

Robson Medeiros Alves

Lugares humanos, lugares do Sagrado: ensaio de etnologia da religião.

Relatos e análises da vida religiosa na Favela da Casa de Nassau e no
Condomínio de luxo City América – Pirituba-São Domingos, zona noroeste de São Paulo.

Doutorado em Ciências Sociais

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

São Paulo, 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Robson Medeiros Alves

Lugares humanos, lugares do Sagrado: ensaio de etnologia da religião.

Relatos e análises da vida religiosa na Favela da Casa de Nassau e no Condomínio de luxo City América – Pirituba-São Domingos, zona noroeste de São Paulo.

Tese de Doutorado em Ciências Sociais, área de Antropologia, apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Professora Doutora *Josildeth Gomes Consorte*.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
São Paulo, 2007.

Banca Examinadora

In memoriam

De meu pai, com quem vivi a mais profunda e forte experiência antropológica ao recolher sua última batida do coração, passando assim a ser o guardião da memória de seus últimos momentos de vida.

De meu irmão, que há alguns anos partiu dessa vida e que ainda deixa reminiscências da sacralidade e da totalidade física de nossa família.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a minha mãe, uma companheira de cumplicidade que sempre me incentivou na obtenção do doutorado; e à minha orientadora, que com muito carinho, paciência e empenho acadêmico, me fez crescer muito na pesquisa antropológica. A essas duas mulheres um especial beijo de reconhecimento e gratidão.

Aos moradores da Favela da Casa de Nassau e do Condomínio City América, principalmente àqueles com quem mantive contato direto pelas conversas e entrevistas, tal como a todas as outras pessoas (jardineiros, vigias, vizinhos, etc) que me trouxeram informações complementares.

Às instituições: religiosas, governamentais, acadêmicas, sócio-recreativas etc., que cooperaram com as entrevistas, disponibilizaram acervos fotográficos e documentais, sem as quais o trabalho seria mais difícil e muito empobrecido.

Aos monges do Mosteiro de São João Gualberto, que tantas vezes, em função da tese foram privados da presença do seu prior.

Aos professores: Dra. Ceres de Carvalho Medina e Dr. Ênio José da Costa Brito, que na banca de qualificação levantaram importantes observações e sugestões à nossa pesquisa. Tal como aos professores que aceitaram compor esta banca de defesa de tese.

Aos professores e amigos do Programa de Ciências Sociais e Ciências da Religião da PUC-SP, tal como do curso de Teologia do Centro Universitário Salesiano e do curso de Filosofia da Universidade São Francisco, que somaram conhecimentos em minha vida.

Àqueles que não me lembrei neste momento, mas que colaboraram direta ou indiretamente.

Resumo

Esta tese, intitulada de *Lugares humanos, lugares do sagrado. Ensaio de etnologia da religião. Relatos e análises da vida religiosa na Favela da Casa de Nassau e no Condomínio de luxo City América – Pirituba-São Domingos, zona noroeste de São Paulo*, é um ensaio que pesquisa e descreve muito da vida religiosa destas duas comunidades. Ela se empenha em captar como as experiências religiosas acontecem dentro da realidade existencial das mesmas e como elas fazem a experiência religiosa emergir como uma referência existencial.

A pesquisa capta as experiências religiosas como fatos sociais, capazes de permitir uma assimilação desses lugares humanos como lugares do sagrado, considerando que na vivência do cotidiano através da vida religiosa, o sagrado emerge como tônus existencial, capaz de conferir aos moradores uma experiência de sentido de vida.

Através da coleta de imagens, a descrição da vida religiosa, numa e noutra área do campo de pesquisa, foi construindo um rico acervo de comunicação visual, além da recuperação de memória e tradições, manifestando aproximação com aspectos teóricos da vida religiosa até então acumulados pelas ciências sociais.

Neste sentido, a pesquisa demonstra o quanto o sagrado enquanto experiência subjetiva foi se demonstrando como uma realidade objetivamente social, uma força transformadora da vida cotidiana.

Desta forma, partindo da compreensão do ser humano como *homo religiosus*, a pesquisa descreve além de uma marcante penetração na vida social, que a experiência religiosa se constrói em meio a elementos simbólicos que atravessam barreiras que as disparidades sociais apresentam.

Abstract

This thesis entitled *Lugares humanos, lugares do sagrado. Ensaio de etnologia da religião. Relatos e análises da vida religiosa na Favela da Casa de Nassau e no Condomínio City América – Pirituba-São Domingos, zona noroeste de São Paulo* (Human places, sacred places. Essay on the ethnology of religion. Report and analysis of the religious life in the slam named Casa de Nassau and City América House Condominium in Pirituba-São Domingos, north west zone of São Paulo City) , is an essay that researches and describes much of the religious life of these two communities. Its aim is to describe the way religious experiences take place in their existential reality and they way they make these religious experiences emerge as an existential reference.

The research captures the religious experiences as social facts, allowing an assimilation of these human places as sacred places, considering that in everyday experiences through religious life, the sacred emerges as an existential tonus responsible for giving these citizens a direction to their lives.

Through image collection, the description of the religious life in both fields of research built up a rich file of visual communication besides the recovery of memories and traditions, showing theoretic aspects on the religious life logged in social sciences so far.

In this sense, the research depicts the way the sacred as subjective experience became an objectively social reality, a transforming force in everyday life.

This way, understanding human beings as *homo religious*, the research describes not only a profound penetration in social life, but also that the religious experience is built among symbolic elements that go beyond the barriers that the social differences present.

Sumário

Introdução	01
Capítulo I - <i>Antropos: descriptio et interpretatio in lócus</i> . Da importância do trabalho de campo como lugar de inserção do antropólogo no <i>lócus</i> e para o conhecimento do outro	11
I.1. O campo de pesquisa focado pelas lentes fotográficas. O relato das imagens como contribuição de uma antropologia visual	16
I.2. A região em torno dos campos de pesquisa. Lugares que demarcam a região, exercendo algum tipo de influência. Uma simples aproximação geográfica como auxílio na recuperação da memória histórica	23
Capítulo II - O sagrado no cotidiano da Favela da Casa de Nassau	41
Capítulo III - O sagrado no cotidiano do Condomínio City América	144
Capítulo IV - A remoção da favela e a marcha para um no conjunto habitacional... ..	200
Capítulo V - Revisitando o lugar onde existiu a favela	220
Capítulo VI – Presença sacrificial no cotidiano, intercâmbio com o Sagrado. Relato de alguns casos.	224
Capítulo VII – Religião: fato social e social do fato – a <i>práxis</i> da experiência humana do encontro com o Sagrado	246
Conclusão.....	256
Bibliografia Consultada	263

Índice de ilustrações e fotografias

Pág. 23: Ilustração 1: Carta geográfica da região.

Pág. 24: Fotografia 1: Vista aérea da Favela da Casa de Nassau e Condomínio City América, separados pela Rodovia dos Bandeirantes.

Pág. 26: Fotografia 2: Pico do Jaraguá.

Pág. 26: Fotografia 3: Vista de parte da cidade de São Paulo do alto do Pico do Jaraguá.

Pág. 27: Fotografia 4: Placa com informações sobre o Pico.

Pág. 29: Fotografia 5: Oca central da aldeia Tekoa Ytu.

Pág. 29: Fotografia 6: Área da aldeia Tekoa Ytu, com suas dependências comuns.

Pág. 29: Fotografia 7: Ocas para atividades comuns da aldeia Tekoa Pyau.

Pág. 30: Fotografia 8: Habitações dos índios dessa aldeia, semelhantes às da outra.

Pág. 30: Fotografia 9: Objetos de artesanato indígena, vendidos à beira da avenida, na subida do Pico do Jaraguá.

Pág. 31: Fotografia 10: Chegada de São Nicolau a Casa de Nassau. Ao fundo, a área onde era o campo de golfe, hoje a Rodovia dos Bandeirantes e onde estava parte da favela.

Pág. 32: Fotografia 11: Obelisco em memória dos bandeirantes.

Pág. 34: Fotografia 12: Câmera ao lado de Obelisco.

Pág. 35: Fotografia 13 e 14: Campo de beisebol.

Pág. 36: Fotografia 15, 16 e 17: Dependências da Sociedade Holandesa Casa de Nassau.

Pág. 36: Fotografias 18: Piscina da Casa de Nassau.

Pág. 37: Fotografia 19: Playground de estilo canadense, na entrada principal do Parque Cidade de Toronto.

Pág. 37: Fotografias 20 e 21: Lagoa do Parque Toronto.

