua filha está nas mãos de Deus. Só Deus, mais ninguém(...)". (D.Maria, Queimados)

Quando ele pegou assim 3 meses de idade, aí começaram os problema. Ele tinha muita sede. (...) A gente morava longe de médico.(...) Aí eu falei com meu marido: "Olha, tem que dar um jeito de sair daqui e ir pra perto onde tem médico". (...)Aí o tempo foi passando, todo dia no médico e nada não resolvia.

(P.: Os médicos não diziam o que ele tinha?)

Não. Nunca falaram nada. Ele tinha uma diarréia-zinha verde, saía aquela água verde.(Cristina, Santa Rita)

A expressão levar o filho todo dia ao médico era acionada muito freqüentemente para dar conta desta obrigação materna, nem sempre bem sucedida naquelas condições de existência, correspondendo, portanto, menos ao fato em si do que à questão mesma do esforço e da responsabilidade. Os fracassos do tratamento alopático podiam ser então encarados a partir desta ótica, em sentido negativo, como resultado de um relacionamento individual médico-cliente marcado pela infantilização ou pelo descaso; pela falta de esforço e interesse de curar, ou pela negligência profissional. São essas atitudes tão diferenciadas diante das situações de doença, por sua vez enfatizadas no discurso, que demarcam as possibilidades heterogêneas de cada termo da relação (médico-cliente), no sentido de ambos tomarem parte decisivamente na "definição da situação" da doença. 22

Outra vez eu tive um filho que também nasceu doente aí na maternidade. (...) Chegou o médico, eu perguntei pra ele, ele disse: "Olha, seu filho tá muito mal, a senhora vai se conformando porque ele não vai escapar, ele está nas últimas". Peguei o terço, ...e pedi a Nossa Senhora, que se ele tivesse de morrer, que eu não podia impedir, a força de Deus é maior - eu acho que mãe nenhuma deve fazer promessa pro filho sarar, porque

---

(22) Não custa aqui lembrar, como nos adverte Boltanski (1979), que a relação médico-doente é sempre uma relação de classe, na qual o emprego de um vocabulário especializado serve para manter a exclusividade de um saber que deve permanecer restrito ao corpo de especialistas, impossibilitando assim que os populares tenham parte na "definição da situação" da doença.

Deus é que sabe, né . Mas eu queria pedir a ela que deixasse ele vim pra casa, que eu gostaria que ele morresse em casa. E esse menino ainda ficou internado lá um bocadinho de tempo. Quando ele estava com 6 meses, aí ele ficou com o mesmo problema. Ele comia e vomitava. Enquanto ele não mamava, tudo bem. Ele mamava, dava aquele negócio nele, ele tinha que vomitar(...). Aí levei ele no médico, chegou lá o médico: "Ah, esse menino não tem nada!". Olhou o menino todo: "A senhora tem que dar sopinha pra ele, que tá na idade de tomar sopinha. Ele não tem nada". Aí eu falei: "Mas por que ele mama e vomita?". "Ah, não tem nada não. Eu vou dar um remedinho, a senhora dá pra ele não vomitar". Foi a morte dele. (Augusta, Queimados).

Eram freqüentes as referências a casos desse tipo, em que o médico não levava a sério as representações que os doentes das classes populares, ou seus parentes, tinham acerca de sua doença e de seu corpo. Nesses termos, a prática discursiva do médico enquanto especialista, tendia a ser sempre uma prática autoritária, na medida que promovia o silenciamento do discurso da experiência do doente, que por esta razão, via-se reduzido à condição de paciente, ou de objeto sujeito à manipulação.

Em seu trabalho sobre as práticas de saúde da população em Nova Iguaçu, Loyola considerou esse tipo de desqualificação das representações populares como estando incorporada ao contexto de uma prática de atendimento médico simplificada, não apenas por causa dos poucos recursos materiais e técnicos empregados, mas principalmente como corolário do próprio aprendizado da medicina erudita, que estabelece uma compreensão hierarquizada das doenças, segundo a qual as afecções que acometem as populações de baixa renda são consideradas mais "simples", cujas causas são também vistas como corriqueiras e "simples": a pobreza e a ignorância. Desqualificação essa capaz de alimentar os preconceitos ou dissimular relações de classe, que na verdade visaria atingir, na maioria das vezes, segundo Loyola, os especialistas da medicina popular. (Loyola, M. 1984:24-25)

A mãe que assumia suas obrigações, no sentido de não medir esforço e nem fugir da responsabilidade, podia estar assim em posição antagônica e contrastiva à do médico, de modo a assumir um

papel relevante no processo de obtenção da cura, no sentido de resgatar a posse e a apropriação do corpo de seus filhos, tal como se podia encontrar expresso diante da ameaça de morte iminente, como no depoimento acima mencionado: eu queria pedir a ela que deixasse ele vim pra casa, que eu gostaria que ele morresse em casa.

No caso de uma outra mãe, cujo filho nascera "muito doente", essa disputa podia ser ainda mais explícita:

E cada dia que eu ia no hospital, o médico dizia que ele tava desenganado, que não tinha condição dele melhorar (...). O médico falou assim: "Não. Lugar das pessoa morrer é no hospital. Eu te aconselho a deixar seu filho aqui. Agora, ele não vai melhorar. (Dalva, Queimados)

Ver o filho curado, para uma mãe empenhada, não significava exatamente o mesmo que para o médico, quando este considera a cura apenas como eliminação dos sintomas da doença. A recuperação da saúde punha em evidência o papel da responsável pela vida dos filhos, num sentido que era ao mesmo tempo físico e moral, cuja vinculação se expressava através da fé e da oração poderosa da mãe, a quem cabia formular os pedidos de cura aos santos e a Deus.

## CAPÍTULO V

### O CAMINHO CERTO DE DEUS

A questão da emergência significativa de Deus na vida cotidiana de seus personagens parece possuir um estatuto simbólico próprio, por isso distinto de sua apreensão e pertinência formulados apenas em termos de análise dos rituais de relação com o divino e de interação entre fiéis controlados por uma hierarquia constituída em Igreja. Neste capítulo trabalho com a hipótese de que nas práticas cotidianas, o esquema de relação Deus/santos/fiéis devotos é por vezes subvertido por uma outra modalidade de relação, segundo a qual a forma próxima e imediata do sagrado manifestar-se é percebida e crida como presença pessoal da divindade, antes de ser uma manifestação dos seus emissários intermediários, os santos protetores. Trata-se de uma modalidade para o fiel às vezes tão evidente, que sobre ela não se fala, mas fala-se a partir dela. Pertencendo ao âmbito da palavra na sua manifestação e silenciamento, remete para o que Eni Orlandi chamou de "lugar da onipotência do silêncio", um "lugar" necessário para que o homem coloque ou institua aí uma sua fala específica, constitua a partir dela o que poderia ser reconhecido como sendo sua "vida espiritual" (cf.Orlandi, E. 1987:08).

As mil falas que se instituem em torno de um só tema fazem com que o reconhecimento de uma "não-reversibilidade" discursiva dê valor heurístico à tautologia fundamental do discurso religioso, segundo a qual "só Deus é Deus". Mas a "ilusão do sujeito" não é apenas uma constatação do analista dos atos de linguagem.<sup>1</sup> A "ilusão", a "dúvida", a "incerteza" são também temas inerentes à crença religiosa, e com os quais os personagens de Deus são obrigados a lidar. O que significa então "crer" e "rezar", "duvidar" e deixar-se "iludir"?

### 1. Hermenêutica da crença como "confiar" e "crer":

Quando se trata de fazer a hermenêutica do significado social das intercessões simbólicas, admitidas como válidas e/ou toleradas como possíveis, entre o mundo dos seres e das forças do sagrado e o âmbito da existência cotidiana das classes populares, o que termina por ser decisivo parece ser menos a convicção de que as concepções religiosas sejam verazes ou de que as normas religiosas de procedimento estejam corretas (cf. Geertz, C. 1978), do que o grau de confiança socialmente atribuído à divindade e a importância que isso adquire na experiência comum. Pois, neste último caso, não se trata da questão da veracidade de nenhum argumento, uma vez que os argumentos pouco convencem, ou da correção das normas dos procedimentos rituais, dado que no contexto de um campo religioso competitivo e polissêmico, esta é uma das questões mais

---

(1) Enl Orlandi tem trabalhado com o discurso religioso considerando-o a partir de suas marcas e propriedades: assimetria entre os planos espiritual e temporal - não-reversibilidade entre os planos, como sendo o discurso que se sustenta na "ilusão do sujeito", na ilusão da reversibilidade: "O representante, ou seja, aquele que fala do lugar de Deus transmite Suas palavras. O representa legitimamente, etc., mas não se confunde com Ele, não é Deus. Esse, do meu ponto de vista, é a expressão fundamental da não-reversibilidade. E daí deriva a "ilusão" como condição necessária desse tipo de discurso: o como se fosse sem nunca ser" (Orlandi, E. 1983:228).

bombardeadas e relativizadas. Crer diz respeito a tudo o que é sagrado; confiar implica uma forma particular de vinculação.

É porque eu num esquento a cabeça, que eu entrego tudo ali na mão de Deus. Quando eu vou dormir eu rezo salmo noventa e um, salmo seis, entrego a minha casa e os meus filhos na mão de Deus. Só ele é Deus, só ele tem poder. (D.Glória, católica Legionária, frequentadora de Círculos Bíblicos)

O suporte social desta forma de linguagem da crença baseada na confiança, como atributo socialmente partilhado que o indivíduo apenas recebe e reconhece através de sua adesão pessoal, sem que possa demonstrá-la em termos puramente racionais, é o da onipresença de um nomos sagrado, representado ao mesmo tempo como transcendente e pessoal, extremamente minudente quanto ao destino pessoal dos homens. Nada do que ocorre a cada criatura humana e nada daquilo que ela faz pode escapar ao seu olhar ou se apagar de sua memória. Deus "traça" o destino de cada homem, ao mesmo tempo que se ocupa dos detalhes de sua existência terrena: "Nós temos, cada um de nós, temos um destino, uma coisa pra passar nesse mundo. Então, se nosso destino é traçado, nós temos que receber e aceitar". Interrogada acerca de quem seria o sujeito que determina o destino humano, a Legionária responde prontamente: "Uai, é traçado por Deus mesmo. Mas Deus num faz por ruindade. Porque desde que nós nascemos, ele sabe de tudo. Ele sabe o dia que a gente vai morrer, ele sabe tudo isso. Nós não sabemos, mas ele sabe. E esta certeza nós temos que ter".

As certezas que a crença no sagrado religioso oferece são múltiplas, atingem a dimensão relacional e cognoscitiva da experiência da realidade que pertence ao domínio do que causa, ao mesmo tempo fascínio e pavor. A certeza de que nos fala a católica Legionária diz respeito, primeiramente, ao poder que possui a crença religiosa, conforme demonstrou P.Berger, de integrar em um nomos compreensivo, aquelas situações marginais que emergem fora do estado de vigília diurna, e que ameaçam o estatuto de realidade

da vida cotidiana (Berger, P. 1985:55). Sem ser o único aspecto a considerar da função desse nomos, a presença invisível porém sempre atuante de um outro mundo, manifesta-se, sobretudo, na linguagem dos sonhos como meio do sagrado intervir na vida comum. Ela torna-se uma fonte segura de certezas e de confiança para o indivíduo, uma vez que se acredita que os sonhos são sempre portadores de mensagens desse mundo invisível ou espiritual. Através da sua decifração, ou da crença no seu significado, o indivíduo reafirma para si mesmo e para os outros, que ele conta como pessoa para uma tal força transcendente que controla o seu destino.

Para D.Diva, católica não-praticante, cozinheira, moradora de uma invasão no bairro da Posse, o fato de ter sonhado com um moço que realizou um "salto mortal", acrobático, diante dela, foi uma "visão" mandada por Deus dias antes de receber a notícia do destino trágico de seu filho, que morrerá esfaqueado logo após uma partida de futebol:

No meu entender, eu acho que isso foi a minha fé que me deu essa oportunidade de ver esse filho meu passando dessa espécie, e me deu essa força toda. Porque poucas mães têm força de ver um filho jovem, bonito, forte, sadio, sem vício, sem nada, morrer assim estupidamente. Ela sentir coragem, como eu disse, eu fui mãe e fui pai, eu não tinha ninguém pra fazer por mim. Eu ia pedir ao vizinho? Não. Eu que tinha que ter força. Então Deus é que me deu essa força, que poucas pessoa têm. Então isso é fé.

Perguntei a ela se tinha ficado "brava" com Deus, por ter perdido seu único filho:

Ele não fez isso pra me castigar. Eu acho que isso aconteceu porque chegou a hora do meu filho ir, e a missão dele já tinha sido cumprida na terra, porque eu acredito que pela lei de Deus, não cai uma folha de uma árvore sem que Deus não queira. Então eu não posso me zangar com Deus, de que jeito? Ele deu a vida, ele dá a vida, ele tem direito de tirar a vida.

(P.: Mesmo que seja assim de modo violento?)

Não, mas eu não creio que a violência ele que tenha feito a violência. Porque Deus não é violento. É o motivo que levou a morte dele. Agora, o motivo da morte eu não sei como que eu vou te explicar, porque Deus não quer isso pra ninguém. Deus não quer violência. Deus quer amor, Deus quer paz. Mas eu acho que, como dizem, tem uma parte o demônio faz.(...) Eu acho que Deus dá a época certa da pessoa vim ao mundo. E também a época certa dele retornar. Agora, de vários tipo: um morre a tiro, outro num acidente gravíssimo, outro dentro de avião, outro de atropelamento. São vários tipos de morte que eu creio que esteja ligado a Deus, só não a violência.

Fica de certa forma evidente neste depoimento, que a questão decisiva não é a da coerência lógica ou da pertinência da não-contradição quando se trata de definir a situação existencialmente, mas a da resignação justificada pela intervenção de uma outra ordem de realidade na contingência cotidiana.

A atribuição da fatalidade aos desígnios de Deus, para quem cada segundo da vida humana está contado, significou, nesse caso, o abandono de qualquer intervenção da mãe diante do fato. Na invasão, comentava-se que seu filho teria sido exterminado por estar envolvido com a criminalidade, fato aparentemente por ela ignorado. Desnorteada, sem dinheiro para contratar advogado, sentindo-se reponsável pelos netos e nora, esta senhora nada pôde ou procurou fazer para que o crime fosse apurado. Como para muitas outras mães da Baixada, os caminhos da Justiça tornaram-se inacessíveis para ela, não apenas pelo desconhecimento das leis e pela desorientação quanto às medidas cabíveis, mas principalmente pelo medo de acabar se envolvendo com a polícia ou com marginais. De um lado, a polícia havia reprimido violentamente a construção dos primeiros barracos na área. De outro, um grupo de marginais

havia ocupado alguns lotes na mesma invasão, sendo causa de grande tensão para todos os outros moradores.

Para D. Glória, católica Legionária do Jardim Belmonte, a linguagem cifrada dos sonhos representava sempre prenúncio de maus acontecimentos, mas também um modo de Deus lhe dar o aviso:

Eu num sei se isso é perturbação, sei lá, o que é que as vez eu deito pra dormir e sonho. Interessante é que eu sonho e que depois eu tenho a mensagem direitinho daquilo. Eu sonho com as coisas com que tá se passando, ou melhor, com que estão fazendo, e depois aquilo vem a calhar direitinho conforme é.

Trata-se aí, do sonho como presságio de uma desgraça iminente, porém desejada, preparada e enviada pelas mãos dos homens. Todo mal que lhe advinha tinha de ser atribuído, a posteriori, ao exercício da maldade praticada por alguns vizinhos que não lhe queriam bem de jeito nenhum, cuja razão ela dizia desconhecer:

Mas, olha, tudo quanto eles fazem, eles fazem e ficam esperando o resultado. Só que Deus é bom, que Deus me amostra primeiro o que tá pra acontecer na minha família, Deus me amostra. Tanto pra ser aqui na minha casa, como na casa dessa menina, tudo que tá pra acontecer Deus me amostra, e eu vejo direitinho. Ultimamente eu vejo às vezes a própria pessoa, só que eu peço a Deus uma coisa: eu num quero ter rancor, eu num tenho rancor deles. Num tenho raiva não. Pelo contrário, eu rezo e peço por eles. Peço a Deus pra tirar eles dessa escuridão. Essas pessoas, ele têm mais é que sair da escuridão, que Deus ilumina o caminho delas, conforme Deus me amostrou o caminho certo pra mim, que amostra a eles também.