Pág. 38: Fotografias 22 e 23: Área esportiva com aparelhos e quadras.

Pág. 38: Fotografia 24: Área de churrasqueiras.

Pág. 39: Fotografia 25: Vista aérea da Favela.

Pág. 40: Fotografia 26: Vista aérea de parte do condomínio.

Pág. 42: Fotografia 27: Favela em primeiro plano e condomínio ao fundo.

Pág. 47: Fotografia 28: Viaturas policiais chegando na entrada da favela.

Pág. 53: Fotografia 29: Policiais numa área estratégica de acesso à favela.

Pág. 56: Fotografia 30: Pequena quitandinha na entrada da favela.

Pág. 60: Fotografia 31: Viela interna, caminho de moradores e animais.

Pág. 63: Fotografia 32: Uma ponte sobre o esgoto, entre os barracos.

Pág. 65: Fotografia 33: Paisagem da pastoral da criança.

Pág. 66: Fotografia 34: Coleta de dados da Pastoral da criança.

Pág. 68: Fotografia 35: Montagem das cestas básicas.

Pág. 69: Fotografia 36: Reunião de moradores para estudos bíblicos.

Pág. 72: Fotografia 37: Esgoto a céu aberto que passa por baixo de barracos.

Pág. 78: Fotografia 38: Barracos suspensos ou encostados no chão - 2004.

Pág. 79: Fotografia 39: Barracos suspensos ou encostados no chão – 1999.

Pág. 82: Fotografia 40: Uma parte da favela vista do alto: um mosaico.

Pág. 84: Fotografia 41: Criança com criança ao colo em meio a plantas.

Pág. 86: Fotografia 42: Homens em viela, com destaque às plantas: espada de São Jorge, comigo ninguém pode, etc.

Pág. 88: Fotografia 43: Bênção de Ramos na Paróquia, com muitas pessoas da favela.

Pág. 91: Fotografia 44: Bispo incensando altar no início da Missa.

Pág. 94: Fotografia 45: Festa de aniversário, na qual se pode observar o quadro dos Sagrados Corações de Jesus e de Maria, ocupando um lugar de destaque, na sala.

Pág. 96: Fotografia 46: Festa de aniversário, ressaltando a expressão de felicidade da mãe.

Pág. 97: Fotografias 47 e 48: Festas de aniversário com o mesmo pano de fundo.

Pág. 97: Fotografia 49: Crianças na janela de barraco, sua casa.

Pág. 98: Fotografia 50: Crianças brincando em espaço entre barracos e ribanceira.

Pág. 100: Fotografia 51: Festa de aniversário, com destaque para a palavra Jesus, adesivada no armário da cozinha.

Pág. 101: Fotografia 52: O avô com sua neta sentados numa poltrona na sala do barraco.

Pág. 102: Fotografia 53: Menina no interior de barraco posa para foto ao lado de estante com objetos religiosos.

Pág. 104: Fotografia 54: Comunidade São Pedro, localizada na entrada da Favela.

Pág. 105: Fotografia 55: Celebração de missa no primeiro barraco.

Pág. 105: Fotografia 56: Confraternização em barraco comunitário.

Pág. 107: Fotografia 57: Moradores fazendo o piso da nova igreja.

Pág. 108: Fotografia 58: Padre dando toques finais na cruz.

Pág. 109: Fotografias 59, 60 e 61: Ereção e instalação da Cruz.

Pág. 115: Fotografia 62: Crianças tocando instrumentos e cantando durante a missa.

Pág. 116: Fotografia 63: Bispo da região Lapa, ao centro, presidindo a missa e abençoando a Comunidade São Pedro Apóstolo.

Pág. 117: Fotografia 64: Procissão de Nossa Senhora Aparecida.

Pág. 118: Fotografia 65: Primeira Igreja.

Pág. 118: Fotografia 66: Segunda Igreja, adaptada num salão.

Pág. 118: Fotografia 67: Terceira Igreja, em construção.

Pág. 122: Fotografia 68: Festa dos aniversariantes do mês na Creche D. Rodolfo.

Pág. 123: Fotografia 69: Quermesse na Paróquia Nossa Senhora da Assunção.

Pág. 124: Fotografia 70: Papai Noel entregando presentes de natal.

Pág. 125: Fotografia 71: Mulher fala ao telefone próxima à sua árvore de Natal.

Pág. 126: Fotografia 72: Assembléia de Deus, localizada na entrada da Favela.

Pág. 129: Fotografia 73: Igreja Pentecostal Deus é Amor.

Pág. 130: Fotografia 74: Ponto de Pregação.

Pág. 132: Fotografia 75: Instituto Cristão Atos.

Pág. 134: Fotografia 76: Terreiro de Umbanda Ilê Axé Sr. Obaluaê Oya Sindyá.

Pág. 137: Fotografia 77: Centro Kardecista.

Pág. 138: Fotografia 78: Crianças na festa dos aniversariantes do mês na Fraterna.

Pág. 139: Fotografia 79: Entrega dos presentes de natal na Fraterna.

Pág. 141: Fotografia 80: D. Rodolfo e D. Paulo em visita à Comunidade São Pedro.

Pág. 141: Fotografia 81: Jovem italiano em visita a seu afilhado.

Pág. 141: Fotografia 82: Frade americano em visita à favela.

Pág. 142: Fotografia 83: D. Notcker Abade Primaz da Ordem de São Bento em visita à favela.

Pág. 142: Fotografia 84: Paroquianos do Santuário delle Grazie de Pordenone, Itália, em visita à Comunidade São Pedro.

Pág. 143: Fotografias 85, 85, 87, 88: Missa Católica para comunidade Ganense Em Pordenone/Itália.

Pág. 144: Fotografia 92: Extenso muro no lado do condomínio.

Pág. 146: Fotografia 9: Primeiras casas do condomínio.

Pág. 147: Fotografia 94: Rua arborizada, com calçadas ajardinadas.

Pág. 148: Fotografia 95: Cabine de segurança à entrada de rua.

Pág. 148: Fotografia 96: Cones colocados para limitarem o acesso após as 18 horas.

Pág. 149: Fotografia 97: Casa protegida por altos muros e grades.

Pág. 151: Fotografias 98 e 99: Crianças brincando nas ruas.

Pág. 151: Fotografia 100: Um dos espaços de lazer, uma praça.

Pág. 152: Fotografia 101: Homem passeia no final da tarde com três cachorros, levando uma sacola plástica na mão para recolher as fezes dos seus animais.

Pág. 153: Fotografia 102: Telhados diversificados.

Pág. 155: Fotografia 103: Faixas penduradas nas grades do Parque Toronto.

Pág. 161: Fotografias 104, 105, 106 e 107: Despachos arriados no Condomínio. Foto: Robson, digital, 2006.

Pág. 165: Fotografia 108: Despacho de roupas e guias de Exu e Pomba Gira.

Pág. 168 e 169: Fotografias 109, 110 e 111: Plantas como espadas de São Jorge, comigo ninguém pode na entrada de diversas casas.

Pág. 171: Fotografia 112: Mulher abraça árvore como meio de captação de energia desta.

Pág. 172: Fotografia 113: Despachos junto a árvores.

Pág. 173: Fotografia 114: Mensageiro do vento e figa á entrada da casa.

Pág. 175: Fotografia 115: Símbolo chinês à entrada da casa.

Pág. 177: Ilustrações 02 e 03: Santinhos de Nossa Senhora de Aparecida e de Santo Expedito, sempre encontrados nas caixas de correio.

Pág. 179: Fotografia 116: Testemunhas de Jeová em seu trabalho de ministério de campo, em seu trabalho de pregação de casa em casa.

Pág. 180: Ilustração 04: Capa do Folheto das Testemunhas de Jeová.

Pág. 182: Fotografia 117: Participantes da novena de Natal e do grupo das zeladoras das capelinhas de Nossa Senhora que as transportam de casa em casa, no último encontro do ano.

Pág. 183: Fotografia 118: Encenação da via Sacra entre os moradores.

Pág. 184: Fotografia 119: Mesa preparada para a Ceia de Natal, com cópia da Última Ceia de Michelangelo, pintada pelo morador.

Pág. 184: Fotografia 120 e 121: Imagens e Bíblia disposta em lugar específico da casa.

Pág. 186: Fotografia 122: Oratório particular de uma das residências.

Pág. 187: Fotografia 123: Quadro de São José ao lado de televisão e em cima de uma cômoda.

Pág. 189: Fotografia 124: Pessoas olhando o balão subindo em festa junina.

Pág. 192: Fotografias 125 e 126: Decorações Natalinas.

Pág. 193: Fotografias 127 e 128: Presépios, em via pública e residência, respectivamente.

Pág. 193: Fotografia 129: Encenação teatral do nascimento de Jesus no fim da novena de natal.

Pág. 194: Fotografia 130: Festa comunitária de Natal.

Pág. 195: Fotografia 131: Missa da peregrinação no Santuário de Bom Jesus do Pirapora.

Pág. 197: Fotografia 132: Frente do edifício da Paróquia São Domingos Sávio.

Pág. 200: Fotografia 133: Out door exibindo propaganda da remoção.

Pág. 203: Fotografia 134: Governador Geraldo Alckmin, simbolicamente desmancha um barraco.

Pág. 204: Fotografias 135 e 136: Homens transportando mudança dos favelados.

Pág. 205: Fotografia 137: Moradora com uma imagem de Jesus, no momento da mudança.

Pág. 206: Fotografia 138: Moradora evangélica carrega hinário de sua Igreja, no dia da remoção.

Pág. 207: Fotografia 139: O número do Conjunto Habitacional do Cantagalo para onde foram removidos os moradores do número 4001, o da favela.

Pág. 208: Fotografias 140 e 141: Leitura do termo de posse e entrega simbólica das chaves.

Pág. 211: Fotografias 142 e 143: As novas moradias no Conjunto Habitacional.

Pág. 213: Fotografia 144: Crianças brincando em área do conjunto habitacional.

Pág. 214: Fotografia 145: Outras versões das antigas vielas da favela.

Pág. 215: Fotografia 146: Objetos religiosos expostos na sala do apartamento.

Pág. 219: Fotografia 147: Oficina mecânica instalada onde antes era a Igreja Deus é Amor.

Pág. 223: Fotografia 148: Vista atual do lugar onde foi a favela, com as palmeiras que permaneceram.

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese por processos fotocopiadores ou eletrônicos.

Assinatura _____ Local e data _____

Introdução

Este ensaio de etnologia religiosa parte de uma inquietação antropológica acerca da relação do humano com o Sagrado, dentro de realidades existenciais, isto é, de como as pessoas fazem emergir a força dessa relação, e como que no âmbito da vida prática se dá a atuação e a função social, que expressem a comunicabilidade do sagrado através das suas dimensões institucionais como experiência subjetiva para uma atuação objetiva que os lugares humanos apresentam como decurso existencial.

Esta inquietação, a princípio, é questão de nossa observação particular, e que no meu caso, em particular, como habitante de uma região que pouco a pouco vi crescer em concentração demográfica e na qual estabeleci vínculos religiosos como monge e sacerdote, desenvolvendo um ministério direto na Favela da Casa de Nassau e uma relação muito intensa com uma parcela dos moradores do Condomínio City América.

Assim, buscando conhecer mais profundamente uma dimensão profunda da vida daqueles habitantes, começamos a estabelecer vínculos de pesquisa que não retratassem apenas nossas experiências religiosas junto a eles, mas, sobretudo destacássemos suas experiências religiosas, a ponto de constatarmos se estas projetavam algum reflexo sobre suas vidas sociais. Começamos, então, a descobrir muitas relações existenciais preñes de sentido individual e coletivo.

Através destas relações, altamente criativas do ponto de vista de suas manifestações sociais, percebemos que elas traduzem uma crença numa presença de uma força transcendente, e que elaboram uma ampla teia de significações e resignificações no lugar onde vivem.

Quanto às motivações é preciso mencionar, que no meu caso em particular, enquanto pesquisador destes campos, a minha ligação com o *lócus* iniciou desde minha chegada a São Paulo na região de Pirituba, há quase vinte anos, e que foi se estreitando, não a ponto de vir a morar dentro destes campos,

propriamente, porém tão próximo o suficiente para acompanhar o crescimento populacional da região. A título de ilustração, recordo que quando cheguei ao Mosteiro de São João Gualberto, olhando das janelas do noviciado apenas se podiam visualizar algumas poucas casas do Condomínio City América (num certo foco é claro) o que hoje não dá mais para contarmos com precisão quantas são essas casas; já quanto à Favela da Casa de Nassau, ela ainda não existia.

A espécie humana manifesta no seu dia a dia uma grande capacidade de transformação do seu *modus vivendi*, através de sua *creatio et communicatio religiosus*, como uma característica marcante de sua liberdade, ou seja, “exatamente no espaço aberto por essa liberdade é que vai inserir o sagrado, que vem construindo as religiões.”¹

E isto é um fato histórico que nos permite inferir se tratar de manifestação de uma necessidade de manter uma relação com o Sagrado como modo de ação na sociedade, e por isso elabora muitas significações, com as quais atribui vitalidade às suas crenças. Aliás, como escreve a antropóloga Josildeth Gomes Consorte:

“Até hoje não se encontrou nenhum grupo humano em que não estivesse presente alguma forma de manifestação do sagrado. A religião (o comportamento religioso) é considerada, entre os antropólogos, como um dos universais da cultura, ou seja, é manifestação presente em todos os grupos humanos até hoje conhecidos.” (Consorte: Perspectiva antropológica da religiosidade do povo, p. 46-47)

Nesse sentido, em nosso ensaio, poderemos observar uma enorme gama de fatos existenciais que fazem o ser humano criar referências sagradas, de modo a imbricar o seu ao cotidiano com o de sua sociedade. Assim, há uma enorme capacidade de significações no comportamento religioso que realizam ligações da crença com a vida da sociedade.

Como um dado imediato, podemos perceber que as significações têm expressões de fé, fundadas em estruturas de crenças com dimensões práticas ritualizadas, tanto nas experiências individuais como coletivas, com a

¹ Josildeth Gomes Consorte. Perspectiva antropológica da religiosidade do povo, p. 51.

dinâmica relacional de um humano que busca no Sagrado sua fonte de transcendentalização, ou seja, de geração de vida, de força de superação, de vitórias, de saúde, de conforto, de condições sociais dignas, etc. Assim, não podemos deixar de perceber uma função religiosa em que a subjetividade (o pensamento individualizado) realiza forte incidência sobre a objetividade (a ação direta sobre a vida social).

Como pesquisa, então precisávamos encontrar um campo onde a vida religiosa conservasse seus aspectos individuais, mas mostrassem como elas refletiam sobre a vida social, para que a religião não fosse apenas um fato abstrato enquanto análise da vida humana.

Para isso é preciso que a pesquisa adentre no âmago da vida humana, no íntimo e no profundo das suas inquietações como objeto de sua investigação, que versa sobre a relação humana com o Sagrado, tarefa que exige dele uma grande sensibilidade e capacidade de lutar contra suas próprias concepções de vida e prática religiosa. A este propósito, a maior dificuldade na análise do fenômeno religioso com suas múltiplas expressões é que os interlocutores facilmente absolutizam suas convicções em detrimento da experiência religiosa dos outros, e com isso desconsideram aspectos e detalhes que são importantíssimos na descrição das religiões em si.

A entrada num campo de pesquisa e o desenvolvimento de um trabalho de campo são atitudes implícitas à natureza de um trabalho antropológico, e revelam sempre uma vasta gama de descobertas novas, capazes de provocar o pensar uma experiência religiosa como fonte hermenêutica da vida, e do como a cultura religiosa sempre traz em seu bojo uma possibilidade de transformação de seus conteúdos essenciais. Trata-se de perceber a religião como um fato dinâmico, que conserva suas tradições, mas também as acresce de novos elementos, como perfil sincrético.

É difícil lidar com a experiência religiosa como um dado cultural, histórica e definitivamente construído, aliás, como lidar com uma concepção a priori frente a novos contextos, desafios e influências de um tempo em contínuo movimento de transformações, em que até mesmo as relações com o Sagrado têm sido alteradas pela dinâmica e tecnologias do mundo atual.

A vida religiosa é o campo da ação intuitiva, de um ser humano que comunica seus desejos, suas angústias, sua felicidade, enfim sua condição

existencial com algo que está fora de sua interioridade, mas que ele transporta para lá. E a vida religiosa o ser humano vive dentro de seu tempo, com força ativa de perspectivas de vivência das relações religiosas como fato histórico de sua vida social.

Expressávamos, anteriormente, acerca dos referenciais teóricos, ressaltando seu papel e sua função demonstrar o quanto existem pontos correlacionados na experiência religiosa. Uno, múltiplo, institucional, individual, diversificado enquanto experiência psicológica, sempre categorias de pensamento que nossa inteligência, no afã de expressar-se sobre o Sagrado, empenha-se em elaborar, e que tornam o universo da subjetividade um campo de ação de objetividades na vida social.