Esta lógica de atribuição mística e social da origem do mal, por sua vez amplamente partilhada nas áreas pesquisadas, podia ser considerada determinante na orientação de percurso do tratamento de saúde, principalmente quando este pudesse demandar internação hospitalar. Era assim que Eunice, uma senhora preta de 28 anos, casada, filha-de-santo na Umbanda, mãe de uma filha pequena, explicava porque não se internou para fazer o parto:

Eu tive um momento tão difícil que fez eu me aproximar mais e ter mais fé, mais fé ainda. Foi nesse momento que tô explicando pra você, do meu parto, que eu vivia com uma dor na barriga, e não sabia o que era. Aí depois eu deitei, eles os orixás vieram e me avisaram. (...) Aí eu fiz aquilo, deu resultado. Fui feliz no parto e a "vovó" falou: "Você não vai pro hospital, porque se você fôr, você vai ser toda cortada e não vai

resistir". Eu tive o meu filho em casa, e consegui. Daí eu peguei mais fé.

(P.: O que eles falaram?)

Me mostrarm quem fez, me mostraram todo o serviço que tavam fazendo pra mim. Eu sei quem fez, sei de tudo, e não fui pro hospital.

(P.: Como é esse lance? Você viu acordada?)

Não, eu tava dormindo, sonolenta. Vi no sonho. Vi tudinho, tudinho.

Num outro caso de gravidez difícil, o sonho ou a "visão" serviu para a neófita adventista do sétimo dia como uma revelação da divindade, para lhe dar forças para encarar o hospital e a cirurgia:

Eu acredito e tenho essa certeza que era Deus, porque eu não estava dormindo, eu não estava sonhando, foi, sinceramente, uma visão que passou, uma imaginação mostrando tudinho, mostrando o hospital, mostrando os médicos, mostrando assim, tudinho o que eu tinha que passar.(...) Foi aí que eu entendi que Deus falava pra mim, que eu confiasse nele, que ele tava pronto pra pegar nas minha mão, que eu confiasse nele. E a partir daí, com um mês depois, eu vim parar no hospital.

Entretanto, o sonho não representa apenas a dimensão do sagrado que causa medo e pavor. Representa também, talvez principalmente, a dimensão do fascínio que no depoimento de uma mulher "crente" da Igreja Congregacional Independente, não pôde ser silenciada nem mesmo quando foi veementemente censurada pelo marido, seguidor da mesma Igreja, durante a entrevista gravada. Iniciando com o que era legitimamente aceito como válido pelo seu grupo de crença para esse âmbito de narrativa, segundo o qual sonhar com "o Senhor Jesus" é o mesmo que poder vê-lo em pessoa, D.Alzira, uma senhora nascida na Paraíba, branca, casada, dona de casa, passa a narrar uma outra dimensão de sua crença, oculta e reprimida, do tempo que era católica devota. Maior do que a alegria de ter visto Jesus em sonho, foi a de ter sido saudada pelo "Padinho Ciço":

Na igreja mesmo, o meu pastor falou assim: "Quem já sonhou com Jesus, quem já viu Jesus?" Eu também fiquei quieta, não falei nada. Que ele disse que às vez tem gente que diz que sonha, diz que vê Jesus. Eu já vi em sonho, eu já vi ele. O senhor já viu falar no Padinho Ciço? Eu também já vi ele, quando nós morava em Anchieta, mais meu marido. Nós morava lá. Já vi ele em sonho.

(P.: Em Anchieta onde?)

Aqui no Rio. Nós morava lá. Aí um dia eu sonhei com ele, que ele chegava a cavalo. Eu contei pra meu marido, eu não sei se ele se lembra. Eu contei pra ele. Ele chegava a cavalo, passava assim na nossa rua, dando com a mão pra todo mundo. Aí eu dizia: "Oba, olha lá meu Padinho Ciço -que a gente falava meu Padre Ciço - "Olha meu Padre Ciço ali". Que

ele o marido tinha até um retratinho dele. Eu sei que eu vi ele assim, mais duas pessoa.

(A senhora chegou a ser devota dele?)

Não...eu cheguei a devota, que a gente gostava muito dele. Agora, o mais que era devoto era Frei Damião.(...)

(P.: O que a senhora acha dessa devoção que o povo tem ao Padre Cícero?)

É, eu acho bom. Eu acho que as celebração que eles faz, porque diz que ele é santo.

(Marido: O que é isso mulher? Que conversa é essa?)

É o Padinho Ciço que ele tá falando...O Padinho Ciço, Abelardo. Muita gente foi fazer lá devoção lá com ele, e alcançaram muita graça com ele. Alcançaram muitas graças.

(P.:A própria Igreja não gosta muito dele, a história mostra isso...)

Gosta não. É...

(P.: Igreja que eu falo é assim o padre, né. Por ex., ela não considera que ele é santo. E o povo fala que ele é. O que a senhora acha?)

É. Eu acredito que ele é.

(Marido: "Deixa disso mulher! Que isso?..."

Ele continua resmungando palavras que o microfone não capta)

É. Digo mesmo. É. Que o santo, eu não sei nem falar...(emociona-se, começa a chorar, mas se sente constrangida pelo marido, que continua a repreendê-la).

Vou ficar quieta...

Estes exemplos ilustram bem a relevância da dimensão onírica como instância de comunicação com o sagrado e da sua pertinência instauradora de certezas que influenciam na orientação da conduta cotidiana, estando ela presente na interpretação de católicos, umbandistas, adventistas e pentecostais. Seu significado revelador, entretanto, depende de um quadro de referência elaborado pela religião, que explique e justifique de forma abrangente uma e outra dimensão da vida social (o sagrado e o profano), o que faz da religião, segundo P.Berger (1985), uma instância legitimadora da ordem vigente. Para o autor, são as crenças religiosas que constroem e oferecem os quadros englobalizadores e legitimantes das situações corporais marginais, que provocam alguma forma de "êxtase", de "saída" da vida comum diária - tais como as visões noturnas, as doenças, intensas perturbações emocionais e, enfim, a realidade da morte. A crença religiosa permite que tais situações sejam referidas a um mesmo quadro interpretativo que dá sentido também à existência comum, legitimando-as "em termos de uma realidade sagrada de âmbito universal" (Berger, P. 1985:57).

É aí, insiste Berger, que a religião falsifica a consciência, ao alienar o homem de sua própria atividade produtora e constituidora de um mundo sociocultural. A realidade aparece assim de forma mistificada pela religião, pois impede a consciência de compreender o edifício complexo de significados projetados como obra humana. "As expressões objetivadas do humano tornam-se símbolos obscuros do divino". Essa forma de alienação e mistificação seduz e submete a consciência pelo seu poder de oferecer proteção diante dos terrores da anomia. Além disso, favorece uma outra falsificação descrita pelo autor como "má fé". A má fé significa a recusa à escolha pela rendição a uma necessidade fictícia. É a eliminação da dialética fundamental da consciência na sua relação com o mundo: "A má fé é a forma de falsa consciência na qual a dialética entre o eu socializado e o eu em sua totalidade é perdida para a consciência" (Berger, P. 1985:105).

Esta explicação é tão verdadeira quanto unilateral, pois reduz a um único aspecto explicativo a diversidade de situações reais em que a consciência individual está provocada por um contexto específico de comunicação e interação com os outros a partir do qual, e somente a partir daí, pode-se falar em "realidade". Segundo ainda esta visada, é como se os personagens do sagrado uma vez completamente submetidos ao poder da crença não fossem capazes de realizar nenhuma forma de crítica e distanciamento. Pois quando se

trata de levar em conta o ponto de vista dos personagens empíricos, torna-se decisivo considerar o modo como estes definem a situação ou como constroem sua experiência do real (ver o Capítulo I), uma vez que se pretende aceitar, conforme insiste P. Berger, os postulados do "respeito cognitivo" e da "participação cognitiva" em função da proposição de que "toda consciência é imediata à realidade" (Berger, P. 1975:35).<sup>2</sup>

Entretanto, o ponto fulcral da questão não me parece ser o da constante superação de ameaça da "anomia", no sentido dado por Durkheim ao termo, e reproduzido por Berger. Não existe aqui esse lugar social que reproduza uma tal "normalidade" suposta na visada durkheimiana, consensual e harmônica, que, uma vez ameaçada pela anomia, recorre aos seus rituais de restauração do valor moral do consenso e da ordem social.

A meu ver, a questão é a da própria plausibilidade do cotidiano que é tornada anômica pelas condições reais de existência, onde o emprego não é fixo, o salário é baixo, a condução é difícil, a moradia é precária e distante, a falta de segurança é geral e dramática, a saúde é deteriorada pelo conjunto dessas variáveis, e as relações familiares se desestruturam devido às situações de pobreza e miséria. Trata-se aqui da constatação que existe um limite de tolerância no grau de variação dessa anomia cotidiana, dessa

---

(2)

O próprio Berger em um outro tempo e lugar, onde discute a precariedade do emprego do conceito de "conscientização" segundo a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, admite a afinidade entre a "conscientização" e o conceito marxista de "falsa consciência". Uma vinculação decorrente de uma relação muito limitada entre teoria científica e prática política. Existe aí, insiste o sociólogo americano, no conceito de "conscientização", um erro filosófico básico, que é o de conceber as consciências de forma hierarquizada, em função da ordenação hierarquizada de diferentes mundos humanos. Mas não se poderia dizer o mesmo do conceito de "alienação", quando nega que o verdadeiro sentido da realidade está ausente das práticas, e que por isso nega o postulado básico defendido por Berger, da igualdade de todos os mundos de consciência empiricamente disponíveis?

"normalidade anômica" por sua vez avaliada através do conflito de interpretações, da superabundância de sentidos socialmente partilhados que colocam em risco não o "sentido" da existência cotidiana, mas sua derrocada final sob o poder e influência de sentidos não desejáveis ou acreditados como maléficos.

O conflito de interpretações exige de cada personagem do sagrado um certo engajamento na busca de certezas, de um lado, na relativização das mesmas, de outro, que tornem plausível o esforço pessoal, o empenho constante que permite a reprodução da mais simples rotina cotidiana. Como vimos no Capítulo anterior a respeito das situações de doença, tão recorrentes no discurso e tão temidas na prática, o aspecto determinante não era nem o sofrimento considerado nele mesmo, nem o enfrentamento da anomia ou de sua ameaça, mas a avaliação e valorização tanto do esforço pessoal empenhado naquelas situações, por sua vez ponderado a partir de um compromisso vivido com o sagrado, como da solidariedade buscada e desejada em nome da religião.

Se se leva em conta a dimensão dialética da crença como fato social, há que considerar também o remetimento à realidade social promovido pela crença.

O que os dados empíricos levantados indicam, é que existe aí a dominância de uma crença ambivalente na fatalidade do destino como recusa radical de aceitação de explicações meramente profanas, da casualidade dos acontecimentos em termos de sua contingência como sorte ou azar. Na visão holista da fatalidade popular, a busca de comunhão com o divino, com o santo ou com o sagrado, como fonte de força e poder, significa a submissão do indivíduo seguindo duas orientações opostas. Ora esta inserção no "nomos" transcendente acarreta uma aceitação passiva dos fatos como resultado da armação de um destino prescrito pelo todo-poderoso, que cabe ao homem aceitar e sofrer sem compreender, sem explicar e sem controlar,

mas sabendo que existe um sentido, embora imperscrutável, que emana dos planos divinos incontestáveis.

Ora esta sujeição é a explicação de uma renovação surpreendente para o indivíduo de suas forças psíquicas, para enfrentar os problemas que fazem parte da banalidade cotidiana, dando conta, portanto, de uma fatalidade mobilizadora em relação a esta submissão. De fato, é esse segundo aspecto mobilizador que nos interessa sobremaneira, na medida em que os personagens populares são forçados a lidar não apenas com a tensão sempre existente entre a unidade e a multiplicidade, mas ainda a conviver com a dúvida e o ceticismo, a distinguir entre as certezas expressas nos rituais e a confiança que não se demonstra, em função das quais muitas vezes avaliam seu empenho pessoal na vida comum e seu comportamento consagrado. Para conceber a proeminência do lugar dessa fala significando a comunicação com Deus na vida comum, torna-se então necessário distinguí-la do contexto ritual de comunicação e interação.

No seu belo ensaio sobre "Folia, festa, procissão, romaria", C.R.Brandão (1989) demonstrou como para a lógica e o imaginário do catolicismo popular camponês e do catolicismo tradicional de Igreja, a relação de fé do fiel com a divindade é mediatizada por seres e símbolos tomados em um contexto de existência particular, o qual torna-se mediação de realização e condição de adequação dessa sua experiência religiosa. Sempre mais uma religião do lugar, na qual os deslocamentos ocorrem da ordem da natureza para a ordem da cultura, no catolicismo popular as relações vividas e pensadas entre os fiéis e as diversas formas do mesmo santo manifestar-se, ocorrem numa dupla oposição entre a reprodução da rotina da fé e sua ruptura festiva de um lado, e o desejo de fixação de lugares santificados próprios e o deslocamento cultural através da folia,

do cortejo, da procissão, da romaria, de outra parte. Segundo esta lógica de rituais celebrativos vinculados à importância que o lugar adquire na concepção do sagrado e na forma de sua expressão, é possível traçar as linhas de demarcação que opõem fundamentalmente nesse imaginário, a relação com Deus como um ser de crença mas não de culto, porque "crer é no imóvel, mas reza é para quem se move".

3

Uma outra forma de entender o significado da divindade, fora da hermenêutica produzida a partir de contextos formais de rituais e fora do alcance de sua abrangência totalizadora analisada por A.Zaluar (1983), R.C.Fernandes (1982) e C.R.Brandão (1989) através da concepção da festa, nos foi intensamente legada por Evans-Pritchard no seu estudo sobre a religião Nuer. O primeiro capítulo introduz a discussão sobre as concepções de Deus ou de kwoth, Espírito, exatamente porque da compreensão da divindade, conforme o autor, depende a hermenêutica das outras concepções espirituais, como a crença nos espíritos do alto ou do céu, ou nos espíritos de baixo ou da terra, os quais são modalidades ou refrações da mesma natureza divina manifestar-se na sua unicidade.

Esse modo de abordar a multiplicidade na unidade permite que se estabeleça um estreito paralelo com as formas pelas quais os personagens de Deus aqui estudados, pensavam não tanto na natureza da divindade, mas no modo como avaliavam sua relação com Deus e nela acreditavam. Destaco, por isso, algumas dimensões das concepções de Deus analisadas por Evans-Pritchard, para focalizar

(3)

Para o autor: Deus de um tempo cósmico, logo cíclico e atemporal, não-histórico, não "da minha vida", ainda que ela seja "dele". Um deus vivo mas situado fora da vida cotidiana, isto é, não lembrado como relacionado pessoalmente com os homens como sujeitos. Fora raros casos, não há festas populares a Deus-Pai. (...) Eis-nos diante de um ser sagrado do espaço, mas não do lugar, da natureza e do cosmos, mas não da cultura e da história: um ser de crença sem o culto. (Brandão, C.R. 1989:26, grifado no original).

uma distinção que considero pertinente para o nosso trabalho, que consiste na oposição ideológica e simbólica entre ter "fé" e ter "crença".

Da mesma forma que no imaginário católico, os Nuer concebem Deus como um espírito que está no céu particularmente, mas ao mesmo tempo em toda parte; no alto, no espaço, mas como o vento e ar, não se fixa em nenhuma forma ou lugar que possa particularmente habitar. Esta é a sua condição como criador de tudo, como Deus do universo, razão final de todas as coisas. Como espírito doador que quis as coisas como elas são e sustentador da vida, é ele quem traz a morte; como espírito criativo, recebe atributos humanos de ver e ouvir tudo. Nada escapa ao seu conhecimento. Os Nuer também se referem a kwoth como pai, como criador do homem e seu protetor. Kwoth é amigo que está presente na vida das pessoas, caminha com elas, partilha de sua amizade íntima, e os conforta. Os Nuer possuem o hábito de fazerem súplicas curtas a Deus fora de ocasiões formais e rituais, "o que sugere a consciência de uma presença protetora", diz Evans-Pritchard. "Deus está presente" é dito sempre que uma dificuldade tem de ser por eles superada, ou algum problema está para ser resolvido. Para eles, esta locução não significa a afirmação de que Deus existe, pois sua existência é por todos assumida como verdadeira e jamais posta em dúvida. Ela representa um modo particular de crer, o qual, para o autor, deve ser entendido de maneira muito precisa.

Para Evans-Pritchard, a relação fiducial dos Nuer com seu Deus não deve ser compreendida segundo os conteúdos comuns expressos pela idéia moderna de "crença" (belief), mas a partir da concepção vetero-testamentária de "fé", enquanto significa ter "confiança", viver na "confiança" (trust).

Do ponto de vista antropológico, a concepção vetero-testamentária fundamental de "fé" dependia essencialmente

do conceito de "aliança", de "pacto", cuja origem sociológico-jurídica dava conta do estabelecimento de uma união entre duas partes contraentes por uma vinculação firme e relacionamento mútuo de solidariedade em uma comunidade duradoura. Por esta razão, a instância religiosa dessa relação de fé baseada na concepção de pacto extrai sua força persuasiva e os elementos descritivos de sua compreensão fundamentalmente do modelo de vínculo social estabelecido pelo casamento.

Um primeiro passo na operacionalização conceitual da oposição simbólica que se distingue nas representações como distinção entre "frequentar" mas sem "participar", entre ter "fé" mas não ter "religião", entre estar "ligado em Deus" e não na "Igreja", por sua vez sintetizada na oposição entre ter "fé" em Deus e ter "crença" numa religião particular, ou simplesmente "crer", pode ser o de confrontar as definições desses conceitos segundo os dicionários.

O dicionário Aurélio define "crer" na primeira acepção transitiva como "ter por certo, dar como verdadeiro, acreditar", trazendo na segunda acepção "ter confiança em, aceitar como verdadeiro"; na sua forma intransitiva, "crer" significa "ter confiança, ter fé, dar crédito", ou seja, não precisa de comprovação nem de explicação.

No que diz respeito à "fé", o mesmo dicionário é pouco esclarecedor na primeira acepção, quando define a "fé" como "crença religiosa". As segunda e terceira acepções estão pensadas em função ou decorrência do papel dos especialistas na sua configuração como "conjunto de dogmas e doutrina que constituem um culto"; e como "a primeira virtude teologal: adesão e anuência pessoal a Deus, seus desígnios e manifestações". Apenas na quinta acepção, "fé" significa "crença, confiança".

Porque os resultados do ponto de vista pragmático das representações não são os mesmos, a compreensão da "confiança" implicada no ato de crer e no ato de fé pode ser distinguida ou conotada levando-se em conta que o "crer" supõe que se assume algo ou uma proposição como verdadeiro, distinto do erro e da falsidade. É nesse sentido que "crer" é também confiar. Entretanto o significado de "confiar" conotado pela noção de fé, conforme destacou Evans-Pritchard ao remeter sua compreensão ao conceito bíblico, remete essencialmente ao âmbito das relações pessoais baseadas na confiança e configuradas sob o ângulo normativo da relação de pertinência ao grupo, sobretudo aquelas regidas pelo modelo de pacto de casamento.

É a partir dessa analogia matrimonial implicando relacionamento recíproco, lealdade e fidelidade que a noção de "fé" pode ser trabalhada sociologicamente como relação de aliança, em oposição a uma outra forma de vinculação que discuto a partir de algumas pistas abertas por Leach.

Penso ser possível fazer aqui uma transposição analógica dos conceitos empregados por Leach referidos ao contexto englobalizador do casamento nas sociedades tribais, que cria uma aliança entre dois grupos, através de uma oposição lógica fundamental entre duas formas de relação. Em todo sistema de parentesco e casamento, há sempre aquelas relações que denotam a incorporação do indivíduo a algum tipo de "nós, o grupo", em oposição àquelas relações de aliança, "que ligam um nosso grupo a outros semelhantes" (Leach, E. 1974:42). A analogia parece ter fundamento, mesmo quando os termos empregados aparecem transpostos da ordem social das relações de casamento e parentesco, seu contexto-fonte original, para a ordem das relações religiosas com a divindade, pois, de um lado afirma-se a relação do grupo com alguma forma de alteridade, e, de

outro, a relação de vinculação e pertinência do indivíduo ao grupo de fé.

Ora, o que caracteriza exatamente o modo como os personagens concebem sua relação com Deus vem expresso na crença como um poder que não só transcende o mundo e o cosmo criado e sobre o qual o homem não exerce nenhum controle, mas que é representado como sendo um poder que o submete e possui a plena posse de seu destino nesse mundo. Por outro lado, a relação de vinculação a um grupo de crença recorta um processo constante de avaliação de pertinência do fiel como um modo permanente de ser, como é o caso do crente pentecostal, ao mesmo tempo adepto e militante, ou como uma relação parcial, que permite discernir entre o "rezar com" e o "ser de" como o fez certa vez uma católica Legionária do Jardim Belmonte, ao rejeitar no discurso, diante de mim, sua relação provisória de pertença à Assembléia de Deus.

As relações de aliança concebidas aqui como relações de confiança com o que é acreditado como um ser ou nome santo ou entidade santa, estão intimamente associadas à questão das relações de pertinência e participação social, as quais, por sua vez, representam nesse caso formas graduadas e hierarquizadas de adesão a grupos de crença particulares, cujo significado sociológico remete à configuração do campo religioso. Pois a idéia de verdade não é só analógica, como demonstrou P.Veyne no seu clássico trabalho, como são muitos os programas de verdade, em razão dos quais as relações de verdade são também e principalmente, relações de força (Veyne, P. 1984:53).

Quando se trata de fazer a hermenêutica do significado das intercessões simbólicas admitidas como válidas e/ou toleradas como possíveis entre o mundo dos seres e das forças do sagrado e o âmbito da existência cotidiana, de modo um tanto distinto do comportamento consagrado, para usar a expressão de Geertz, o que termina por ser

decisivo parece ser menos a convicção de que as concepções religiosas sejam verazes ou de que as normas religiosas de procedimento estejam corretas, do que o grau de confiabilidade socialmente atribuído aos seres e forças do sagrado e a importância que adquirem na experiência comum.

A confiança que o fiel devoto coloca em seu Deus é, evidentemente, um atributo socialmente partilhado que ele reconhece através de sua adesão pessoal, mas que de modo algum ele consegue explicar em termos puramente racionais, pois a confiança só se explica em razão desta mesma confiança, não podendo ser demonstrada fora da ordem simbólica interna que lhe dá suporte e sentido. Nesses termos, é inútil procurar o significado das concepções de Deus dos fiéis devotos fora do âmbito da pragmática e do caráter performativo da linguagem, no qual a linguagem se define não pela relação que estabelece o enunciado com a verdade, mas por um contrato entre os interlocutores (Valandier, P. 1977).

Uma tal emergência significativa, imaginária, da crença na divindade como um interlocutor que "está presente aqui" na ação, através de uma relação de aliança fundada na confiança, remete às duas funções essenciais que os sistemas de símbolos religiosos parecem desempenhar, segundo Geertz, na idealização de um tipo de vida adaptado às condições sociais atuais descritas por uma visão de mundo, e na apresentação desta visão de mundo de forma emocionalmente sedutora, como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, adequado para tal tipo de vida:

- A função de oferecer não apenas interpretações já prontas para situações específicas, mas sobretudo interpretabilidade para as situações-limite que ameaçam estrangular a compreensão e a orientação da vida humana, ao arriscar submeter o homem a uma inquietação profunda diante da iminência do caos. Aqui, o que está em jogo não são aqueles aspectos mais intelectivos que na concepção

weberiana do Problema do Significado dão conta da explicabilidade final da experiência. A questão decisiva é a da sua tolerância final: o sofrimento tornado pela religião uma realidade tolerável, suportável, enfim, sofrível (Geertz, C.1978:119).

- O segundo aspecto funcional relevante é que os sistemas de símbolos religiosos incutem e definem as disposições religiosas nas pessoas, assim como formulam idéias gerais de ordem.

Eles incutem nos fiéis desde os motivos religiosos relativamente duradouros, aquelas "inclinações para executar determinados tipos de atos ou ter determinados tipos de sentimentos", até as inclinações circunstanciais que ocorrem com freqüências e intensidades diferentes, ora levando à exultação, ora à melancolia; ora à autoconfiança, ora à autopiedade, e daí por diante.

A partir desse duplo funcional, vejo os sistemas simbólicos de religião exercendo o papel de mediadores da experiência religiosa acreditada e expressa a partir de qualquer uma ou das três formas relacionais: como adesão de confiança, como relação de pertença a um grupo de crença, como vinculação provisória, instrumental, de clientela. É claro que na prática, essas formas relacionais podem se sobrepôr na vivência religiosa de uma mesma pessoa, ou se acentuarem como distinções específicas que ajudam a dar contornos mais definidos à identidade social de grupos religiosos particulares. Em razão dessa diversidade, cabe destacar que não é só pela afirmação de uma plausibilidade absoluta da interpretabilidade, nem pela sua capacidade de incutirem disposições religiosas, que os sistemas simbólicos de crença conseguem ser mobilizadores.

Esta eficácia é decorrência, como vimos, da busca de consecução de interesses religiosos e políticos amalgamados, assumidos

basicamente em função da posição que os personagens de crença ocupam na estrutura social, o que os torna mais suscetíveis a influência de certos tipos de doutrina e de práticas na sua comunicação interacional com o sagrado, tornando-se ao mesmo tempo refratários a outras modalidades.

Se tivesse que corporificar metaforicamente as relações de força implicadas nessas articulações, diria que elas seguem o modelo do deslocamento aerodinâmico de uma aeronave, cuja engenharia de sustentação está fundamentada no movimento simultâneo de dois eixos cruzados: o corpo da fuselagem que abriga passageiros e equipe de bordo, e a envergadura constituída pelas asas. A direção (p.ex., norte-sul) e o sentido (p.ex., sul) do aparelho dependerá da orientação do eixo representado pela fuselagem, enquanto o eixo da envergadura, embora se desloque sempre no mesmo sentido do da fuselagem (p.ex., sul), estará sempre apontando para uma direção aproximada de noventa graus oposta à da fuselagem (p.ex., para a direção leste-oeste, enquanto o sentido é sul).

A envergadura da crença que dá sustentação a um grupo religioso em particular, depende de dois aspectos que estão sempre em oposição complementar, segundo a qual as "asas" representam a dupla função de oferecer certezas inefáveis e auto-evidentes que dão sustentação "aerodinâmica" baseada no princípio da confiança; e de tornar viável sua alimentação e reprodução pelo combustível ao mesmo tempo expressivo e instrumental do ritual. Por sua vez, todo o conjunto se desloca no sentido determinado pelos interesses religiosos e políticos de um grupo hipoteticamente homogêneo e coeso, cujas dimensões não se deixam reduzir unicamente, como vimos, à questão econômica ou do poder.

O eixo da envergadura representaria aquele da sustentação da plausibilidade absoluta da interpretabilidade, através da oscilação ambivalente entre o endosso voluntário de valores e a

manipulação utilitária (cf. Fernandes, R.C. 1982). Pois é em função da avaliação dos movimentos da envergadura que os personagens do sagrado tornam-se hermenutas de sua relação de pertinência à fuselagem da crença, ou seja, ao grupo religioso, e das formas idealizadas de conceberem seu "lugar" no mundo.

Existe, de fato, um "corte" detectado nas representações dos personagens de Deus, cujo sentido parece ser o de impôr um limite à pretensão de legitimidade de cada sistema de crença em particular, de poder dispor e controlar as condições de afirmação da plausibilidade absoluta da interpretabilidade, de um lado, e aquilo que um tal sistema particularmente apresenta e representa como interpretação restrita do mundo e de sua própria fé, de outro.

Tomemos o exemplo de Weber, de uma comunidade instituída em Igreja. Nesse caso, o reconhecimento pessoal e explícito dos dogmas (fides explicita), é exigido apenas com relação aos artigos de fé considerados como sendo absolutamente essenciais. De outra parte, numa Igreja onde há superabundância de dogmas,

"(...) tudo o que pode ser legitimamente exigido com respeito a grande quantidade de dogmas é fides implicita, ou seja, uma geral prontidão de alguém submeter suas próprias convicções à autoridade religiosa (...). Mas nenhuma fides implicita, insiste Weber, é mais uma aceitação pessoal de dogmas. Ela é, de fato, uma declaração de confiança em e de dedicação a um profeta ou à autoridade estruturada (Weber, M. 1964:194).

Existe aí o que P. Ricoeur chamou de mais-valia da crença, dado o excesso de demanda de legitimação em relação à oferta da crença. O que as autoridades demandam é muito mais do que aquilo que realmente recebem como adesão religiosa, pois demandam mais do que a fé pessoal é capaz de carregar, trazer e suportar (Ricoeur, P. 1977:71-72).

Podemos dizer que a afirmação universal da plausibilidade absoluta da interpretabilidade, uma vez que não se tolera "simplesmente abandonar qualquer hipótese, deixar os

acontecimentos simplesmente acontecerem", está salvaguardada desse assujeitamento total à autoridade religiosa, por estar ela mesma ancorada fundamentalmente numa concepção de um Deus antes de tudo universal, e que, por esta razão, é acreditado como estando acima e transcendendo qualquer código particular de crença. Um Deus que é acreditado estar para todos, sem exclusividades, mesmo que cada código procure nele fundamentar sua legitimidade, e assim garantir sua aceitação social. Pois nenhuma religião pode ser "boa", se não fôr de Deus, se de algum modo não levar a Deus.

Mas a melhor porta de entrada nessa questão não parece estar nas certezas existenciais e emotivas que fundamentam a confiança da fé, porém no seu oposto paradoxal, no seu impedimento interno vivenciado existencialmente ou mesmo tematicamente como dúvida.

## 2.A Eficácia da Dúvida:

A dúvida, como demonstrou J. Pouillon, é também uma dimensão integrante e essencial da fé, uma vez que esta não sobrevive apenas como certeza inefável que se manifesta como confiança inabalável, tal como aquela do peregrino aleijado que compra na estação de Austerlitz um bilhete só de ida, porque crê com evidência que vai voltar a pé. medida que a crença cobra o engajamento subjetivo pela necessidade de dizer, adquire a dúvida como companheira de viagem, pois dizer a crença é sempre assumir alguma forma de confronto, principalmente com o ceticismo e as crenças divergentes (cf. Pouillon, J. 1978). Entretanto, a dúvida é também uma realidade polissêmica.

Ela pode assumir proporção desintegradora na experiência pessoal, quando o sentido da confiança está pervertido e fragmentado pela disrupção do não-sentido. Passa a representar então a impossibilidade de integrar na linguagem da crença o destino de um eu pessoal através do destino social (cf. Remy, J. 1982);

torna-se expressão de ruptura entre história de vida, identidade religiosa e condições reais de existência.

O estudo de alguns casos mostra como a emergência da dúvida não apenas desarticula essa unidade muitas vezes fluida da identidade religiosa, como termina por ter efeitos mobilizadores diversos na trajetória pessoal, pois representa diante do surgimento das situações-limite um vácuo que ameaça a sustentação do aparelho da crença pessoal.

A confiança que se vê quebrantada diante de tais situações, submetida a uma queda abrupta de pressão atmosférica - os limites de tolerância postos à prova - demanda quase sempre uma busca de certeza de sustentação na própria envergadura da crença, nas suas formas externas e estruturas socialmente disponíveis de vivência do sagrado, como expectativa de restauração do equilíbrio pelo restabelecimento de algum tipo de ordem e controle imediato da situação através do ritual. Mas, na medida em que há o investimento pessoal na envergadura como busca de determinação e controle dos acontecimentos, sucede uma alternância entre a certeza oferecida pelo ritual e a dúvida que ao mesmo tempo suscita, principalmente quando ocorre o aumento da perda de controle da situação.

Daí que ao desequilíbrio experimentado na envergadura das certezas rituais, sobrevenha como um segundo momento dessa dialética da crença a afervorização da relação com o princípio universal de sustentação que legitima toda envergadura, que é o da sua relação com a alteridade absoluta. A relação fiducial com Deus é então reavivada como a única capaz de fazer com que a pessoa reencontre seu caminho de vida.

Para dizer de outro modo, a dúvida que já faz parte do dia a dia da crença, quando emerge na experiência pessoal como força avassaladora, em decorrência principalmente da atribuição de uma

intervenção não-domesticada e não controlada, das forças do sagrado que habitam o "outro mundo", torna-se mobilizadora em relação à crença de três modos, dado à perda de controle da situação associada ao desejo de determinação:

a) a dúvida pode mobilizar em direção à busca de certezas, dos "nomoi" das crenças particulares como forma de recompor a experiência de ordem e reencontrar as disposições religiosas mais verdadeiras ou corretas, o que representa a possibilidade de conversão de um credo a outro ou do abandono de uma fé predominantemente privatizada para uma adesão de vinculação a um grupo religioso de consenso e solidariedade. Uma escolha nem sempre fácil de ser orientada, dentro do contexto de um campo religioso diversificado e competitivo, no qual a ausência de hegemonia absoluta de um único código, quer seja o representado pelo catolicismo, pelos cultos afro-brasileiros ou pelas igrejas e seitas evangélicas e pentecostais, remete a uma avaliação da trajetória pessoal em função de sua relação com o "nomos" universal;

b) a dúvida pode mobilizar em direção ao aumento da confiança na relação vivida como recíproca com Deus, que não se prova, mas que deve resistir à toda prova. Daí que como instância universal e julgadora, é a única a que se atribui o poder de mostrar qual o "caminho certo" a ser seguido, quando se trata de ter uma religião;

c) mas a dúvida pode também mobilizar para os "nomoi" particulares como impedimento de realização de adesão decisiva ou definitiva, e aí, o indivíduo se vê deixado a si mesmo face ao conflito das interpretações.

Começemos a decifrar estas questões a partir dos dados, iniciando com o caso de D.Durvalina.