Muitos foram os antropólogos, os filósofos, os teólogos, os cientistas sociais e os cientistas da religião, além de tantos outros teóricos que mergulharam na profundidade desta dimensão da vida humana, desenvolvendo estudos e metodologias de pesquisa que nos elucidam muito sobre a vida religiosa em nossos campos de pesquisa. Alguns focaram diretamente o tema da vida religiosa, outros o fizeram por via de cruzamento de dados e análises comparativas, outros descobriram esse viés da história de uma sociedade, enfim o Sagrado lhes foi referência de pesquisa sobre a vida social. E nas suas pesquisas sobre tal tema desenvolveram metodologias que nos ajudam ainda hoje.

Quanto às metodologias, encanta-me o estilo de Bronislaw Malinowski, que mesmo não sendo um estudioso importante sobre os fenômenos religiosos, mas que com sua coragem e audácia, refletidas em suas obras: *Argonautas do Pacífico Ocidental* e *Um diário no estrito sentido do termo*. Ele, parte para a pesquisa em um campo totalmente novo, reservando-se apenas a missão de conhecer o desconhecido. Assim, descrevendo a essência do trabalho de pesquisa de campo, manifesta uma definição da missão do antropólogo. Ele escreve:

“É nossa tarefa estudar o homem e devemos, portanto, estudar tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou seja, o domínio que a vida exerce sobre ele. Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem seus próprios

impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nas quais o homem busca seu próprio interesse vital; costumes diferentes através dos quais ele satisfaz às suas aspirações; diferentes códigos de lei e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem.” (Malinowski: 1976, p.38)

Ele, buscando entender o outro, não renuncia às suas próprias concepções, apenas não as absolutiza a ponto de anular outras concepções de mundo e estruturas de vida social. Malinowski lança bases para um novo método de pesquisa antropológica, agora recheada com as imagens, com legendas e análises dessas imagens como referências do olhar do antropólogo que fotografa, e que seleciona o ângulo e o foco e depois novamente olha a fotografia, descobrindo outros detalhes que no momento do clique não lhe foram percebidos.

Assim, as bases do trabalho desse antropólogo estruturaram caminhos de uma antropologia visual que oferece como referência ao trabalho antropológico outros subsídios de pesquisa, que permitem explorar ainda a continuidade das interpretações, seja pela mesma pessoa do pesquisador ou por quaisquer outras pessoas que vendo as imagens podem também fazer suas apreciações antropológicas.

Em nosso trabalho de campo, realizamos um árduo trabalho de fotografar e selecionar as fotografias que mais interessavam aos diversos e específicos contextos. Procedemos a uma coleta de fotografias com os moradores de nossos campos de pesquisa; a uma pesquisa nos arquivos de instituições religiosas; buscamos imagens em jornais, revistas, internet, etc. O empenho, então, de focar, olhar, selecionar, rever as fotografias, foi por algumas vezes substituído por fotografias que nos eram trazidas e transformaram-se em aprimoramento das idéias que a cada novo contato manifestava algo a mais na interpretação da cultura religiosa e descrição do lugar.

O ensaio percorre, então, um caminho que parte do mapeamento do campo de pesquisa, geograficamente lada a lado: a Favela da Casa de

Nassau e o Condomínio City América, distintos do ponto de vista social, envolve-se com descobertas antropológicas da vida religiosa dos seus moradores e desemboca numa literatura que involuntariamente se constitui como peça histórica, uma vez que a favela da Casa de Nassau não mais existe, restando apenas sua memória e diversos de seus moradores, que ora vivem em partes diferentes.

Com a entrada no campo, em função das muitas imagens que foram se instrumentalizando como referências do acontecer da vida religiosa, focos fortemente carregados de expressividade social, o perfil metodológico foi se aproximando do viés da antropologia visual (que na verdade, neste ensaio aparece como um rico e excelente recurso).

As imagens suscitaram um diálogo visual, o que favoreceu a compilação de um esboço literário que cada vez mais nos aproximava da essência da vida religiosa daquelas comunidades, que a princípio hipotetizávamos como dicotômicas. Assim, com nosso próprio acervo, juntamente com outros acervos (institucionais e domésticos) abrimos um cofre de memória visual, que facilitaram na composição do primeiro capítulo desta tese: ***Antropos: descriptio et interpretatio in lócus. Da importância do trabalho de campo como lugar de inserção do antropólogo no lócus e na experiência do outro.***

O campo de abrangência desta tese é muito variado, enquanto expressão de pensamento científico. Já quanto a apreensão de conhecimento que nele fizemos muito extensa. Cada saber do local revelou uma faceta da existência, até que sentimos a vivacidade do lócus naquilo que tange às relações com o sagrado, e sentimos o quanto há de dinamicidade na vida religiosa tanto na favela como no condomínio.

Este capítulo se subdivide em dois sub-capítulos:

1.1. O campo de pesquisa focado pelas lentes fotográficas. O relato das imagens como contribuição de uma antropologia visual: Ao adentrar na pesquisa de campo, as sondagens e retornos teóricos logo começaram a fluir, juntamente com a necessidade de captar imagens que servissem de suporte para a tese. Nesse ínterim entra como recurso a antropologia visual, que se tornou um instrumento comunicativo fortíssimo. Neste sentido, o subcapítulo valoriza este recurso como incremento necessário, capaz de não apenas ilustrar uma pesquisa etnológica, mas ainda facilitar o diálogo

visual onde outras pessoas podem também desenvolver uma superficial leitura antropológica dos fatos e conseguir descrever um pouco aqueles lugares.

1.2. A região em torno dos campos de pesquisa. Lugares que demarcam a região, exercendo algum tipo de influência. Uma simples aproximação geográfica como auxílio na recuperação da memória histórica:

A fim de contextualizar geograficamente a região em torno a nosso campo de pesquisa, este sub-capítulo busca resgatar fatos e imagens que recuperem aspectos históricos que ajude no maior conhecimento do campo. Como veremos, muitos foram os fatos do em torno que influenciaram na vida local.

No segundo capítulo, ***O sagrado no cotidiano da favela da casa de Nassau***, começamos a nos movimentar do periférico para o centro, isto é, a adentrar em nosso objeto direto de análise e pesquisa etnológica da religião: a favela, que aos poucos vai mostrando toda uma vida social em torno à experiência religiosa. Vamos percebendo como esse lugar marginalizado não excluiu o sagrado de sua realidade existencial, pelo contrário transformando-o em força existencial.

O terceiro capítulo, ***O sagrado no cotidiano do Condomínio City América***, percorre a mesma direção de pesquisa, adentrando num condomínio de luxo, cheio de empecilhos como dificuldade de acesso aos moradores por conta de uma vida de pouca abertura a contatos sociais com pessoas de fora do grupo (o que era o nosso caso). Porém, dentro do condomínio, a princípio fora das casas, fomos captando uma série de referências religiosas que comunicavam uma grande presença das relações com o sagrado naquele lugar, algo que depois foi se ampliando quando também conseguimos adentrar nas casas e conhecer mais os moradores.

Num quarto capítulo, ***A remoção da favela e a mudança para um conjunto habitacional***, demonstramos como aconteceu esse momento, com sua política governamental, que não foi bem estruturada, deixando os favelados, desabitados àquele novo estilo de vida, em condições desfavoráveis no que diz respeito às suas condições básicas de vida: sem escolas por perto; sem trabalho ou distantes deles; com taxas e contas a pagar como água, luz, condomínio, etc.; sem igrejas junto à sua comunidade, o que significa dizer também sem toda a assistência que essas prestam em todos os sentidos; sem a vida social já bem entrosada que na favela tinham e que agora estava ameaçada pela dinâmica e

estilo de vida do viver em prédios. Este capítulo faz ainda um fecho histórico da presença da favela no lugar onde estava.

No quinto capítulo, intitulado: ***Presença sacrificial no cotidiano, intercâmbio com o sagrado*** temos concepções de vida religiosa de Rudolf Otto, Mircea Eliade, entre outros, para demonstrarem a presença de uma religiosidade transcendental que aproxima a experiência religiosa de uma leitura misticizante de contato muito particular entre a pessoa e o transcendente, ressaltando toda uma expressividade humana naquilo que tange mais a uma análise psicológica, comportamental da religiosidade do que da religião como fato social.