Católica formada desde menina na reza de cura de "mau-olhado" e de "cobreiro", D.Durvalina só admitia praticar a simpatia da cura

de crianças pequenas acometidas de pneumonia, na Sexta-Feira Santa. Que ninguém duvidasse de sua fé nos santos: primeiro em Nossa Senhora de Montserrat, sua mais forte protetora e de seus dez filhos criados, fora os cinco que não chegaram a nascer; depois vinha a devoção ao Menino Jesus de Praga, a S. Jorge e S. Sebastião. Seu avô fora curandeiro e rezava as pessoas com o cordão de S. Francisco; era também ervateiro.

D. Durvalina contava que no tempo de sua infância no interior de Muriaé, M. Gerais, até se casar com 15 anos de idade, aprendera com sua mãe e tios, todos ativos rezadores, os mais diversos tipos de orações protetoras e rezas fortes, que aos poucos foi redigindo num caderno, depois de tê-las aprendido de memória: "Eles iam falando, eles ia rezando ela pra gente e a gente ia prestando atenção, a gente ia acompanhando e a gente aprendia".

Havia se mudado com a família para N. Iguaçu fazia 13 anos, sete deles vividos em Queimados, antes de se mudar para Austin. A vinda para a cidade grande não altera de pronto suas práticas e devoções religiosas oriundas de um catolicismo popular camponês, porém na cidade esvaziado de suas manifestações simbólicas e rituais coletivos. Um catolicismo que privatizado e restrito ao âmbito doméstico, não permitirá o rearranjo das relações familiares em torno de uma mesma crença comum, quando o não-sentido irrompe de forma surpreendente e desesperadora.

Três anos depois de sua chegada em Queimados, acontece o fato mais dramático e doloroso para a família. Sua filha casada, de vinte e 8 anos de idade, mãe de um filho, é acometida de uma doença que os médicos não conseguiram diagnosticar nem curar. O que parecia não ser de médico, como vimos no capítulo anterior, tinha de ter uma explicação mística possível, que permitisse a intervenção da família na realidade do doente. Uma de suas filhas, nossa

informante, conta como os vizinhos e amigos não cansavam de insistir que era "coisa-feita", "macumba", que haviam mandado contra a irmã:

A minha irmã quando morreu, os católico também, até crente mesmo, da Assembléia, diziam que ela estava com macumba, tava com uma coisa e outra, e macumba não resolveu isso. Ela veio a falecer mesmo. Então, isso desacreditou muito a gente também. Desacreditou muito. (Júlia, ex-católica, adventista do sétimo dia)

A morte da filha mais velha (ou irmã) terminou por ser um acontecimento fortemente desestruturador para a família, não apenas em razão dos abalos afetivos e emocionais que as situações de doença e morte em geral provocam na condição humana. Trata-se, neste caso, da morte que se torna um estigma social para a família, quando um de seus membros é arrebatado não por uma forma legitimada de adoecer e morrer, mas por se acreditar que tenha sido em razão de forças místicas maléficas contra as quais se lutou desesperadamente, sem nenhum sucesso.

Era do conhecimento dos moradores vizinhos, que os recursos da medicina e o conhecimento médico não haviam surtido efeito algum. Nem mesmo um diagnóstico definitivo da doença foi possível obter. Além do mais, as inúmeras visitas aos terreiros de Umbanda, e as consultas sem conta aos pais-de-santo, expuseram a busca religiosa da cura como uma demonstração pública de uma crença que se desnorteou diante da aflição, tornando-se socialmente devassada como uma fé que não foi operante diante do que todos acreditavam - os católicos e os crentes da Assembléia e, com maior evidência ainda, os umbandistas - ser a subjugação do corpo da pessoa ao poder de uma força mística maléfica. Dizia-me Mirtes, filha de D.Durvalina, numa entrevista:

Na minha casa mesmo, a minha mãe, a gente nunca viu um caixão sair, de espécie nenhuma. E a partir dali a gente passou a...botaram muita coisa na cabeça da gente: "Vai em macumba que é bom, vai ficar curada". E como diz o ditado, se você não crê em alguma coisa certa, então fica assim, onde a pessoa vai, tipo onda do mar. E assim a gente fez, a gente foi em macumba, foi em um bucado de negócio ver se a Maria ficava boa. Mas por infelicidade, ela não melhorou. Acabou morrendo. (Mirtes, ex-católica, adventista do sétimo dia)

A mãe, D. Durvalina, também expressava o mesmo sentimento de perplexidade diante dos acontecimentos que dissolveram todos os seus esforços de controlar a situação através do "fazer de tudo": "Que eu comecei a seguir a religião mesmo, foi quando eu perdi a minha filha mais velha. Eu fiz de tudo, né. Mas nem que eu fazendo de tudo não dava, porque só Deus mesmo é quem sabe, né". Mais adiante ela declarava: "Tanto pedido que eu fiz. Mas eu não cheguei a fazer promessa não, pra que ela ficasse boa".

Essa dimensão da experiência do "fracasso" vivida por toda a família, que se envolveu na busca da cura, não é apenas a negação mais explícita da não aceitação da morte prematura da filha como acontecimento natural. Ela é a confirmação da crença coletiva de que o mal existe como força mística manipulável e eficaz, capaz de causar uma doença incurável, não diagnosticável pelos médicos, porque sua verdadeira fonte é de outra natureza.

Tal como no caso dos feiticeiros e xamãs de Lévi-Strauss, a eficácia mágica ou mística depende de um campo social de gravitação dentro do qual os acontecimentos se situam e as relações sociais são qualificadas no seu valor de eficácia. Esse campo gravitacional, insiste Lévi-Strauss, é o consenso coletivo decorrente da confiança e das exigências da opinião coletiva. As representações da crença podem ser difusas ou inconscientes, tendo mesmo de incorporar interpretações divergentes que emergem na e para a consciência individual, como dados complementares para atender as atitudes "fluidas e não elaboradas que (...) têm um caráter de experiência". Mas a solução dessas experiências em termos de eficácia da crença, é processo de uma outra ordem, que implica na sua orientação para uma incorporação consciente a "tal ou qual esquema presente na cultura do grupo e cuja assimilação é o único meio de objetivar os estados subjetivos, formular

impressões informuláveis, e integrar experiências inarticuladas em sistema" (Lévi-Strauss, C. 1985:198).<sup>4</sup>

De novo, nos deparamos através de Lévi-Strauss com o mesmo "corte" hermenêutico de distinção entre a crença e a confiança. Não é a crença no xamanismo, mas a dúvida e uma incrível disposição de duvidar o que mobiliza Quesalid rumo aos xamãs até aceitar tornar-se um deles, "pela curiosidade de descobrir suas fraudes, e pelo desejo de desmascará-los". O paradoxo dessa trajetória de conversão, como se sabe, é que inversamente proporcional à sua descrença (ou crença dissimulada?) nos xamãs e na sua capacidade de curar, Quesalid ganha fama e torna-se um grande feiticeiro. Segundo a máxima de Lévi-Strauss, não porque curasse seus doentes era ele um grande feiticeiro, mas porque havia se tornado um grande feiticeiro, ele os podia curar. Ou seja, o que é fundamental na trajetória de Quesalid não é o seu ceticismo ou a sua crença pessoal, mas a sua inserção no sistema de confiança e de obrigações do consensus coletivo que valorizava a crença na eficácia mágica xamanística (cf. Lévi-Strauss, C. 1985:193-213).

Há que destacar, a partir daí, que a razão da experiência do "fracasso" e do sentimento de vergonha, "sentimento social por excelência", no caso do velho xamã de Lévi-Strauss ou no da nossa personagem D. Durvalina, não deve ser buscada nos acontecimentos externos que foram origem da aflição, mas na atitude do grupo do qual o indivíduo faz parte (cf. Durkheim, E. 1978:185; Lévi-Strauss, C. 1985:208). "O problema fundamental é, pois, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre

---

(4) Ver sobre essa questão da crença e da representação o importante trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira, "O conceito de identidade em Antropologia", 1974, Universidade de Brasília.

um certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo" (Lévi-Strauss, id.pg. 209).

A fragmentação do sentido da crença religiosa, a qual estava antes toda ela voltada para as práticas e representações de um catolicismo tradicional privatizado, gera uma forte crise de ceticismo nos membros da família de D.Durvalina, porque a situação de aflição que se agrava não permite a sua restrição apenas ao âmbito interno familiar. Ao contrário, ela fragmenta o consenso até então nunca questionado, de uma socialização religiosa levada a termo pela autoridade da mãe, segundo o sistema devocional e protetor do catolicismo popular tradicional, exatamente porque expõe a família a uma certa forma de intervenção pública de participação na busca da cura, pela imposição de uma definição determinada da situação, referida explicitamente às práticas dos cultos afro-brasileiros, como tendo sido o contexto de onde se produziu o mal, e ao qual se remetia como sendo o contexto decisivo da cura.

A expectativa da cura sustentada a partir dessa ótica coletiva de participação e de intervenção (ainda que de modo disperso), remete a uma forma de satisfação final esperada, intelectual e afetiva, como observou Lévi-Strauss quando o xamã atua desempenhando seu papel, o doente reage, e o público é ator coadjuvante, de uma adesão coletiva que inaugura sempre um novo ciclo dentro do "complexo xamanístico". Assim, na perspectiva popular, "ter fé" é aceitar a inserção num sistema social de confiança e de exigências impostas por um "consensus coletivo", que extrai sua força tanto de um sistema de crença baseado na comunhão com o sagrado através do corpo e de suas manifestações, quer coreográficas quer sexuais, como é o caso dos cultos afro-brasileiros de possessão; como extrai sua energia arrebatadora da palavra e de suas significações, como imperativo ético, como

força performativa capaz de criar e mudar a realidade, como pode ser esta a perspectiva dominante dos cultos pentecostais da Assembléia de Deus.

Não existe nessas duas dimensões polarizadoras um antagonismo, mas uma oposição complementar. A dimensão da palavra presente nos cultos de possessão incorpora a tradição oral como fonte e condição de sua transmissão, constituindo uma linguagem eclética, personalizada, na medida em que cada mãe e pai-de-santo são senhores de seus terreiros, recebem e recriam a sua própria tradição sagrada. O domínio do corpo que submete a si a palavra, representa o mundo do múltiplo, da diversidade, do conflito, do ciúme e da guerra, enfim, da inversão da ordem, que não tolera sua referência de controle ao código da palavra burocratizada, representado pela escrita (cf. Maggie, Y.1978). Nesses contextos de crença na possessão do corpo, o corpo é e representa a dimensão universal de união com o sagrado enquanto o uno que se reporta ao múltiplo, ao diverso, para compor com ele a unidade; uma dimensão também básica da constituição ritual da noção de pessoa. A palavra é aí apenas uma expressão trabalhada dessa relação, um aspecto seu particular.

No outro lado dessa escala de opostos complementares, a palavra é a dimensão universal da comunhão com o sagrado, e o corpo a sua expressão particular, estando a ela subjugada. Vale dizer que, por universal, estou significando o contexto a partir do qual se concebe a inserção no sistema de confiança e de exigências do "consensus coletivo" acima referido. A palavra é ao mesmo tempo una, sagrada, enquanto está codificada como texto canônico (Bíblia), mas também múltipla, por ter de ser interpretada, sem deixar de ser consensual.

Entretanto, conforme vimos, a demanda de confiança é sempre muito maior do que aquilo que é realmente oferecido como resposta

às situações de aflição vivenciadas pelos indivíduos. Essa brecha pode aumentar no sentido de forçar a ruptura com o grupo de consenso, de forma explícita ou não, em direção ao pólo oposto da crença. É diante desse distanciamento crítico das exigências impostas e da confiança cobrada por um certo "consensus coletivo" que a emergência de Deus torna-se imediata e significativa na realidade pessoal.

Neses termos, estamos diante do ceticismo que de modo algum exclui a necessidade da crença religiosa, mas torna possível a mobilidade de conversão das pessoas, em busca de uma nova identidade religiosa e social. É o caso da incredulidade temporária que leva as filhas de D.Durvalina a seguirem diferentes caminhos religiosos, abandonando a identidade católica recebida de criação.

Ceticismo que é também distanciamento crítico do sujeito diante da diversidade de ofertas de certezas construídas pelos esquemas simbólicos das crenças religiosas, às quais ele se nega submeter por uma relação de confiança. Este era o caso de apenas uma das filhas de D.Durvalina que ainda permanecia católica, porém fazendo questão de frizar que não era praticante. Não sem ironia, ela traçava o perfil religioso da família desse modo:

Aqui na minha família eu tenho católico, eu tenho adventista, eu tenho batista e tenho pessoal da Assembléia. Cada um diz que ele é que tá certo! Eu, realmente, eu mesma não sei qual é o que tá certo. (...) O convite que eles me fazem, né, entra num ouvido e sai no outro. Porque se eu for, eu vou sem acreditar mesmo! E fico em dúvida: qual que tá certo? Minha mãe diz: "Não vai pra Igreja lá, porque na Igreja lá eles tão errado. Deus deixou só uma só: a Católica". Eu, sinceramente, eu sei lá qual a que Deus deixou? Não tava aí (risadas). Eu não sei. Então eu acho que...cada um diz que tá certo, principalmente os Assembléia, né, diz que eles é que tão salvo. Eu não sei mesmo. Então, é melhor cada um ficar na deles, se eles tão certos, eles ficam na deles, deixa eu na minha. (...) Eu não sei qual deles tão certo! Então eu vou ficando na minha mesmo, sem religião nenhuma. Quem sabe é eu que tô certa?! (Dina, católica não-praticante)

Fica claro, a partir daí, que o individualismo também grassa nas classes populares, mas não como uma dimensão proeminente. Pois

como está de certa forma também explícito neste depoimento, a pressão grupal para que a crença individual se manifeste como religião, ou seja, como adesão a um grupo de crença em particular, é muito forte e constante. Por outro lado, conforme me pronho analisar no item seguinte, não optar por uma religião particular pode ser algo muito perigoso para o indivíduo, do mesmo modo como fazer a mistura sincrônica de todas elas.

### 3. Em busca do "caminho certo":

As crenças religiosas não conseguem receber a adesão de confiança das pessoas com a mesma intensidade e abundância que oferecem certezas para todas as questões que dizem respeito à salvação do mal ou aos pontos de estrangulamento que ameaçam a inserção do indivíduo na estrutura social (como a questão do emprego) ou o seu-bem estar pessoal (questões ligadas ao relacionamento amoroso e familiar)<sup>5</sup> Quando as certezas disponíveis aumentam, também aumenta a dúvida em quem e em que confiar. Em que ponto, afinal, se deve pousar no mercado religioso das certezas?

Não é tão simples lidar com a diversidade, embora os códigos de crenças sejam de certo modo partilhado por todos. Entretanto, a própria diversidade das certezas pode significar a perda da plausibilidade social da crença buscada como instância integradora da história pessoal, com a identidade religiosa e social, e com as condições de existência.

---

(5) A questão parece não se deixar apreender totalmente pela abordagem funcionalista que orienta a escolha ou opção por uma ou outra modalidade de crença, como no aporte seguido por P.Fry e G.N.Howe a respeito da Umbanda e do pentecostalismo como duas respostas à afiliação (Fry, P. e Howe, G.N. 1975:283-294), pois o aspecto instrumental da solução de problemas explica o por quê da crença, mas não o da identidade construída a partir da confiança.

época da pesquisa, D.Glória estava integrada no grupo de católicas Legionárias liderado por D.Erondina fazia cerca de sete meses. Os sete anos que antecederam sua volta à Igreja Católica haviam marcado intensamente sua história de vida, por causa dos dramas e conflitos que teve de enfrentar quando uma de suas filhas, de 13 anos de idade, começou a ser "possuída" pela força de um sagrado não-domesticado, uma forma de mal personificado, a própria figura de "Satanás", a que seus vizinhos e uma cunhada sua chamavam de "pomba-gira". Seu desespero foi dar-se conta de que se tratava de um fenômeno descontrolado, ocorrendo fora de contexto ritual e dos terreiros, completamente à revelia. Quando estava em casa, "de repente era ela, de repente já não era mais, e assim foi a vida dessa menina". A filha "passava dias sem comer", e, se tinha fome, na hora de comer "caía no santo e não comia".

É interessante observar que o "drama" da "pomba-gira" ao envolver toda a família, principalmente mãe e filha, fornece todos os elementos de expressão e representação de uma vida social pouco integrada no grupo de vizinhança, desde quando chegaram a Nilópolis, vindos do interior do Estado do Rio, fazia aproximadamente vinte anos.

Casada fazia três anos, com duas crianças, D.Glória custou a se adaptar ao estilo de vida da cidade grande, encontrando dificuldades no relacionamento com a sogra e as cunhadas, próxima das quais vivia. Durante o primeiro ano de residência na Baixada, por causa do medo que lhe incutiram no interior, antes de se mudar, custou muito a se aproximar dos vizinhos:

quer dizer que era tudo difícil para quem não conhece o lugar. Aí eu tinha medo do Rio, porque o pessoal dizia que não se pode falar, com esse, não se pode falar com aquele, é perigoso aí. Aquele pavor que tinha, não falava com vizinho.

Na cidade grande ficou difícil reproduzir as práticas religiosas de católica a que estava acostumada no interior. Ter

sido membro do Apostolado da Oração e "filha de Maria" pouco adiantou para que se entusiasmasse a continuar praticando sua religião, desde que chegou a Nilópolis. Com muita dificuldade foi aos poucos retomando o hábito de freqüentar as missas aos domingos. Mas as filhas pequenas eram um contante problema, não lhe davam sossego. Com isso, também não "engrenou" as filhas no catecismo. "Num entrosei com aquele pessoal mesmo da igreja, pra mim fazer nada com as criança; criei meus filhos praticamente sem uma religião. O Rio me estragou um mocado". A dificuldade de lidar com as filhas pequenas, o desinteresse do marido - "meu marido não ia à missa; meu marido foi confessar no dia que casou, e nunca mais voltou à igreja", e a modernização dos padres, fizeram com que se afastasse da prática religiosa católica: "Aí eu fiquei muito só e muito sem Deus".

A não socialização dos filhos na religião católica teve como contraponto a socialização inesperada da filha na Umbanda, quando desenvolve à revelia da mãe, todos os contornos da personalidade social da "pomba-gira", segundo atestou a própria mãe: "Eu tenho medo. Eu não gosto. Eu morava perto disso, que eu escutava aquelas risada, aquelas coisa. Isso me arrepiava...".

Mencionei páginas atrás, quando citei a importância que D.Glória atribuía aos sonhos, como o problema do relacionamento constantemente conflituoso com os vizinhos a levavam a manter sempre a guarda contra aqueles a quem ela atribuía a origem de seus infortúnios. Da mesma forma, para sua filha Aparecida, a explicação de suas "perturbações" era buscada sempre no "ódio" que algumas mulheres do local sentiam por ela, tendo uma delas mandado o "feitico" para que o "bicho" tomasse conta de seu corpo.

Essa era uma bruxa, uma mulher que fazia mal pros outro. Ela pegou, fez pra mim e pra essa menina. Mulher que eu tinha ódio dela. Mulher tinha revolta da gente. Ela fez a mesma coisa lá pra mim, fez lá pra menina, sendo que a minha colega, a mãe que era de terreiro, foi fácil pra livrar ela. E já pra mim, foi difícil, porque minha mãe não acreditava em nada

disso. E fui parar no centro. (Aparecida, católica Legionária, seguidora de círculos Bíblicos, ex-filha-de-santo da Umbanda)

O primeiro ensaio de D.Glória de enquadrar o problema da filha foi o de equacioná-lo como doença, de acordo com o código erudito da medicina oficial. Decidiu então apelar para o tratamento psiquiátrico da filha, levando-a ao médico, por achar que ela estava ficando louca:

Eu levei ela ao psiquiatra, eu tentei, levei ela ao psiquiatra, o psiquiatra passou remédio pra ela. Conclusão: ela, com esse remédio, ela ia era se suicidar, porque ela pegou o vidro (...) e virou tudo dentro da boca. Eu tive que meter a mão na boca e rasgar aquilo tudo e jogar fora, e assim eu já não sabia mais o que fazer.

Nas alternâncias entre a "normalidade" e a "anormalidade", a filha cada vez mais passou a assumir a personalidade social do "povo de rua", expondo ao âmbito público, a perda de controle da situação.

E bebendo muito mesmo, bebendo adoidado, e a gente tinha que dar; se a gente não desse, o bicho tinha uma força que ninguém aguentava. Tinha dias de juntar pai dela e mais dois homens que era vizinho da gente, pra tentar segurar ela e não conseguia. Ela só caía no meio das encruzilhadas. Pegavam ela. Quando ela vinha voltando que a gente pensava que ela tava voltando a si, ela dava quele sacabão, jogava um pra lá, outro pra cá, encarava todo mundo. Eu não aguentava.

Já vimos no caso de D.Durvalina, que a exposição pública de uma situação de estranhamento e descontrole, à qual se atribuía a atuação de uma força mística maléfica, pressionava a intervenção coletiva como forma de participação da "cura" através do controle ritual do mal. As pessoas insistiam para que D.Glória levasse sua filha ao terreiro de Umbanda, para "botar roupa", idéia contra a qual ela dizia ter desde o início relutado. Sua resistência aluiu diante dos acontecimentos, quando, por exemplo, certa vez uma vizinha lhe disse que Aparecida não tinha nada não, que era tudo fingimento. Naquela hora "o bicho se enfureceu, ela voou em cima da mulé". Correu atrás da mulher, agarrou-a pelo pescoço jurando que mataria seus dois filhos pequenos, caso ela voltasse a aparecer

por lá. Para o marido da vizinha, "ela bateu os erro do marido da mulé tudinho pra fora". O que teria sido confirmado pelo marido.

O medo de D. Glória era o de que sua filha acabasse louca ou se tornasse uma "assassina". Por esta razão, contra a sua vontade e a de sua filha, decidiu levá-la a um terreiro "brabo", para que ela se "desenvolvesse", ou seja, para que a invasão das forças do outro mundo fosse domesticada e ficasse restrita ao contexto ritual. Levou-a à força, "porque ela não queria ir de forma nenhuma". Disseram que se ela não "desenvolvesse", ia ser muito pior. Dizia pra si mesma a esse respeito: "Eu não tenho alternativa, porque se eu num fizer isso ela vai ter que acabar no hospital, vai ficar maluca".

Cuidou de matricular a filha no terreiro, fazer suas roupas, pagar a mensalidade, mas só freqüentava quando era chamada. "Ela foi batizada no terreiro de macumba". No entanto, a "perseguição" daqueles "obssessor" continuou. "Ela tava diariamente com "criança" na cabeça, (...) pedindo uma coisa, pedindo outra". Sua casa ficou completamente perturbada durante quatro anos. Nesse tempo, chegou a procurar um padre, porque "não tava satisfeita com a minha filha aonde que ela tava não. Eu queria era tirar ela de lá. Eu queria encontrar Deus de novo". Mas "tomou uma revolta muito grande" do padre. "E o padre pegou e disse pra mim que ela estava bem onde que ela estava (...), que ela tinha que fazer um tratamento com um psicólogo e que esse tratamento era muito caro". Só voltou à Igreja Católica para batizar seus dois filhos pequenos, alguns anos depois que Aparecida se casou.

O marido de Aparecida a tirou da "macumba" após alguns anos de casamento. Levou-a para a Casa da Bênção. A mãe seguiu os passos da filha e do genro:

Eu freqüentava em Casa da Bênção. Eu freqüentei, eu não participei. Fazia corrente, fazia tudo que tinha eu fazia, inclusive eu deixei muito tempo de tomar calmante. Eu dizia dentro de mim: "quem tá fazendo isso é

minha fé, e não aquilo que aquele homem tá falando lá". É porque eu ia com fé, é que ia conseguir as coisa.

Desde que passou a freqüentar a Casa da Bênção, não mais pensou em "macumba". Passou a rezar em casa, para pedir a Deus que lhe indicasse o "caminho certo":

E pedia muito a Deus que me amostrasse um caminho certo que eu precisava duma religião, mas eu tava perdida, disse: "Eu tô perdida! Eu num sei, meu Deus, eu num sei pela aonde começar, num sei o que fazer, é a mesma coisa que a gente...um peixe fora d'água, sem saber o que tá fazendo".

Depois que se mudou para Queimados, por causa da distância, deixou de ir à Casa da Bênção. Contrariando a opinião do marido, tornou-se crente da Assembléia de Deus. Freqüentou por seis meses aquela Igreja, mas nunca fez doutrina por causa do marido. Afirmava não ter estado ligada em nada: "Quer dizer que minha ligação era só em Deus e não na Igreja". Não suportava a oração que faziam na Assembléia, "aquele negócio de falar-naquela língua lá dizendo que era o Espírito Santo". "Num vou mais pra Igreja nenhuma, num vou mais pra canto nenhum mesmo. Vou ficar na minha". Mas os crentes da Assembléia continuaram a fazer culto na sua casa.

Aceitou também o convite de pessoas da Igreja Batista, para freqüentar sua Igreja. "Aceitei Jesus na Igreja deles, aí fiquei indo na doutrina todos os domingos". O marido continuou não aceitando que a mulher seguisse esta Igreja. "Ele trancava a porta e eu tinha que chegar, ficava aí até ele resolver abrir a porta". Os batistas continuaram a freqüentar sua casa, pra fazerem o "culto". Sentia-se confusa quando voltava da Igreja: "Eu vinha de lá completamente perturbada, às vezes chegava aqui em casa num conseguia lavar uma louça". Na época em que estava pra ser batizada, teve problemas com o marido. Exigia que a filha mais nova fosse batizada na Igreja Católica. "Antes de nascer, ele já arranjou madrinha e o padrinho pra menina". Sua cabeça continuou "embolando": "Que que eu faço agora? Eu vou ter que mentir na Igreja

Católica, e o que que eu vou fazer?!". Achava que não podia ser crente, porque ainda não estava preparada - "ser crente só de mentira não vai dar". Por outro lado, não conseguia esquecer as coisas boas que lhe aconteceram na Igreja Católica.

Dizia que rezava ajoelhada no chão, sempre pedindo a Deus, porque estava em dúvida se devia mesmo se batizar na Igreja Batista. Por um lado precisava de religião, por outro não se definia por nenhuma:

A gente precisa duma religião, porque num pode criar os filhos assim conforme eu já tinha. Já sofri muito, que eu sofri muito com a minha filha. Eu fiquei ano inteiro com Satanás dentro de casa mesmo, convivendo comigo através do corpo da minha filha. Foi muito duro pra mim, tá! Eu num quero voltar essa experiência de novo.

Quando teve que procurar o padre para batizar as filhas, não mentiu: "Falei que eu freqüentava a Igreja de crente, mas num falei que eu tava pra me batizar (...). E falei que eu num ia na Igreja Católica. A única coisa que eu menti um pouquinho foi o meu endereço". Chegou a ficar "zureta" com os aconselhamentos do padre: "Eu num tô no caminho, eu sei que essa Igreja que eu tô freqüentando, eu num tô no caminho certo". Um amigo lhe perguntou como tinha conseguido batizar as filhas na Igreja Católica, se era crente.

Adalmo, quem te disse que eu sou crente? Eu num sou crente não. Eu tô girando, eu tô igual uma andorinha sem pouso, que eu num sei nem o que eu tô fazendo da minha vida. Eu tô completamente desorientada, sem saber o que que eu vou fazer da minha vida.

O amigo se ofereceu para dirigir um "culto" na sua casa. O marido protestou: "Eu num tô entendendo mais. Você é crente, você é católica, afinal o que que você é? - Enádio, na verdade eu não sou nada! Num sou nada mesmo. (...) Eu acho que eu num tô me reencontrando". Depois do culto dirigido pelo Adalmo, reencontrou-se com Deus, porque estava completamente "perdida", precisando muito de oração e de muita oração. No domingo seguinte, voltou a freqüentar missa, mas sentiu uma grande tristeza por não ter podido receber a comunhão:

Por tanto tempo que tava afastada de Deus, por tanta maravilha que eu perdi; aí, por fim, eu já tinha era vergonha, tá! sabe, de voltar de novo, porque eu achava que era muito difícil recuperar o tempo perdido.

O "caminho certo" expressa, desse modo, a busca de consecução do querer divino, o "lugar" de inserção e participação desejado por Deus para cada um dos fiéis, condição para "recuperar o tempo perdido", ou a confiança que torna possível a vinculação ao grupo de crença. Condição também para a proteção contra o "mal" mandado, pois quem é de Deus a "macumba" não pega:

Eu não acredito que vá acontecer comigo, que algum mal deles macumbeiros vá me afetar. Não acredito. Mas eu não acredito por quê? Eu confio em Deus e eu faço por onde viver no caminho certo, caminho de Deus. (...) Mas aí acredito com a pessoa afastada de Deus, afastada das coisas certas da realidade, eu acho que ele pode ser atrapalhado com aquilo. Porque ele tá jogado, se liga nada às coisa de Deus. (Vera, católica legionária, praticante de círculos bíblicos).

É uma forma explícita de ceticismo diante das certezas de verdade oferecidas por cada código de crença em particular. De forma proeminente, a dúvida que mobiliza em direção ao "caminho que só Deus pode mostrar" representa, na experiência individual, um tempo de crise que pode implicar a transição, às vezes simultânea, como vimos no caso de D. Glória, por vários códigos de crença, ou o tempo liminar que antecede a conversão de um código a outro.

Uma outra moradora da invasão da Posse, testemunha de Jeová, ex-católica, ex-umbandista, ex-pentecostal, me explicava em entrevista gravada, porque deixou de seguir a Assembléia de Deus:

(...) Mas eu não entendia nada da Bíblia. Aí, eu com medo, um dia eu fui pra igreja, sentei lá no banco, fizeram oração em mim, aí mandaram eu levantar a mão. Eu com aquele impulso de medo porque achava que o fim do mundo estava próximo, eu levantei a minha mão pra ser crente, sem conhecer a Bíblia. (...) Até que um belo dia eu enjoiei daquilo tudo, e comecei a me preocupar de aprender a verdade. Eu pensava assim: "não é possível que Deus, que isso tudo é verdade. Ainda tá faltando". Aí eu parei de ir pra igreja, e um dia eu fiz uma oração mesmo na igreja deles lá. (...) Aí na oração eu pedia, eu falava: Senhor, tenha misericórdia de mim, me mostra o caminho certo. O dia que o senhor me mostrar o caminho certo, que eu entender que é a tua verdade, eu te prometo que eu vou sair de todo tipo de religião. (M. José, ex-umbandista, ex-pentecostal, testemunha de Jeová).

A mesma relativização da crença aparece no depoimento de uma ex-umbandista de Queimados, quando se referia à solidariedade que encontrou dos batistas, ao ter sido abandonada pelo marido com dois filhos pequenos:

Eles queriam me batizar, e eu sabia que eu já era batizada e num podia batizar de novo. Batizar por quê? Eu já sou batizada. Eu vou negar o meu batismo?! Eu num ia negar o meu batismo, né. Aí eu falei assim: "D. Neusa, eu posso ir na igreja da senhora, eu acho bonito. Num é aquele negócio de "glória Aleluia", aquela gritação toda, que nem nessas igreja aí tem de negócio de usar manga comprida, nada disso. Igreja Adventista legal. Então eu ia. Era estudo bíblico, eu tinha as oferta, mas não tinha comunhão. Aí eu gostei de ir lá. Mas depois eu senti vontade de alguma coisa a mais. Aí eu comecei a orar dentro de casa e pedir a Deus pra me mostrar o caminho certo e pra me dar a paz que tinha faltado no meu lar, na minha vida também. Aí foi que eu voltei para a Igreja Católica e graças a Deus aquele pesadelo separação do marido acabou. (Fátima, ex-umbandista, ex-adventista, católica não-praticante).

Mesmo em relação à própria crença, o "caminho certo" do querer divino se opõe como dúvida ou questionamento às certezas rituais e à rotina da fé.

Uma ex-umbandista, católica Legionária, dizia suas dúvidas referindo-se à fundação de um novo terreiro, antes de sua volta à Igreja Católica:

"Eu achei aquilo muito duvidoso. Tanto que eu, em mim mesmo, eu me lembro, eu cheguei um dia à noite, eu fiz a oração e pedi a Deus que ele me mostrasse realmente o caminho certo, porque eu achava aquilo muito bonito, mas tudo muito confuso, porque achava uma coisa muito esquisita a pessoa discorporar. (D. Hilda, católica legionária, praticante de círculos bíblicos)

De outra parte, também a católica Legionária expressava a necessidade de "caminhar", para nunca perder o ardor da fé <sup>6</sup>:

minha filha já ensino a ela que se não caminhar, esta fé parece que fica uma fé morta. Tem que trabalhar, tem que caminhar. (...) s vezes fico pensando assim: será que eu estou fazendo tudo certo? Ai depois eu volto atrás e: "Não, eu num tô certa não. Ainda tá faltando". Ai fico pedindo a Deus assim que me dê forças, que me dê vida, porque eu desperdicei muitos anos. (...) Então eu fico pedindo sempre a Deus que me dê aquela força e vida, pra trabalhar um pouco mais. (Vera, católica Legionária, praticante de Círculos Bíblicos)

Entretanto, é necessário observar que a necessidade de caminhar, representada com uma certa constância pelos sujeitos empíricos, está longe de ser apenas uma metáfora de busca da verdade religiosa. Está completamente intrincada nas condições de existência profundamente comprometidas pela pobreza, contra as quais se luta, como constatou Zaluar a respeito dos trabalhadores que residiam na Cidade de Deus, tendo de "correr atrás", "virar-se", "não se atrasar"; termos que davam conta da valorização da atividade, do enfrentamento e do anelo de mudança das condições sociais adversas (Zaluar, A. 1985:120). Na Baixada, como já mencionei no capítulo anterior, esta disposição esperada e cobrada do pai de família que devia exercer sua função proeminente de provedor, expressava-se

---

(6) Vale lembrar Durkheim, quando nos alerta a respeito da crença totalmente privatizada. O indivíduo deixado a si mesmo não consegue manter com a mesma força e o mesmo ímpeto, a sua fé original. A força da fé decorre da experiência de pertença a um grupo de fé: "Ora, as crenças são ativas somente quando são partilhadas por muitos. Não pode o homem conservá-las por muito tempo mediante um esforço completamente pessoal; não foi desse modo que nasceram ou foram adquiridas; é mesmo duvidoso que elas possam ser conservadas nestas condições. De fato, o homem que tem uma verdadeira fé, experimenta uma necessidade invencível de difundí-la: por esta razão ele deixa seu isolamento, se aproxima dos outros, busca convencê-los e é o ardor das convicções que ele suscita que vem fortalecer a sua. A fé estiolar-se-ia rapidamente se permanecesse sozinha" (Durkheim, E. 1965:473).

como um requisito de força e coragem para encarar as viagens diárias nos trens de subúrbio: "se tem marido que não gosta de trabalhar, tem medo de enfrentar um trem, preguiça de enfrentar um trem, aí botá a culpa em Deus, porque Deus que fez isso".