Os fatos do dia-a-dia, frente à impotência de ação, tanto do indivíduo como da sociedade, demonstram relações de apelo aos poderes da transcendência, que na experiência religiosa, institucional ou não, se pode experimentar, por isso se destacam como aspectos que são concretos neste universo abstrato da ação do eu interior, revelando traços de uma vida religiosa que na vida social concede lugar de intervenção para a liberdade de ação, sobretudo quando buscam expressar a sacralidade da vida e da pessoa. Assim, brota das crenças um impulso, que têm forma de transformação, pois produz esperança e solidariedade.

As transformações partem necessariamente da pessoa enquanto ser que faz uma experiência do sagrado, ou seja, que transcende, não tanto do Sagrado que violenta. A questão no fundo é do imperativo da ação humana, é uma realidade antropológica, altamente criativa, onde há experiência efetiva da comunicação e da socialização desta relação humano-transcendental.

Ao longo deste capítulo poderemos observar o quanto uma imagem de um Sagrado distante, em outra dimensão, começa a se aproximar da vida cotidiana, marcada pelos sacrifícios que a existência apresenta, e agora à mercê de uma ação em nome do sagrado, fato que as pessoas com suas apreensões e percepções religiosas, tal como as instituições realizam naqueles ambientes.

No sexto capítulo, que intitulamos como: ***Religião: fato social e social do fato – a práxis da experiência humana***, vislumbramos, então, um perfil antropológico que se inquieta com as investigações sobre a natureza da relação entre o humano e o sagrado para buscar demonstrar no campo da sociologia da religião, como na vida prática isso se efetiva, ou seja, como cresce o

movimento do conhecimento das experiências religiosas. Podemos pensar na sociedade e na vida religiosa, e percebermos, que do ponto de vista prático, são realidades que se comunicam com grande força e vinculação, de modo a percebermos que a consciência do social é que dá à religião sua função sagrada de socializar o sagrado, ou seja, o sagrado é uma experiência naturalmente comunicante, pelo fato dos discursos da esperança, solidariedade, felicidade, cura, etc., já sinalizados, e que tanto desejam experimentar como comunicar a experiência. Assim, os fatos religiosos ganham força social de ligação entre os indivíduos.

Teremos como referencial teórico predominante deste capítulo o sociólogo francês Émile Durkheim que, principalmente com seu escrito *As formas elementares da vida religiosa*, mostra a religião como um fato social que realiza a comunicação de experiências e realidades que passando de um para o outro ganham proporção de coletividade. Assim, o sagrado funda o social, neste sentido podemos dizer que o social é sagrado e que a força do social é sagrada.

Como o homem social é o agente da gênese da força da religião, e como até aqui já estamos trabalhando com a perspectiva de espiritualização da sociedade de Bergson, conferimos ao ser humano de nossos campos de pesquisa, a possibilidade de dimensionar ações religiosas como expressão de sacralidade para a existência.

No quarto capítulo, temos a realidade de uma diversificação de experiências religiosas, quanto a sua expressividade simbólica e forma de atuação cultural e social, que lidam com um ser humano, admitido como *homo socialis*.

Como o *homo socialis* é também o *homo religiosus*, há uma necessidade de encontrarmos na associação destas duas definições conceituais, isto é, na experiência religiosa, um lugar e um papel expressivos para a subjetividade, para a intuição, ou seja, um lugar para a ação. Portanto, compreendemos que na experiência religiosa há um lugar específico para a ação do eu profundo, que desenvolve crença de relação e ligação com o Transcendente, para daí atribuir sentido e significado especial para seu agir religioso.

Em síntese, uma aceção que sintetiza muito este nosso ensaio de etnologia religiosa é a leitura da existência como um lugar onde humano e

Sagrado se associam, de modo que possamos propor uma leitura especial para a vida social, de ser a sociedade humana uma sociedade sagrada, de modo que se efetive uma maior compreensão da transcendência atuando na imanência, favorecendo a que sempre mais na imanência o *antropos* atribua sentido e resignificação espiritual na sua vida cotidiana.

Capítulo I

Antropos: descriptio et interpretatio in lócus. Da importância do trabalho de campo como lugar de inserção do antropólogo no lócus para o conhecimento do outro.

○ ser humano, em sua grande maioria, vive ao longo de sua existência um processo histórico de constantes movimentações geográficas. Ele vai escrevendo a sua história, na qual muitas pessoas vão adentrando, seja pela convivência e participação direta, seja pela comunicação oral e escrita que as gerações vão realizando. E isso é existir, no estrito senso da acepção de existência, isto é, o lugar do existir é a própria vida em todas as suas tramas e contextos.

Podemos, assim, perceber que no movimento e na experiência enquanto realidades humanas, encontramos pistas para uma interpretação da vida e dos lugares humanos, ou seja, podemos ter acesso a uma chave hermenêutica de conhecimento da vida através do *modus vivendi*, que manifesta o desenrolar do cotidiano como uma teia de elementos que se relacionam fortemente. Assim, temos, por exemplo, lugar, experiência religiosa e existência como fatos que compõem uma mesma apreensão da pessoa humana.

Essa chave hermenêutica do conhecimento da vida que a vivência e o contato com o fenômeno religioso (teórico ou prático) abrem descrevem um caminho necessário para o antropólogo, através de seu mergulho na vida local, na vida social que lá acontece, ou seja, com um mergulho *in lócus*, através de um trabalho exaustivo e metodológico que revelam horizontes outros, em que os saberes locais não só lhe apresentarão um universo específico como lhe proporcionarão ocasiões de aprimoramento de seus conceitos acerca da existência humana.

Quando salientamos a importância da ida ao campo, reconhecemos também a necessidade das fomentações teóricas que cumprem um papel nas vias do conhecimento científico, capazes de estabelecer paralelos

históricos que demonstrem origem e penetração das crenças nas diversas instâncias do existir, servindo-se de todos os recursos que possam demonstrar o lugar delas e sua força de penetração na vida como um todo.

A direção que iremos percorrer é a das vias das referências religiosas, que nos permitem mergulharmos em instâncias tão profundas, seja do mundo pessoal como coletivo, ao mesmo tempo em que se deslocam naturalmente no tempo, através dos relatos e da memória que facilmente a vida religiosa aborda. Com isso podemos ir constatando uma diversidade e multiplicidade de histórias, referências, tradições, envolvendo as relações com o Sagrado que, em princípio, achamos ser uno, mas que com o envolvimento vamos percebendo ser múltiplo. Trata-se de ampliarmos nosso universo de crenças, para observarmos que as relações com o Sagrado remontam a referências subjetivas e objetivas, é realidade institucional e é fato operacional, em suma é inserção na vida cotidiana, preenchendo espaços e dando respostas às mais constantes questões que a existência apresenta. Daí entendermos que o Sagrado é uno e múltiplo, e a cada nova fala que dele se faz nos permite descobrir que está em constante mutação, por isso eterno no tempo, ou seja, é passado, presente e futuro, justamente porque tramita nas profundidades das instâncias da consciência humana, por meio de uma liberdade criativa, que confere ao próprio ser humano uma introspecção histórica especial de religar-se com sua interioridade, tal como podemos trocadilhar com a etimologia da palavra religião.

Por isso empreendemos um trabalho de etnologia religiosa, na qual assumimos tal tarefa como uma missão, compreendendo que: “Arte de ver, arte de ser, arte de escrever. São estas três competências que a etnografia convoca”². O que significa que ao descrevermos a vida daquelas populações ressaltamos seus caracteres antropológicos e sociais, buscando elucidar os saberes da cultura religiosa que daí emana, trazendo falas, fatos e imagens que nos sinalizarão para uma fonte hermenêutica de interpretação dos fatos da vida, na qual a referência religiosa comprovará ao pesquisador e aos leitores uma fonte de enriquecimento do conhecimento que se pode ter do ser humano no seu lugar de moradia, e mais especificamente, da riqueza que as muitas falas e expressões acerca da experiência do Sagrado podem fornecer no entendimento da vida social.

² Yves Winkin. A nova comunicação, 1998, p. 132.