Outro ponto a destacar é a mobilidade quanto ao lugar de moradia. A maioria dos personagens entrevistados por mim já havia demarcado no território iguaçuano mais de um lugar provisório de residência, fato considerado tão comum que nos permite supor uma taxa real de trasladação bastante elevada em todo o município.<sup>7</sup>

Mesmo que se tenha em conta o aspecto econômico como fator coagente e mobilizador, dado ao fato dos baixos salários não serem suficientes para cobrir o aumento do custo de vida e dos aluguéis, o deslocamento forçado dos trabalhadores de baixa renda para as áreas de difícil acesso e de pouca ou nenhuma infra-estrutura, como no caso dos loteamentos clandestinos, ou para as favelas às margens dos valões, possui também implicações simbólicas de afirmação não só do valor e da continuidade da vida social em contextos urbanos (cf. Durhan, E. 1973), mas do próprio anelo de transformações sociais expresso através das múltiplas formas de mudança de um para outro lugar.

Busca-se desse modo contradizer uma realidade inexorável construída pelos homens, excludente na formulação e participação das classes populares trabalhadoras nos projetos alternativos de sociedade (cf. Zaluar, A. 1985:118), por meios que oscilam entre a necessidade desesperadora de um lado, e a esperança empreendedora,

---

(7) Um sério indicador dessa mobilidade interna pode ser inferido da distribuição proporcional dos domicílios particulares. Do total de 20.422 domicílios particulares permanentes em Queimados, segundo o Censo Demográfico de 1980, 11.899 (58,27%) eram próprios, 6.233 (30,52%) alugados, 1.872 (9,17%) cedidos, e 411 (2,01%) em outra condição de ocupação.

do outro, para desse modo fazer a todo custo a vida mudar, mudando ainda que seja só de lugar.

A mudança de lugar podia ser então acionada como uma dimensão do ter de "caminhar", como aspecto real e metafórico da construção da identidade social dos indivíduos das classes populares, ao dar conta da luta, do muito esforço, do muito empenho para se superar, de um lado, a fadiga e a ameaça da miséria e, de outro, o não-raro sentimento de "vergonha" das formas degradantes de relacionamento conjugal. Era assim que D. Dalva, apesar de residir em Queimados fazia mais de trinta anos, explicitava em sua fala a alternância de viver lá e cá, ao mesmo tempo que silenciava a razão mais séria que a compelia a isso, como já vimos páginas atrás: a "vergonha" que sentia dos vizinhos, quando os conflitos violentos com seu marido extrapolavam o âmbito privado da casa, para atingirem o da rua, na forma de pancadaria: "que eu sempre moro aqui e sempre moro lá no Campo da Banha - num tenho lugar certo pra morar".

Mas se as condições de existência criam de forma um tanto desesperadora a necessidade de mudar ou de caminhar, a força da crença mobiliza para o "lugar certo" determinado segundo a vontade de Deus para cada fiel, que a ele tem de recorrer para reencontrar seu posto de reconciliação com os homens, com os espíritos, ou com o próprio Deus, e de superação de todos os seus tormentos. É por esta razão que andar no "caminho certo" torna-se revelador não só da busca de distanciamento da experiência imediata de aflição, mas fundamentalmente da necessidade de confrontar com os outros na interação face a face, para desse modo transcender, as

situações-limites não resolvidas pelo empenho individual isolado<sup>8</sup>.

Mas esse processo de distanciamento-aproximação, de abandono e busca, não se deixa submeter a uma captação de sentido que se restrinja às trajetórias religiosas exclusivamente individuais. Adquire corpo e vida também de forma coletiva, como já ocorreu no bairro de Jacutinga (N. Iguaçu) durante os anos de 1981 a 1985. Sem pretender fazer um estudo de caso, descrevo algumas etapas desse processo para pôr em destaque duas dimensões da busca do "caminho certo".

Naquele período, um grupo de aproximadamente cinquenta fiéis adeptos da Igreja Católica Brasileira Independente e também o padre, um pernambucano negro de 54 anos, converteram-se à Igreja Católica Romana.

Preparados em pequenos grupos, entre eles uns quinze jovens e catequistas, tiveram de se submeter novamente ao batismo "sob condições" (por se colocar em dúvida a validade do batismo anterior), enquanto o padre teve de professar publicamente a fé católica e aceitar ser exaustorado das suas funções, após ter sido sacerdote por vinte e dois anos.<sup>9</sup>

---

(8) Segundo observa Luckmann: "O distanciamento da experiência imediata encontra seu complemento na integração do passado, do presente e do futuro, numa biografia moralmente relevante e socialmente definida. Esta integração se desenvolve nas relações sociais contínuas e conduz à formação da consciência" (Luckmann, T. 1970:48).

(9) A possibilidade de sua integração na comunidade católica na condição de presbítero, através de uma nova ordenação, fora rejeitada pelo Conselho Presbiteral da Diocese e abandonada pelo bispo D. Adriano. O Conselho alegou que isso "só aumentaria a confusão na cabeça do povo", segundo me informou um dos padres que acompanhou pessoalmente a passagem do grupo e do padre convertidos. Para o padre exaustorado, a verdadeira razão de sua não-integração no clero local seria de ordem racial, pelo fato de ser um padre negro.

A conversão à Igreja Católica determinou o fim de uma trajetória bastante polissêmica daquele pequeno segmento confessional de uma das dissidências da Igreja Católica Brasileira.

De uma flexibilidade anterior extremamente tolerante, voltada favoravelmente para os cultos afro-brasileiros, na época em que o padre predecessor promovia rituais de umbanda durante as celebrações litúrgicas realizadas dentro da igreja de N.Sra.Aparecida, o grupo católico brasileiro passa a experimentar um maior enquadramento e controle promovidos pelo novo padre, tanto das práticas litúrgicas, que muito de perto passam a se assemelhar às celebrações católicas romanas convencionais, como da conduta moral das pessoas, principalmente da sexual.

Os fiéis nucleados pelo novo padre se reconheciam como católicos "verdadeiros" e freqüentavam liturgias católicas romanas de outras igrejas e paróquias. Foi somente a partir da expansão e atuação das comunidades de base da Igreja Católica no bairro, a partir de 1981, que os católicos brasileiros foram ganhando consciência e visibilidade de seu estado de não-pertença à Igreja Romana.

Quando o bispo D.Adriano visita o local em 1983, para o lançamento da pedra fundamental de um novo templo, a ambigüidade alimentada pelo padre brasileiro durante anos se esvaece. Os fiéis brasileiros se dão conta que seu bispo era não só um outro pastor, como já havia ele mesmo trocado de igreja, passando a prestar seus serviços a outra ala cismática da Igreja Brasileira. Questionado pelos seus próprios fiéis, pressionado pela presença dos padres e pela mobilização dos fiéis católicos concorrendo nos trabalhos de assistência social, principalmente quando atuam ecumenicamente com os batistas na criação de um ambulatório, na construção de uma creche no bairro e na formação de um grupo de mães, o padre brasileiro abandona a defensiva para adotar uma atitude de

aproximação e gradativa submissão às autoridades católicas, até o desfecho da sua exaustoração e conversão de seus fiéis pelo ritual do batismo, no ano de 1985.

Este exemplo de conversão coletiva torna-se adequado para destacar duas dimensões que considero fundamentais na obsecração pelo "caminho certo". Ela joga com a flexibilidade e indeterminação da crença, de um lado, ao tornar manifesto que num mesmo sujeito ou grupo de fé, possa habitar mais de um tipo de crença: ser católico brasileiro e umbandista simultaneamente, e até num mesmo ritual; joga também com a dúvida e o ceticismo, de outro, de tal modo que se possa relativizar a submissão que toda crença impõe, demandada sobretudo pela autoridade religiosa de qualquer tipo, de uma forma análoga ao que J.Goody alegou dos Ashanti e dos Lodagaa do Gana Setentrional, quando relativizam seus mitos e rituais ao saírem em busca do "caminho certo".

Rituais ligados ao sofrimento e à fertilidade, conforme observa J.Goody, são com muita freqüência recortados internamente por uma contradição parcial, pela defasagem bastante comum entre o que é oferecido e o que é retribuído. Por esta razão, nas ocasiões em que o culto deixa de cumprir sua função de fornecer o alívio esperado, "os indivíduos ou grupos em questão são levados a procurar outros meios de satisfação". É isto o que constitui, para Goody, os sistemas de crença africanos como sistemas significativamente abertos de mito e ritual, "encorajando a procura, a busca, a viagem em busca, sim, da verdade (se é que posso traduzir desta forma o

conceito LoDagaa de yilmiong, o caminho correcto, o discurso correcto) (Goody, J. 1986:24-25, grifado no original). <sup>10</sup>

Entre os sujeitos empíricos estudados, a flexibilidade e o ceticismo que polarizam essa busca do verdadeiro caminho não são ilimitados nem completamente arbitrários. Flexibilidade e ceticismo são as duas faces de uma mesma moeda, do que às vezes se designa como sendo o pluralismo popular que, no entanto, não se deixa apreender por uma leitura puramente pragmática ou instrumental. A total flexibilidade é por todos rejeitada, implicando evidentemente conotações diferenciadas segundo o recorte que cada uma das três correntes de crença dominante opera no território social do sagrado. <sup>11</sup>

Nesses termos, o relativo ceticismo que acompanha todo crente que sai em busca do "caminho certo", vai além do reconhecimento da existência de uma identidade religiosa indeterminada, não pertencente exclusivamente a nenhum lugar ou potencialmente relacionada a todos os lugares de culto e a todos os grupos de credo ao mesmo tempo; situação de incerteza socialmente rejeitada e indesejada, cuja negação consiste na não-admissão da "mistura" como condição permanente, portanto sincrônica, de uma vida religiosa pessoal socialmente indefinida.

---

(10) Mesmo que se depreenda daí uma compreensão expressamente pragmática da atividade religiosa, o que, de forma alguma, insiste ele, manifesta a totalidade do seu espectro, o que cabe ser ressaltado é a flexibilidade das religiões africanas, "abertas a mudanças internas bem como a importações externas". (Id., ib., pg.25)

(11) C.R.Brandão tem trabalhado exaustivamente sobre esta questão, mostrando primeiramente como esse recorte social e simbólico do território do sagrado opera através de uma lógica de identificação e controle primeiramente da origem social e simbólica do mal, através de uma lógica social das acusações (Brandão, C.R.1986;1988;1989).

A "mistura" sincrônica dos códigos de fé, na medida em que acarreta o enfraquecimento da legitimidade social das crenças e o embotamento da identidade pessoal configurada pela religião, podia ser criticada também pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros, como uma forma de degradação da religião. D. Neusa, mãe-de-santo de um terreiro em Queimados, fazia questão de tornar explícito esse aspecto socialmente legitimado e amplamente compartilhado, segundo o qual a "fé em Deus" era mais do que tudo o que a religião podia realizar e mediar; e a "confusão" de códigos uma realidade para se reprovar e lamentar:

O povo está estragando a própria religião. Eu acho que religião é isso. É ter a fé em Deus e ter a fé naquilo que tá procedendo, seja ela qualquer religião. Mas ser fiel àquela religião. Não pode ser um pássaro avoando. (D. Neusa, mãe-de-santo umbandista)

A referência a esta certeza inefável que arrebatava a confiança ocorre, portanto, dentro de uma ambivalência irredutível, como submissão que ora imobiliza o indivíduo na aceitação de um destino socialmente imposto pelos homens, porém explicado e acreditado como uma fatalidade que pertence ao desígnio de um Deus Todo-Poderoso, ora o arremessa para fora de suas certezas rotineiras, em busca de um outro caminho, como instância que torna viável a crítica e o distanciamento. Em um e outro caso, a "vontade de Deus" legitima tanto a permanência quanto a mudança.

Como então os personagens de Deus dão conta dessa ambivalência do ponto de vista da justiça divina, no sentido de conciliar sua confiança com as perplexidades da existência cotidiana, quando polarizadas significativamente pela crença no querer de um Deus Todo-Poderoso que tanto os submete pela resignação quanto pela inquietação?

#### 4. Justiça divina: uma questão final

Não menos do que a decisão de "crer", "confiar" é também uma dimensão da consciência que extrapola o indivíduo, pois de certo modo a "confiabilidade" é da mesma forma um bem social disponível anterior à qualquer ato de decisão individual, que invade como uma força e uma exigência externa, irrefutável, arrebatadora do indivíduo para fora de suas frágeis bases de sustentação. Optar por não-crer e tornar pública essa opção torna-se uma decisão muito mais difícil nesse contexto generalizado de crença religiosa. Exige o engajamento e a militância que Aninha, filha de D.Dalva, sem pestanejar, detalhou deste modo, referindo-se aos amigos de sua irmã que eram ligados aos movimentos raciais ou partidos políticos de esquerda:

(P.: Por que você acha que tem gente que não acredita em Deus?)  
Porque é ateu.

(Quem que ensinou pra você?)

É porque o Macelo, colega da Sônia. Ele é da reunião dos Negros. Aí ele não acredita em Deus não. Aí a Edinete também não acredita, ela é ateu. O Beto Branco também não acredita. Ele é ateu.

(O que acontece com quem é ateu?)

Eu não sei. Eles que cuida da vida deles.

Crer, como demonstrou P.Veyne, é acreditar a partir de um ou mais "programa de verdade". É analógico, polissêmico, muitas vezes fragmentário. Sugere, ao invés da contradição, a relação de complementaridade entre idéias e projetos contrários decorrentes das muitas visões de um mesmo mundo (Fernandes, R.C. 1982). O crente religioso é sempre um bricoleur capaz de totalizar um sistema, mas sem pretender jamais fechá-lo. Há sempre algo mais para crer ou descrer. A nossa personagem de 7 anos de idade, sabia, de certa forma, que esta é uma condição inexorável da crença:

A gente que fala que Deus tá vivo, mas num tá não. Tá morto, num tá?

(P.: Quem que está morto?)

O Deus. Que tem gente que fala que Deus tá vivo, mas num tá não. Ele tá morto.

(P.: Você acha que Deus tá morto por quê?)

Porque sim. Porque o Deus num foi morrido na cruz? Então? Como é que ele tá vivo até hoje? Pode estar vivo lá no céu, mas aqui num tá não.

Mas, na medida em que a crença fragmenta as referências de constituição da verdade do sagrado, a confiança parece demandar alguma forma de totalização num jogo pessoal de aceitação e recusa à base de um "tudo ou nada". Talvez seja por isso que naquelas situações rituais em que ambas coincidem, a demanda da crença e da confiança, a dúvida tenha que estar não apenas explicitada mas também ritualizada. As "provas" da Umbanda se fazem necessárias como momento ritual de confirmação da presença de um orixá incorporado "na cabeça" de seu médium, como explicitação sagrada - pelo seu lado do pavor - de sua identidade e de seu poder de atender os pedidos humanos:

Sou contra quem quebra vidro e pisa em cima pra ver se o orixá tá incorporado. Sou contra quem atravessa alfinete no corpo e agulha. (...) Sou contra de levar pra mata pra buscar cobra. Porque uma falta de concentração de outras pessoas que tá ali, ter medo, o irixá se afasta, no pegar a cobra pode morder e acontecer muita coisa. (...) Na minha casa não se quebra garrafa pra Exu pisar em cima pra ver se tá incorporado. Na minha casa não se travessa alfinete no braço, porque foi atravessado no meu, tudo isso eu soube. Na minha casa, a única prova que eu faço é a seguinte: (...) Eu quero que o senhor dê pra sua menina, um prazo de sete dia, um rapáz que seja firme, e que dê a ela uma casa pra ela morar, que tire ela da casa da mãe dela. (...) Agora, se tu não me der com sete dia, tu pode subir e não voltar mais. Porque tu é mentiroso. Então eu acho que a prova tem que ser a melhor.

É essa relação entre a confiança pessoal e o pedido formulado o ponto fulcral a partir do qual se pode abordar a dimensão da justiça divina. Se, de um lado, a confiança demanda uma totalidade do engajamento pessoal, no sentido da reciprocidade e fidelidade das duas partes, de outro não consegue eliminar a necessidade de sua atualização através do pedido de uma graça esperada, o que coloca em prova as bases dessa relação, ou seja, a própria confiança. Quando Deus se torna o destinatário da graça almejada, passa a ser também o interlocutor privilegiado, na condição do "silêncio que fala", como forma de uma conversação interior que ocorre no indivíduo e que representa a dimensão prática da

consciência ativa, de que nos fala Bakhtin (1981). O que está constituído internamente é o fato social do signo e, enquanto ele é parte de uma consciência constituída verbalmente, permite sua manipulação pelos indivíduos nas práticas de comunicação social ou naquelas que sem serem manifestamente social, são tidas como pertencendo ao âmbito da esfera pessoal ou privada (cf. Bakhtin, M. 1981; Williams, R. 1977).

Mas sempre na vida da pessoa tem um problema. Uma falta de dinheiro, uma doencinha. Lá em casa, graças a Deus, são pequenos problemas. noite eu agradeço pelo aquele dia, se houver algum problema, no caso, conforme eu tô dizendo, eu me coloco de joelhos e digo tudo pra ele: "Senhor, eu passei por esse problema, eu fiquei sem dinheiro". Aí eu começo a me lamentar como se eu tivesse me queixando com um amigo. Começo a me lamentar, eu me queixo: "Ah, Senhor, você me ajuda, eu tô sem força, eu não posso resisti isso que tá acontecendo, mas o senhor me dá essa força". É aquilo eu sinto, é como se fosse...Ele não fala, mas é como se a gente ouvisse ele falando. É tipo um psicólogo. Deus é o maior psicólogo (risadas). E acaba a gente saindo dali desabafando, desabafa e acaba saindo dali mesmo que tenha os problema...mas a gente levanta dali com uma cara, com uma força de enfrentar aqueles problema como se fosse um inimigo que a gente pode vencer facilmente. (Mirtes, ex-católica, adventista do sétimo dia)

A confiança como fato social se avalia portanto através do que se diz quando é feito o pedido à divindade e a atribuição de força daí decorrente. Se a idéia da "força" experimentada pelo indivíduo é a força do próprio grupo no qual ele se insere e que fala nele e através dele (Durkheim, E.1978), a questão do "pedido" pertence àquela dimensão tão valorizada por Weber (1964), da teodicéia, na medida em que a relação com Deus diz respeito à relação com o mundo, em termos de salvação: o que os indivíduos querem salvar e do que esperam ser salvos.

Se a aceitação da fatalidade humana é sempre atribuída à vontade onipotente de Deus, como já vimos, e se o resultado em termos de orientação da conduta oscilará sempre entre uma passiva aceitação do destino socialmente imposto pelos homens, como lugar "natural", desejado pela divindade para cada indivíduo, e a suspeita em torno desse querer, expressa através do "ter de caminhar" para um "lugar"

certo, a questão da justiça divina terá de ter significado também ambivalente, na medida em que a busca da superação da aflição torna-se também expressão do anelo de mudanças sociais, como expectativa da consecução de alguma forma de recompensa meritória da conduta correta e de punição da iniquidade dos outros.

Forma mais explícita de discurso militante das seitas pentecostais, para o qual a ordem do mundo terá de ser invadida pela força de uma outra e nova ordem estabelecida por Deus, segundo os seus desígnios salvíficos, esperança dos justos, a partir, portanto, de uma crítica velada a essa ordem social, por se dar através dos acontecimentos que são causa de tribulação para os pobres. São eles, os pentecostais da Igreja Congregacional Independente, que possuem a fala mais contundente de denúncia das situações de violência a que os moradores do bairro Jardim Belmonte estavam submetidos. Vêm deles as denúncias mais freqüentes de agressões externas, por assaltos e assassinatos.

Nós tamos vendo que nós só vemos por aí a violência, é morte, é assalto. Você viu, naquele dia que você veio aí, a dona Erondina tava com aquele rapaz, num tava nem conhecendo ele. Tava ali, coitado, se abrigando um pouco, esperando...porque ele sentiu que tinha alguém querendo seguir ele pra assaltar. Tamo vivendo numa vida dessa. Então nós temos que pedir mesmo ao Senhor com fé, para que ele possa nos guardar. Aqui, porque você não conhece isso aqui nosso aqui, esse "meinho". Cada esquina dessa aí tem uma vida tirada. Nós presenciava. Nessa rua mesma, nessa transversal aí, têm três vida ali que foi ceifada. Foi ceifada uma ali perto daquele muro, da rua que desce. Uma outra que dobra ali em frente à mangueira, ali mataram um rapaz. Nesse terreno onde tem a mangueira, ali a dona daquilo ali também foi morta ali. (...)Então nós tamos vivendo num mundo de incompreensão. Um mundo de violência, um mundo de vingança. Então nós temos de buscar muito ao Senhor, entregar nossas vida nas mão dele, pra que ele possa nos guardar. (Rosa, ex-católica, pentecostal da Igreja Congregacional Independente).

As católicas Legionárias, vivendo no mesmo lugar e condição quase nunca mencionavam tais fatos. Para estes, Deus era sempre justo e está fazendo sua justiça, em qualquer situação a que estejam submetidos ou estejam vivendo. "Deus escreve certo, por linhas tortas", repetia-se com freqüência, mas não se eliminava a culpa de uma situação de castigo implícita na situação de atribulação.

Apenas de uma forma marginal, minoritária, o discurso recentemente inculcado por uma teologia política da libertação, incidia na prática cotidiana e na organização da participação das Legionárias nas paróquias. Talvez o discurso de D. Dalva contra o padre, expressasse apenas sua perplexidade diante da intolerância racial e social do sacerdote, forçando o remetimento da denúncia das diferentes imagens de Deus dominantes em práticas sociais diversas.

Tem hora que eu começo a pensar assim. Eu chego a pensar que eu perdi muito tempo, 30 anos, nessa vida de Igreja e eu não sabia divulgar a coisa. Agora que eu começo a tomar conhecimento, que a Igreja é dividida. Que é duas parte, né. As pessoa que você vê aqui, comunga, fala de Deus, acredita em Deus, e chega ali manda matar o outro. Que é isso que a gente vê aí esse governo, esse pessoal aí da elite, todo mundo aí. A gente vê os governos comungar, e matando todo mundo de fome, e tudo com o nome da Igreja. E a gente vê também padres, bispos que se coloca desse lado aí da elite também, e você vê que Cristo num tá ali. Você vê. (D)

Talvez o político que se explicitava através do religioso e se mostrava por ele relativizado, estivesse ganhando raízes mais profundas, representando a emergência do clamor dos pobres, porque se fazem reconhecer como sujeitos sociais que são também Igreja. Talvez isso seja também mais do que manter apenas a esperança, como me declarou certa vez um morador da invasão da Posse:

Eu acho que tudo está acontecendo porque tem que acontecer. Porque se o mundo fosse coisas boas, então eu acho que não ia dar certo não. Não ia dar certo porque ninguém ia fazer nada, ninguém ia se preocupar com nada. Não ia haver sentimento; não ia haver saudade; não ia haver amargura; não ia haver, sei lá, esperança.

BIBLIOGRAFIA:

Abreu, Antônio

1974 - História Econômica do Brasil, IBRADES, mimeo. Rio de Janeiro.

Alves, Rubem

1988 - "A Empresa da Cura Divina: um Fenômeno Religioso?", in A Cultura do Povo, org. por Edênio Valle e José J. Queiróz, Ed. Cortez/Instituto de Estudos Especiais, 4ª edição, S. Paulo.

Alves, Rubem

1978 - "A Volta do Sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil", Religião e Sociedade, n.3.

Arantes, Antônio A.

1975 (1971) - A Sagrada Família: uma análise estrutural do compadrio, IFCH-UNICAMP/Ed. Brasiliense, Campinas-S. Paulo.

Arantes, Antônio A.

1982 - "Pais, Padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do compadrio", in vários autores, Colcha de Retalhos, Ed. Brasiliense, S. Paulo, pp.195-204.

Aron, Raymond

1982 - As Etapas do Pensamento Sociológico, Martins Fontes/Ed. Universidade de Brasília, Brasília.

Azevedo, Thales

1965 - "A Sociologia da Religião no Brasil", Revista Vozes, 59(5), pp.328-335.

Azevedo, Thales

1969 "Catolicismo no Brasil?", Revista Vozes, 63(2), pp.117-124.

Azevedo, Thales de

1978 - Igreja e Estado em Tensão e Crise, Ed. Ática, S. Paulo.

Azzi, Riolando

1977 - "O início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930)", Revista Síntese, n.10, pp.61-90.

Azzi, Riolando

1981 - "Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira", Cadernos do ISER, n.13.

Bakhtin, M. (Volosinov)

1973 - Marxism and the Philosophy of Language, Seminar Press, N. York and London. Tradução portuguesa, Marxismo e Filosofia da Linguagem, Ed. Hucitec, S. Paulo, 1981.

Beozzo, José O.

1977 - "Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada", Revista Eclesiástica Brasileira, 37(148), pp.741-758, Ed. Vozes, Petrópolis.

Beozzo, José O.

1977 - "História da Igreja na América Latina", Revista Eclesiástica Brasileira, 37(148), pp.741-758.

Berger, Peter

1985 (1966) - O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da Religião, Ed. Paulinas, S. Paulo.

- Berger, Peter  
1975 - "The False Consciousness of Consciousness Raising",  
Worldview, vol.18, n.1, pp.33-38.
- Berger, Peter  
1973 - Um Rumor de Anjos, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Berger, Peter  
1973 - A Construção Social da Realidade, Ed.Vozes, Petrópolis.
- Berger, Peter e Luckmann, Thomas  
1967 - "Aspects Sociologiques du Pluralisme", Archives de Sociologie des Religions, 23, pp.117-127.
- Bernardes, Júlia A.  
1983 - Espaço e Movimentos Reivindicatórios: "O caso de Nova Iguaçu", UFRJ, Rio de Janeiro.
- Berreman, Gerald  
1980 - "Por Detrás de Muitas Máscaras", in  
Desvendando Máscaras Sociais, org. por Alba Zaluar,  
Ed.Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- Birman, Patrícia  
1985 - "Identidade social e homossexualismo no Candomblé",  
Religião e Sociedade 12/1, pp.2-21.
- Bloch, Maurice  
1977 - "The Past and the Present in the Present", Man, 12,  
n.2, pp.278-292.
- Boltanski, Luc  
1979 - As Classes Sociais e o Corpo, Ed.Graal, Rio de Janeiro.
- Bosi, Ecléa  
1988 - "Problemas ligados à Cultura das Classes Pobres", in  
A Cultura do Povo, org.por Edênio Valle e José  
J.Queiróz, Ed.Cortez/Instituto de Estudos Especiais,  
4ª edição, S.Paulo.
- Bourdieu, Pierre  
1974 - A Economia das Trocas Simbólicas, Ed. Perspectiva,  
S.Paulo.
- Brandão, Carlos R.  
1980b - Os Deuses do Povo, Ed.Brasiliense, S.Paulo.
- Brandão, Carlos R.  
1985a - Memória do Sagrado, Ed.Paulinas, S.Paulo.
- Brandão, Carlos R.  
1983 - Casa de Escola, Ed.Papirus, Campinas.
- Brandão, Carlos R.  
1981a - Sacerdotes de Viola, Ed.Vozes, Petrópolis.
- Brandão, Carlos R.  
1986 - "O Festim dos Bruxos; relações sociais e simbólicas na  
prática do curandeirismo no Brasil", Religião e Soci-  
idade, 13/3, pp.128-156.

- Brandão, Carlos R.  
1988a - Crença e Identidade, Trabalhos de Antropologia, n.3,  
UNICAMP, Campinas.
- Brandão, Carlos R.  
1989 - A Cultura na Rua, Papyrus Editora, Campinas.
- Brandão, Carlos Rodrigues  
1988b - "Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre  
a atribuição de identidade através da religião",  
in Brasil e Estados Unidos: Religião e Identidade  
Nacional, vários autores, Ed.Graal, Rio de Janeiro.
- Bruneau, Thomas  
1974 - O Catolicismo Brasileiro em época de transição,  
Ed.Loyola, S.Paulo.
- Bruneau, Thomas  
1979 - Religião e Politização no Brasil: a Igreja e o Regime  
Autoritário, Ed.Loyola, S.Paulo.
- Burke, Peter  
1989 - Cultura Popular na Idade Moderna, Companhia das Letras,  
S.Paulo.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de  
1973 - Católicos, Protestantes, Espíritas, Ed.Vozes,  
Petrópolis.
- Cardoso, Fernando H.  
1976 - "Notas sobre o estado atual dos estudos sobre  
dependência", in América Latina: ensaios de  
interpretação econômica, org.por José Serra, Ed.Paz e  
Terra, Rio de Janeiro.
- Cardoso, Fernando H.  
1979 - "Teoria da dependência ou análises concretas de  
situações de dependência?", Estudos CEBRAP, n.1, S.  
Paulo.
- Castoriadis, Cornelius  
1982 - A Instituição Imaginária da Sociedade, Paz e Terra, Rio  
de Janeiro.
- Cavalcanti, Maria L. V. de Castro  
1983 - O Mundo Invisível, Zahar, Rio de Janeiro.
- Certeau, Michel de  
1975 - "Cultura Popular e Religiosidade Popular", Cadernos do  
CEAS, n.40, pp.52-59.
- Chauf, Marilena  
1983 - O que é Ideologia, Col.Primeiros Passos,  
Ed.Brasiliense, S.Paulo.
- Comblin, José  
1967 - "Prolegômenos da Catequese no Brasil", Revista  
Eclesiástica Brasileira, 27(4), Ed. Vozes,  
Petrópolis, pp.845-874.
- Comblin, José  
1968 - "Para uma tipologia do Catolicismo no Brasil", Revista  
Eclesiástica Brasileira, 28(1), Ed.Vozes, Petrópolis,  
pp.46-73.

- Da Matta, Roberto  
1977 - "Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos", Religião e Sociedade n.1, pp.3-30.
- Da Matta, Roberto  
1988 - "Brasil & EUA; ou, as lições do número três", in Brasil e Estados Unidos: Religião e Identidade Nacional, vários autores, Ed.Graal, Rio de Janeiro.
- Da Matta, Roberto  
1987 - A Casa e a Rua, Ed.Guanabara, Rio de Janeiro.
- Da Matta, Roberto  
1978 - Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro, Zahar, Rio de Janeiro.
- Delumeau, Jean  
1989 - História do Medo no Ocidente, Companhia das Letras, S.Paulo.
- Diagnóstico Sócio-Econômico-Educacional - Município de Nova Iguaçu  
1977 - Secretaria Estadual de Educação e Cultura, Estado do Rio de Janeiro, Imprensa Oficial, Niterói.
- Dobbelaere, Karel  
1987 - "Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate", Sociological Analysis, n.48,2, pp.107-137.
- Documento,  
1974 - A Fé Popular no Nordeste, pesquisa do Instituto de Teologia do Recife, Ed.Beneditina Ltda, Salvador.
- Douglas, Mary  
1976 - Pureza e Perigo, Ed. Perspectiva, S.Paulo.
- Duarte, Luiz Fernando Dias  
1986 - Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras, Jorge Zahar Editor/CNPq, Rio de Janeiro.
- Duff, Frank  
1975 - Manual Oficial da Legião de Maria, 8ª ed.brasileira, Concilium Legionis Mariae de Montfort House, Dublin.
- Durham, Eunice  
1978 - A Reconstituição da Realidade, Ed.Ática, S.Paulo.
- Durham, Eunice  
1984 - "Movimentos Sociais: a construção da cidadania", Novos Estudos CEBRAP, n.10, S.Paulo.
- Durham, Eunice  
1973 - A Caminho da Cidade, Ed.Perspectiva, S.Paulo.
- Durham, Eunice  
1984 - "Cultura e Ideologia", Revista Dados, vol.27, n.1, pp.71-89.
- Durham, Eunice e Cardoso, Ruth  
1977 - "Elaboração cultural e participação social nas populações de baixa renda", Ciência e Cultura, 29(2), pp.171-177.

Durkheim, Émile

1978 - "Da Divisão do Trabalho Social", "As Regras do Método Sociológico", "O Suicídio", "As Formas Elementares da Vida Religiosa", textos selecionados, col. Os Pensadores, Abril Cultural, S.Paulo.

Durkheim, Émile

1965 - The Elementary Forms of the Religious Life, The Free Press, New York.

Eliade, Mircea

1965 - Le Sacré et le Profane, Gallimard, Paris.

Estévez, Manuel Gutiérrez

1984 - "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica", Revista Espanola de Investigaciones Sociológicas, n.27.