O antropólogo Clifford Geertz, em seu livro *O saber local*, que reúne em oito ensaios, apresentados em conferências e debates, nos fornece uma rica literatura que apresenta diversos aspectos da contribuição que brota da diversidade das áreas do conhecimento humano vivenciadas em seu contexto histórico e geográfico. O pano de fundo destes ensaios é sua experiência de campo, e neles o antropólogo demonstra o quanto a ida ao campo pode efetivar a confirmação do potencial que a pesquisa de campo nos pode revelar, apresentando-nos tipos de sociedades, particularidades culturais que a entrada *in lócus* nos demonstra, ressaltando de cada cultura, de cada sociedade e de cada indivíduo um dado a mais para enriquecimento do patrimônio cultural da humanidade. Geertz quer sugerir que há algo de essencial para a busca do conhecimento local, que caminha pelas vias da aceitação do diverso como existente, porque nos insere na perspectiva do conhecimento do outro a partir do seu eu, tal como ele é e não como nosso entendimento sugere. Trata-se de uma perspectiva hermenêutica que nos permitirá mais que sermos simplesmente empáticos. Nossa missão exige um esforço de conhecimento do outro, não nos deixando conduzir pelo vício de definir os fatos pelas nossas pré-concepções dos mesmos.

Para nos auxiliar nesse empenho, nosso antropólogo faz uma advertência que pode nos servir como um esquema metodológico e uma regra básica para nosso trabalho de campo:

“Em vez de tentar encaixar a experiência das outras culturas dentro da moldura desta nossa concepção, que é o que a tão elogiada ‘empatia’ acaba fazendo, para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do ‘eu’”. (Geertz: 1997, p.91)

Assim, mesmo partindo de uma premissa comum de interpretar o homem como um ser religioso, temos que nos resguardar de interpretarmos esse ser a partir de nossas próprias experiências religiosas. Esta premissa analítica, naquilo que tange a uma análise da experiência religiosa, exprime uma consideração categórica, que retrata uma instância da vida social, que ocupa um

espaço muito importante na vivência do cotidiano, incidindo diretamente sobre uma vasta gama de fatores da vida social.

Com a categorização do ser humano como o *homo religiosus* que encontramos in lócus, retratando suas falas, apresentando seus simbolismos e se esforçando para captar suas apreensões e experiências religiosas, sem pretendermos, em profundidade elaborarmos um estudo das interpretações e codificações das religiões humanas, isto é, nosso trabalho de campo não pretende realizar um mapeamento ou realizar um censo religioso, para procedermos a uma descrição institucional, mas, sobretudo ressaltar na vida religiosa manifestações de uma esfera existencial de relação direta com a interioridade e subjetividade do profundo da consciência que se exteriorizam pelas vias das crenças, que sem sombra de dúvida tem muito a ver com as experiências institucionais, mas que a elas transcendem.

Esta tarefa vai ao encontro das proposições de uma leitura da experiência religiosa como uma necessária ação dinâmica que o filósofo Henri Bergson, ao analisar o fenômeno religioso apresenta como força de ação social do agir religioso.

O filósofo quer desvencilhar-se de uma relação com a religião que retrate apenas um utilitarismo que responda ao momento, para ele a vida religiosa mais que marcar presença na sociedade ela é a força do social, estruturada pelas relações que brotam da experiência do sagrado que as religiões (das quais ele acentua as religiões dinâmicas em detrimento das estáticas) como fonte de sacralização, isto é, por meio desta consciência de uma relação com a experiência positiva do sagrado a religião fomenta no seu adepto uma força positiva no agir social. Ele entende que a vida religiosa exerce uma função social³ e é isso que ele observa com frequência nas práticas religiosas que a sociedade possui, por isso ele escreve:

³ Através dessa interpretação do filósofo Henri Bergson, de um papel social que a religião realiza, temos um ponto de ligação com o pensamento do sociólogo Émile Durkheim que descreve uma função de fundação do social na religião. No segundo capítulo apresentaremos mais apuradamente a ligação do pensamento desses dois pensadores franceses que, entre tantos pontos em comum, fugiam às interpretações demasiadamente cartesianas que o tempo histórico vivido por eles tendia a apresentar como a chave hermenêutica da vida religiosa.

“Que acontecerá se percebermos por trás do imperativo social um mandamento religioso! Pouco importa a relação entre os dois termos. Interprete-se a religião de um modo ou de outro, seja ela social por essência ou acidente, uma coisa é certa: ela tem desempenhado sempre uma função social. Ademais, essa função é complexa; varia segundo as épocas e os lugares; mas, em sociedades como as nossas, a religião tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as exigências da sociedade. Ela pode ir muito mais além, mas vai pelo menos até esse ponto.”
(Bergson: 1978, p. 10-11)

Trata-se de um imperativo da ação, através da intuição, isto é, do contato com as realidades objetivas que fazem o homem tomar consciência de sua necessidade de agir. Através desta consideração é que Bergson elabora uma compreensão mística sobre a religião, cada vez mais ligada aos mistérios do existir. Com isso ele abre as portas para uma atuação mística, que se desenvolve no agir intuitivo que o *homo religioso* cria para comunicar uma linguagem religiosa que se estende no tempo através das ações que a crença inspira, sobretudo quando estas fazem fluir um desejo de amor, que se desdobram em tantos outros sinônimos para a ação religiosa, tais como: solidariedade, justiça, carinho, misericórdia, compaixão, fraternidade, caridade, etc.

Num sentido qualitativo, como Bergson quis entender, temos de analisar melhor como se mesclam referências das crenças, situações concretas da vida e perspectivas históricas, para vermos se a descrição do agir religioso assume ou não uma perspectiva mística, no sentido transformador da vida, alicerçando sua estrutura em base à interpretação de que o transcendente é o impulsionador desse agir. Aliás, apenas nos interessa uma análise que parta do universo antropológico das crenças, para não recairmos no âmbito de uma análise meramente sociológica, psicológica, ou teológica. O que queremos ressaltar é a ação humana embasada na experiência do Sagrado e, por isso, mais interessante do que aspectos doutrinários, queremos ressaltar o impulso humano ao agir impulsionado pelo Sagrado.

I.1. O campo de pesquisa focado pelas lentes fotográficas. O relato das imagens como contribuição de uma antropologia visual.

Em prática, trata-se de um mergulho no campo de pesquisa que exige metodologia, sensibilidade e muitos registros de dados. Através de fotografias, conversas, entrevistas, participações nos fatos que compõem o cenário da vida cotidiana, sensibilidade às diversas expressões e experiências da vida religiosa naqueles lugares, acabamos realizando nosso trabalho de campo. E esse empenho que nos aproximou muito de Bronislaw Malinowski..

Através deste perfil de trabalho de campo, nosso antropólogo realiza uma aproximação de vínculos entre a comunicação visual e textual, com o intuito de fornecer mais elementos para o conhecimento de outras culturas e de dar ao próprio texto e ao leitor maior leveza na leitura, além de estimular uma continuidade de produção de conhecimento ao leitor, que mentalmente acrescenta outras páginas através de suas inferências e elucubrações.

Pelo trabalho fotográfico desse antropólogo, podemos experienciar um mergulho etnográfico entre os nativos das Ilhas de Trobriand, ou seja, numa região muito distante, considerada como isolada do mundo tido como civilizado (a Europa, sobretudo os ingleses, que financiavam as pesquisas de Malinowski, em meados do século XIX) naquela época: as ilhas do sul do Pacífico.

Cada foco de sua objetiva comunicava fatos e dados da vida daqueles indivíduos, e ele o fazia no intuito de registrar para comunicar e para preservar, ainda que em meio a todas as dificuldades técnicas, de recursos e de sensibilidade do nativo a este instrumento para ele desconhecido, de comunicação com os nativos, etc. Malinowski bem demonstra suas dificuldades de trabalho de campo na referida obra:

“Quanto a minhas atividades, minhas explorações etnológicas absorvem grande parte do meu tempo. Mas têm dois defeitos básicos: (1) Tenho relativamente pouco a fazer com os selvagens no local, não os observo o suficiente; (2) Não falo a língua deles.” (Malinowski: 1997, p. 50)

Neste trecho de seu diário, o antropólogo sinaliza para as dificuldades do trabalho de campo diante da sua missão e pretensão. Assim,

descrevendo detalhes das observações e experiências vivenciadas, realiza a ação de fotografar todos os detalhes como atitude metodológica e assim torna sua experiência empírica uma extensão de sua objetiva, fotografando detalhes que lhe serão necessários no momento de escrever sobre a vida daqueles nativos.

Faz-se oportuno sublinhar que a fotografia cumpre um papel importante na preservação da história, à medida que conserva a memória pelo auxílio da fixação das imagens e com isso realiza um diálogo com a oralidade, além do que ela vira um acréscimo qualitativo à tarefa da escrita dos diários que todo antropólogo deve fazer do seu campo de pesquisa, para evitar esquecer dados coletados e observados.

Através do seu trabalho, o antropólogo abre caminhos que realçam a comunicação dos pormenores da vida de toda uma população, realizando, com seu empenho, também a possibilidade de outras pessoas se aproximarem do seu campo de pesquisa. Mesmo que a distância geográfica e temporal exista, por tal meio pode-se conhecer, admirar, criticar, emocionar, detestar certos fatos e atitudes, costumes e procedimentos. O que facilita a possibilidade de sentir o campo em toda a sua complexidade como novidade que é essencial. Trata-se de um desafio diante do desconhecido, do diverso, do múltiplo e do uno que nosso pensamento pode privilegiar como nossa leitura interpretativa da cultura do outro.

Neste empenho vamos desenvolvendo uma atenção especial, à medida que passarmos a focar nosso olhar para o campo e nele adentrarmos e nele realizarmos uma empiria existencial. Neste sentido, nosso olhar sobre o campo, além de fisiologicamente realizar captações de imagens em prismas óticos, também nos abre o olhar do eu interior para, através das expressões aparentes, podermos conhecer mais do outro, ver o humano na sua realidade cotidiana, compreendendo-o sob um aspecto mais abrangente. Assim, mais do que simples captações visuais, desvendamos retratos existenciais que comunicam o transcurso da vida, manifestam a identidade e conservam a memória, como referências de uma antropologia que sê-nos desvende como um eixo hermenêutico de compreensão da vida e da história, que em nosso trabalho de campo se orienta pela análise da vida religiosa das populações.

De um modo geral, considerando que tecnicamente a fotografia congele as imagens em focos específicos, a utilização deste recurso ótico

proporciona um movimento de abstração muito rico, realizando comunicação ampla entre o olhar e o foco. A fotografia vai além de sua função de registrar uma imagem, é constante transmissão da mensagem que esta imagem possui. A fotografia conta fatos, ilustra costumes e apresenta contextos existenciais que aproximam quem olha a fotografia daquele complexo e abrangente mundo focado e exposto por uma película fotográfica. A fotografia revela uma realidade subjacente ao aparente. “A imagem fotográfica é autônoma ao extremo, não poderia haver inscrição mais eficaz. Captura-se o que há de mais real na natureza: o acaso.”⁴

Assim, a fotografia, ultrapassa a interpretação de mera recordação ou memória e passa a ser uma apresentação que comunica a realidade e abre caminhos para narrativas, que vão facilitando a compreensão do texto, desenvolvendo um campo comparativo, estabelecendo relações e interações. Desta forma:

“A imagem hoje não pode mais estar separada do saber científico. A antropologia não dispensa recursos visuais – e não são recursos apenas como suporte de pesquisa, mas imagens que agem como um meio de comunicação e expressão do comportamento cultural” (Andrade: 2002, p. 110)

Trata-se de um desafio que abre caminho para estabelecermos uma linguagem comunicativa com espaços de interpretação da vida a partir de recursos técnicos. Eis uma função que apreendemos na fotografia, então estamos diante de um recurso que pode ser propulsor do fluir da oralidade e da literatura. A este propósito nos escreve Luciana Aguiar Bittencourt, num capítulo do livro *Desafios da imagem*:

“A contribuição que a imagem traz ao registro etnográfico não se resume, portanto, na valorização técnica que gera imagens similares ao mundo sensível, mas reside no fato de que essas imagens são produtos de uma experiência humana. Na realidade, a imagem e os meios visuais, quando utilizados como instrumentos etnográficos, ampliam as condições para o

⁴ Eduardo Neiva Jr. A imagem, 2006, p. 66.

estabelecimento de um diálogo fecundo com outros universos culturais.”
(Feldman-Bianco e Leite: 2004, p.200)

Assim, fotografar é preservar a história, é reavivar a memória, e, considerando que existem momentos em que os laços que conectam a memória guardada com sua transmissão se vêm rompidos por circunstâncias existenciais: morte, doença, mudança, interferências ideológicas, etc., a fotografia favorece a memorização, é um documento da coletividade, que relata um fato inédito (e por isso não só organizarmos um acervo próprio de pesquisador, mas também recorreremos às fotografias que as populações pesquisadas guardavam em álbuns ou caixas de sapatos ou camisa), ela auxilia a recontagem que o espírito antropológico se propõe a realizar como missão de comunicar a realidade da vida dos povos, para favorecer a ampliação da experiência, da cultura e do saber do outro.

A este propósito, o antropólogo Clifford Geertz que, em sua obra *O saber local*, ressalta a riqueza que se pode abstrair do local em si, riqueza esta capaz de dialogar com diversas áreas do saber científico, cita-nos o empenho do pesquisador que adentra num local totalmente outro para ali descobrir coisas novas, diferentes dos padrões conhecidos.

Geertz cita o comportamento revolucionário de Malinowski, com o intuito de ressaltar a liberdade do antropólogo e pesquisador, mesmo que isso produza um choque no leitor. Ao recorrer à exemplificação da metodologia de trabalho de outro grande antropólogo, ele ressalta a possibilidade de se abstrair o campo, lançando uma nova compreensão do papel do pesquisador, sobretudo naquilo que tange ao seu relacionamento e apreensão da vida local, como fonte de saber. Ele descreve a experiência de Malinowski, ressaltando os aspectos revolucionários, advindos da coragem deste antropólogo:

“Bronislaw Malinowski, em *Diary in the Strict Sense of the Term*, fez com que os relatos oficiais sobre os métodos de trabalho dos antropólogos parecessem bastante inverossímeis. O mito do pesquisador de campo semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre ambulante em empatia, tato, paciência e cosmopolitismo, foi um golpe, demolido por aquele que tinha sido, talvez, um dos maiores responsáveis pela sua criação.” (Geertz: 1997, p. 85)

A situação de pesquisar um campo, de se deparar com novidades, de expressar opiniões sobre o observado, ou seja, de traçar um perfil de relação de pesquisador que quer conhecer o diferente, tantas vezes nos permite descobrir horizontes antropológicos que reestruturam nosso modo hermético de interpretar a vida.

Em nosso campo de pesquisa, visto sob a orientação analítica da leitura do Sagrado e de suas correlações com a vida cotidiana, podemos perceber fatos e relações muito diferentes daquelas que somos habituados a deduzir a partir das nossas abstrações marcadas e elaboradas pelas nossas leituras institucionais.

Por meio de uma *descriptio in lócus* vamos expandindo nossa concepção acerca desta manifestação, tanto para os lugares institucionais (que não são tantos) como para os lugares que as relações com o Sagrado (com todas as suas conexões práticas) ocupam na vida cotidiana.

É importante ressaltar que nosso campo de pesquisa, tal como outros campos de pesquisa, estão sempre em processo de transformações geofísicas e comportamentais, porque acompanham o movimento histórico do decurso do tempo. Fato este que requisita do pesquisador uma contínua abertura de análise e pesquisa, para uma contínua necessidade de retomada dos focos, uma vez que a experiência do Sagrado, tal como a vislumbramos, acompanha o próprio movimento da história cotidiana, com seus fatos inéditos ou parecidos.

Geertz, ao prefaciá-la sua obra *A interpretação das culturas* (1989), escreve para acentuar que não é o lugar físico apenas que revela os pormenores, ou seja, não se trata de uma atividade de perfil meramente geofísico, há um todo existencial que manifesta a complexidade da vida, assim: “O *lócus* do estudo não é o objeto do estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam nas aldeias.”⁵

Ele, em um de seus campos de pesquisa que se localizava numa aldeia balinesa, descreve a presença de estruturas organizacionais como: identidade religiosa com aspectos devocionais, habitações numa mesma extensão de área, laços de parentesco, organização voluntária, etc. Este leque descritivo reflete a vida daquele *lócus*, mas não sintetiza o *lócus* enquanto

⁵ Clifford Geertz. *A interpretação das culturas*, 1989, p. 32.

expressão total e final para um entendimento do mesmo. É a vida no *lócus*, o como as coisas acontecem que nos fornecem a possibilidade de compreendermos a complexidade da vida, dos rituais e da experiência religiosa como referências existenciais que fazem o Sagrado emergir como apelo e dado concreto na vida.

Se traçarmos um paralelo entre esta aldeia balinesa e nossos dois campos de pesquisa, poderemos perceber que a estruturação, característica da vida social desses diferentes pontos geográficos expressa muitas características que nos apontam na experiência religiosa e identidade religiosa uma forte expressão comunicante do *lócus vivendi*, que ao longo do decurso existencial vai interagindo diretamente na elaboração da realidade da vida cotidiana.