Evans-Pritchard, E. E.

1978 (1937) - Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande, Zahar, Rio de Janeiro.

Evans-Pritchard, E. E.

1954 - Nuer Religion, Claredon Press, Oxford.

Evans-Pritchard, E.E.

1965 - Primitive Religion, Oxford University Press.

Fernandes, Rubem C.

1988 - "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!", in Brasil e Estados Unidos: Religião e Identidade Nacional, vários autores, Ed.Graal, Rio de Janeiro.

Fernandes, Rubem C.

1982 - Os Cavaleiros do Bom Jesus, Ed.Brasiliense, S.Paulo.

Fry, Peter

1982 - Para Inglês Ver, Zahar, Rio de Janeiro.

Fry, Peter e Howe, Gary

1975 - "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo", Debates e Crítica, n.6, S.Paulo.

Furtado, Celso

1970 - Formação Econômica do Brasil, Ed.Nacional, 7ª edição, S.Paulo.

Geertz, Clifford

1973 - The Interpretation of Cultures, Basic Books, New York.  
Tradução portuguesa, A Interpretação das Culturas, Ed.Zahar, 1978, Rio de Janeiro.

Girard, René

1972 - La Violence et le Sacré, Ed. Bernard Grasset, Paris.

Gluckmann, Max

1980 - "O Material Etnográfico na Antropologia Social Inglesa", in Desvendando Máscaras Sociais, org. por Alba Zaluar, Ed.Francisco Alves, Rio de Janeiro.

Goldman, Marcio

1985 - "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé", Religião e Sociedade 12/1, pp.22-55.

- Goody, Jack  
1977 - The Domestication of the Savage Mind, Cambridge University Press.
- Goody, Jack  
1986 - A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade, Edições 70, Lisboa.
- Gracia, Diego  
1989 - "De la higiene privada a la salud publica", Razón y Fe, n.1089/1090, Madrid.
- Habermas, Jürgen  
1980 - Habermas: textos selecionados, col. Grandes Cientistas Sociais, org. por Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, Ed. Ática, S. Paulo.
- Habermas, Jürgen  
1971 - Knowledge and Human Interests, Beacon Press, Boston.
- Habermas, Jürgen  
1979 - Communication and the Evolution of Society, Beacon Press, Boston.
- Hegenberg, Leônidas  
1973 - Explicações Científicas, Editora Pedagógica e Universitária, S. Paulo.
- Hornaert, Eduardo  
1976 - "O Catolicismo Popular numa perspectiva de libertação", Revista Eclesiástica Brasileira, 36(141), pp.189-201.
- Kuper, Adam  
1978 - Antropólogos e Antropologia, Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- Lapa, José Roberto A.  
1983 - A Economia Cafeeira, Ed. Brasiliense, S. Paulo.
- Leach, Edmund  
1962 - Political Systems of Highland Burma, Beacon Press, Boston.
- Leach, Edmund  
1974 (1961) - Repensando a Antropologia, Ed. Perspectiva, S. Paulo.
- Leach, Edmund  
1978 - Cultura e Comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados, Zahar, Rio de Janeiro.
- Leach, Edmund  
1983 - Edmund Leach: textos selecionados, org. por Roberto da Matta, Coleção Grandes Cientistas Sociais, Ed. Ática, S. Paulo.
- Lesbaupin, Ivo  
1984 - As Classes Populares e os Direitos Humanos, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Lévi-Strauss, Claude  
1974 - "Introdução à Obra de Marcel Mauss", em M. Mauss, Sociologia e Antropologia, 2 vol., E.P.U./EDUSP, S. Paulo.

- Lévi-Strauss, Claude  
1976 (1973) - Antropologia Estrutural Dois, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Lévi-Strauss, Claude  
1985 (1958) - Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- Lévi-Strauss, Claude  
1976 (1962) - O Pensamento Selvagem, Companhia Editora Nacional e Editora da USP, S. Paulo.
- Libânio, João B.  
1977 - "O problema da salvação no catolicismo do Povo", Ed. Vozes, Petrópolis.
- Libânio, João B.  
1976 - "Critérios de Autenticidade do Catolicismo", Revista Eclesiástica Brasileira, 36(141), pp.53-81, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Loyola, Maria Andréa  
1978 - "A Medicina popular", in Saúde e Medicina no Brasil, org. por Reinaldo Guimarães, Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- Loyola, Maria Andréa  
1984 - Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde, Difusão Editorial, S. Paulo.
- Luckmann, Thomas  
1970 - The Invisible Religion, Macmillan Company, London.
- Macedo, Carmen C.  
1979 - A Reprodução da Desigualdade, Hucitec, S. Paulo.
- Macedo, Carmen C.  
1986 - Tempo de gênese: o povo das Comunidades Eclesiais de Base, Ed. Brasiliense, S. Paulo.
- Magnani, José Guilherme Cantor  
1986 - "Discurso e representação ou De como os baloma de Kiriwana podem reencarnar-se nas atuais pesquisas", in A Aventura Antropológica, org. por Ruth Cardoso, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Malinowski, Bronislaw  
1979 - "O Problema do Significado em Linguagens Primitivas", in C.K. Ogden & I.A. Richards, O significado de significado, Zahar, Rio de Janeiro.
- Malinowski, Bronislaw  
1984 - Argonautas do Pacífico Ocidental, Col. Os Pensadores, Ed. Abril Cultural, S. Paulo.
- Malinowski, Bronislaw  
1980 - "Objeto, Método e Alcance Desta Pesquisa", in Desvendando Máscaras Sociais, org. por Alba Zaluar, Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro.

- Mauss, Marcel  
1979 (1909) - "A Prece", in Mauss: textos selecionados, org. por Roberto Cardoso de Oliveira, Col. Grandes Cientistas Sociais, Ed. Ática, S. Paulo.
- Mauss, Marcel  
1974 - Sociologia e Antropologia, 2 vol., E.P.U/EDUSP, S. Paulo.
- Medina, Carlos A. e Oliveira, Pedro R. de  
1972 - Autoridade e Participação, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Monteiro, Douglas T.  
1974 - Os Errantes do Novo Século, Ed. Duas Cidades, S. Paulo.
- Monteiro, Douglas Teixeira  
1977 - "A cura por correspondência", Religião e Sociedade n.1, pp.61-80.
- Neves, Delma P.  
1985 - "Nesse terreno galo não canta. Estudos do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda", Anuário Antropológico/83, Ed. Tempo Brasileiro/Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro - Ceará.
- Neves, Delma P.  
1984 - As "Curas Milagrosas" e a idealização da ordem social, UFF, Niterói.
- Neves, Delma Pessanha e Seiblitiz, Zélia  
1984 - "Saúde e Doença: merecimento e castigo", Médico Moderno, vol.3, n.7, pp.57-74.
- Noronha, José C.  
1987 - "A saúde dos Brasileiros no Final do Século XX", in Projeto Brasil 2.000, Saúde e Assistência Médica, coord. José Carvalho de Noronha, mimeo.
- Noronha, José C. e Guimarães, Reinaldo  
1978 - "Alguns dados sobre as atuais condições de saúde da população", in Saúde e Medicina no Brasil, org. por Reinaldo Guimarães, Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- Oliveira, Elda Rizzo de  
1985 - O que é Benzeção, Col. Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, S. Paulo.
- Oliveira, Elda Rizzo de  
1984 - O que é Medicina Popular, Col. Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, S. Paulo.
- Oliveira, Elda Rizzo de  
1983 - Doença, Cura e Benzedura: um Estudo sobre o Ofício da Benzedeira em Campinas, IFCH/UNICAMP, mimeo, Campinas.
- Oliveira, Pedro R. de  
1986 - "Comunidade, Igreja e Poder: em busca de um conceito sociológico de "Igreja", Religião e Sociedade, 13/3, novembro, pp.42-60.
- Oliveira, Pedro R. de  
1970 - Catolicismo Popular no Brasil, FERIS - AL/CERIS, mimeo.

- Oliveira, Pedro R. de  
 1972 - "Religiosidade Popular na América Latina", Revista Eclesiástica Brasileira, 32(126), pp.354-364, Ed.Vozes, Petrópolis.
- Oliveira, Pedro R. de  
 1976a - "O Catolicismo do Povo", in A Religião do Povo, vários autores, Cadernos Studium Theologicum, Curitiba.
- Oliveira, Pedro R. de  
 1976b - "Catolicismo Popular e romanização do Catolicismo Brasileiro", Revista Eclesiástica Brasileira, 36(141), pp.131-141, Ed.Vozes, Petrópolis.
- Oliveira, Pedro R. de  
 1980 - "Religião e Dominação de Classe: o caso da romanização", Religião e Sociedade, n.16, pp.167-187.
- Oliveira, Pedro R. de  
 1984 - "Comunidade e Massa: desafio de pastoral popular", Revista Eclesiástica Brasileira, 44(174), pp.287-298, Ed.Vozes, Petrópolis.
- Oliveira, Pedro R. de  
 1984 - Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do Catolicismo Romanizado, Ed.Vozes, Petrópolis.
- Oliveira, Roberto Cardoso de  
 1974 - "O conceito antropológico de identidade", Série Antropologia, n.6, Fundação Universidade de Brasília.
- Organização Mundial de Saúde  
 1980 - Classificação Internacional de Doenças, vol II, Ministério da Saúde/Universidade de S.Paulo, S.Paulo.
- Orlandi, Eni (org.)  
 1987 - Palavra, Fé, Poder, Ed.Pontes, Campinas.
- Orlandi, Eni P.  
 1983 - A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso, Ed.Brasiliense, S.Paulo.
- Ortiz, Renato  
 1980 - A Consciência Fragmentada, Ed.Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Parsons, Talcott  
 1964 - "Introduction", em Max Weber, The Sociology of Religion, Beacon Press, Boston.
- Parsons, Talcott  
 1978 - Health and Disease: a Sociological and Action Perspective, in Warren T. Reich (editor), Encyclopedia of Bioethics, vol.2, The Free Press, New York.
- Parsons, Talcott - Shils, Edward - Naegele, Kaspar - Pitts, Jesse (editores)  
 1965 - Theories of Society, Free Press, New York.
- Peixoto, Ruy A.  
 s/d - Imagens Iguaquanas, sem editora mencionada.

- Pereira, Waldick  
1977 - Cana, Café e Laranja, Fundação Getúlio Vargas - SEEC,  
Rio de Janeiro.
- Portelli, Hugues  
1984 - Gramsci e a Questão Religiosa, Ed. Paulinas, S. Paulo.
- Possas, Cristina  
1981 - Saúde e Trabalho: a crise da Previdência Social,  
Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- Pouillon, Jean  
1978 - "Vous Croyez?", Nouvelle Revue de Psychanalyse, La  
Croyance, n.18, Gallimard, Paris.
- Queiroz, Marcos de Souza  
1980 - "Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e  
prevenções, Aldeia de Icapara", Religião e Sociedade  
n.5, pp.131-160.
- Queiroz, Maria Isaura P. de  
1983 - "Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil",  
Religião e Sociedade, n.10, pp.83-92.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.  
1978 - Radcliffe-Brown: textos selecionados, org. por Júlio  
Cezar Melatti, col. Grandes Cientistas Sociais,  
Ed. Ática, S. Paulo.
- Remy, Jean  
1982 - "Sacredness and everyday life", Social Compass, 29/4.
- Ribeiro, Ivete (org.)  
1987 - Família e Valores, Edições Loyola, S. Paulo.
- Ricoeur, Paul  
1977 - Interpretação e Ideologias, Ed. Francisco Alves, Rio de  
Janeiro.
- Ricoeur, Paul  
1973 - Freud: Una interpretación de la cultura, Ed. Siglo  
Veintiuno, México.
- Ricoeur, Paul  
1979 - The Conflict of Interpretation, Northwestern University  
Press, Evanston. Tradução portuguesa, O Conflito das  
Interpretações: ensaios de hermenêutica, Imago,  
Rio de Janeiro, 1978.
- Rolim, Francisco C.  
1971 - Religião e Classes Populares, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Sahlins, Marshall  
1976 - Cultura e Razão Prática, Zahar, Rio de Janeiro.
- Sahlins, Marshall  
1985 - Islands of History, The University of Chicago Press,  
Chicago and London.

- Scott, R. Parry  
1988 - "O homem na matrifocalidade: gênero, percepções e experiências do domínio doméstico", Atas da Reunião Intermediária, A Família nos anos 80: Dimensões Sociais do Novo Regime Demográfico, vol. II, ANPOCS, Campinas.
- Scott, R. Parry (org.)  
1986 - Sistemas de Cura: as alternativas do povo, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Seiblitiz, Zélia e Neves, Delma Pessanha  
1980 - Operação Fluídica: Análise de uma prática terapêutica religiosa, Departamento de Sociologia e Política da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mimeo., Rio de Janeiro.
- Silva, Sérgio  
1976 - Expansão Cafeeira e Origens da Indústria no Brasil, Ed. Alfa-Omega, S. Paulo.
- Sobrinho, Alves Motta  
1978 - A Civilização do Café, Ed. Brasiliense, S. Paulo.
- Souza, Laura de Mello e  
1986 - O Diabo e a Terra de Santa Cruz, Companhia das Letras, S. Paulo.
- Souza, Luis Alberto G. de  
1980 - O Povo e o Papa, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Souza, Luis Alberto G. de  
1982 - Classes Populares e Igreja nos Caminhos da História, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Spindel, Cheywa R.  
1979 - Homens e Máquinas na Transição de uma Economia Cafeeira, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Spruit, Léo  
1983 - "Conceptions ecclésiiales et modèles pastoraux", Social Compass, XXX/4, pp. 441-456.
- Stoll, Sandra J.  
1986 - Púlpito e Palanque: Religião e Política nas Eleições de 1982 num Município da Grande S. Paulo, IFCH/UNICAMP, Campinas.
- Suess, Paul G.  
1979 - Catolicismo Popular no Brasil, Ed. Loyola, S. Paulo.
- Theodorson, G.  
1969 - Modern Dictionary of Sociology, Growell, New York.
- Thomas, William  
1969 - "The Definition of the Situation", in Sociological Theory: a book of readings, org. por L. Coser e B. Rosenberg, MacMillan Company, London.
- Todorov, Tzvetan  
1988 - A Conquista da América, Martins Fontes, S. Paulo.
- Tuan, Yi-Fu  
1983 - Espaço e Lugar, Difusão Editorial, S. Paulo.

- Turner, Victor  
1967 - The Forest of Symbols, Cornell University Press,  
London.
- Valle, Edênio e Queiróz, José (organizadores)  
1988 - A Cultura do Povo, Cortez/ Instituto de Estudos  
Especiais, 4ª edição, S.Paulo
- Vários,  
1988 - Religião e Identidade Nacional, Graal, Rio de Janeiro.
- Vaz, Henrique C.L  
1973 - "A Experiência de Deus", Revista Grande Sinal, n.27,  
pp.483-498.
- Vaz, Henrique C.L.  
s/d - "Análise marxista e pastoral", mimeog.
- Velho, Yvonne Maggie A.  
1975 - Guerra de Orixá, Zahar, Rio de Janeiro.
- Verón, Eliseo  
1977 - Ideologia, Estrutura e Comunicação, Ed.Cultrix,  
S.Paulo.
- Veyne, Paul  
1984 - Acreditavam os Gregos em seus Mitos?, Ed.Brasiliense,  
S.Paulo.
- Washabaugh, William  
1980 - "The role of speech in the construction of reality",  
Semiotica, n.31 - 3/4, pp 197-214.
- Weber, Max  
1964 - The Sociology of Religion, Beacon Press, Boston.
- Weber, Max  
1971 - "Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções", em  
Ensaio de Sociologia, Zahar, Rio de Janeiro.
- Weber, Max  
1980 - Max Weber: textos Selecionados, Col.Os Pensadores,  
Ed.Abril Cultural, S. Paulo.
- Williams, Raymond  
1977 - Marxism and Literature, Oxford University Press.
- Woortmann, Klass  
1986 - "A Comida, a Família e a Construção do Gênero  
Feminino", Revista Dados, n.29(1), pp.103-130.
- Zaluar, Alba  
1983 - Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no  
catolicismo popular, Ed.Zahar, Rio de Janeiro.
- Zaluar, Alba  
1985 - A Máquina e a Revolta, Ed. Brasiliense, S.Paulo.
- Zaluar, Alba  
1985 - "O Diabo em Belíndia", Religião e Sociedade, 12/2,  
pp.132-138.

- Zaluar, Alba  
1987 - "Crime e Trabalho no Cotidiano Popular", in Violência,  
encarte especial de Ciência Hoje, vol.5, n.28, pp.21-  
24.
- Zaluar, Alba  
1973 - "Sobre a lógica do Catolicismo Popular", Revista Dados,  
n.11, pp.173-193.
- Zaluar, Alba  
1979 - "Os Movimentos messiânicos brasileiros: uma leitura",  
Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências  
Sociais, n.6.
- Zaluar, Alba  
1991 - "Os relativismos na Antropologia", apud manusc.