Isso facilita a assimilação da afirmação do autor de que os antropólogos estudam nas aldeias, ou seja, cada momento, cada situação, cada fato, cada reação são fontes inesgotáveis de conhecimento do lugar, do outro, da profunda realidade que emana da subjetividade da experiência religiosa, da novidade que o lugar é e por isso que temos de estar nele, não apenas termos acesso às informações dele.

A empiria é uma necessidade no trabalho e na ação do antropólogo, ela permitirá o olhar participativo, a compreensão da necessidade de uma presença e perspectiva do pesquisador, isto é, de quem quer mergulhar seu olhar no mistério que a experiência do Sagrado realiza enquanto realidade efetiva de manifestação no *lócus*.

Neste sentido, começamos propriamente nosso ensaio de etnologia da religião, apresentando visualmente nossos campos de pesquisa, através de ilustrações e fotografias como instrumentais visuais, que nos ajudaram a descrever muito sobre as populações que aí vivem, com sua cultura religiosa. Assim, mais uma vez, reforçando a importância do papel da fotografia para uma antropologia visual, citamos a antropóloga, jornalista e fotógrafa Rosane de Andrade:

“Não é possível afirmar que a fotografia tenha uma autonomia para registrar os estados da alma, mesmo porque esses estados não são universais, esses sentimentos não são únicos. Mas imagens

contextualizadas podem trazer para a ciência descobertas inesperadas.”
(Andrade: 2002, p. 120)

Nesse sentido, da fotografia queremos ainda ressaltar sua força documental, capaz de dar às imagens a possibilidade de fixar a memória e reavivar os contextos históricos de envolvimento com os fatos. Por meio dela, também podemos nos inserir nos fatos abstraindo seu sentido interior. Ela pode tornar um fato presente ainda quando o fato em si já é passado, tal como ela pode relatar ao futuro tudo o que foi vivido.

I.2. A região em torno dos campos de pesquisa. Lugares que demarcam a região, exercendo algum tipo de influência. Uma simples aproximação geográfica como auxílio na recuperação da memória histórica.

Antes mesmo de adentrarmos nosso campo de pesquisa propriamente dito, iremos proceder a uma apresentação da região, com o intuito de delinear aspectos que constituem possibilidades de influência, ou mesmo de relevância histórico-geográfica.

A carta geográfica que se segue tem como intuito imediato a facilitação da localização do bairro de Pirituba, do seu antigo sub-bairro São Domingos que agora já possui status oficial de bairro dentro da cidade de São Paulo, tal como facilitar a visualização de outros bairros mais próximos.

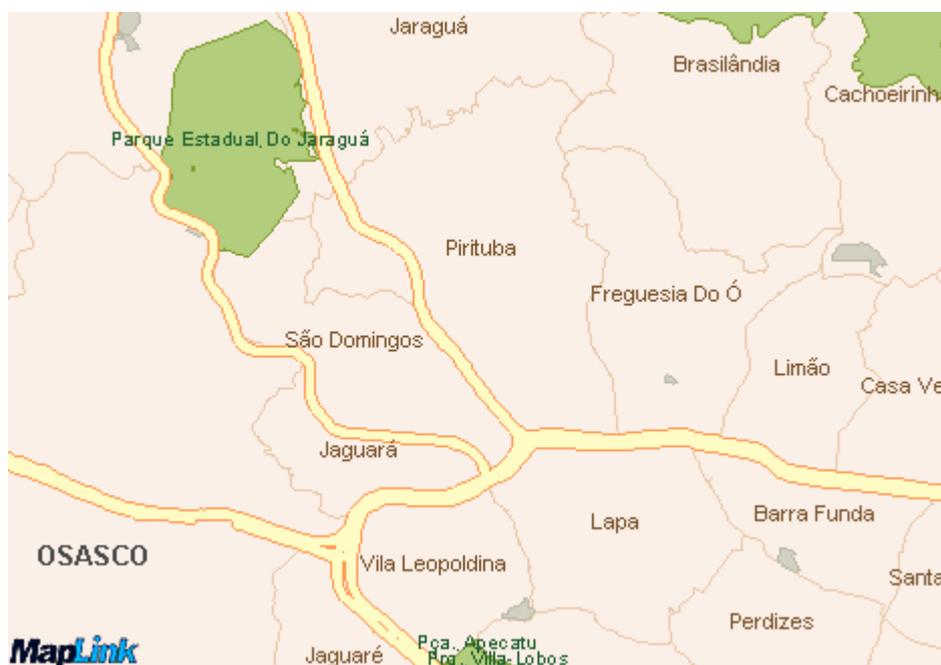


Ilustração 1: *Carta geográfica da região.*
Maplink, 2006.

Em seguida, vamos focando aspectos e circunstâncias dos lugares onde as pessoas com quem iremos estabelecer contatos, vivem, chegando ao ponto de direcionarmos mais nosso foco para o tema central do ensaio: aquilo que diz respeito à experiência religiosa.



Fotografia 1: Vista aérea da Favela da Casa de Nassau e Condomínio City América, separados pela Rodovia dos Bandeirantes.

Foto: Foto School, digital, 2004.

Na fotografia acima vemos circulado o espaço da favela, em círculo menor e o espaço do condomínio em círculo maior, ressaltando a discrepância de espaços físicos, muito embora a concentração demográfica seja maior na favela.

A região onde essas duas populações estão localizadas é relativamente pequena, se considerarmos que abrange uma população de aproximadamente 6.000 pessoas, dentro do universo populacional de Pirituba e

São Domingos que tem mais de 500.000 habitantes⁶. Na verdade, esta região é uma região em grande pico de crescimento, e como tal nosso trabalho se insere neste contexto de crescimento populacional da cidade de São Paulo.

Os moradores de nossos campos de pesquisa são, predominantemente, migrantes oriundos de diversas procedências do país, do estado e do município de São Paulo, sendo que, na área da favela, predominam migrantes mineiros e nordestinos. Este dado social demonstra uma grande movimentação migratória, o que nos permite inferir, uma grande profusão de manifestações de diferentes culturas e diversificada identidade religiosa, isto é, que este movimento migratório sustenta uma presença muito variada de culturas religiosas, e agora tem sido acrescidas de outros referenciais religiosos.

O bairro de Pirituba localiza-se na zona noroeste da cidade e, agora em 2007, completa 122 anos. Está muito próximo de um dos pontos turísticos da cidade, o Pico do Jaraguá, marco visual dos Bandeirantes, que o utilizavam como orientação de proximidade de chegada à cidade.

Tal presença geográfica confere ao Pico do Jaraguá o adjetivo de ser um marco, uma porta de chegada e de saída da cidade, sendo que Pirituba, na acepção dos mais antigos, como descreve um morador da cidade: “era considerada como uma porteira de saída da cidade, quase uma divisa para o interior, assim todo mundo achava”. Então, estamos diante de um lugar, uma área onde marcos importantes estão localizados. E o Pico do Jaraguá é o principal deles.

⁶ Segundo levantamento populacional feito pela Pastoral da Criança da Paróquia Nossa Senhora da Assunção na favela moram aproximadamente quatro mil pessoas, já segundo informação do pároco da Paróquia São Domingos Sávio, os moradores do Condomínio City América são em torno de dois mil habitantes. Quanto ao número de habitantes de Pirituba/São Domingos, são dados fornecidos pela sub-prefeitura Pirituba/Jaraguá.



Fotografia 2: Pico do Jaraguá.

Foto: Robson, digital, 2007.



Fotografia 3: Vista de parte da cidade de São Paulo do alto do Pico do Jaraguá.

Foto: Robson, digital, 2007.



Fotografia 4: Placa com informações sobre o Pico.

Foto: Robson, digital, 2007.

Ainda em relação ao Pico do Jaraguá, hoje uma área verde considerada pelo Estado como reserva florestal, possui o mesmo, na sua base uma área regularizada como terra indígena, onde vivem dois grupos guaranis: um de uma população de 120 pessoas, liderados pela cacique Jandira Kerexu Augusta Vinicius Guarani na aldeia chamada Tekoa Ytu; e outro da chamada aldeia Tekoa Pyau Jaraguá Py Gua Régua que tem uma população de 320 pessoas lideradas pelo cacique e líder espiritual José Fernandes Karai Poty Guarani que, em função desta liderança, atraiu para morar naquela aldeia muitos outros índios que vinham em busca de cura para doenças. Essas duas aldeias são separadas por uma avenida e José Fernandes é primo de dona Jandira.

Esses dois grupos estão altamente urbanizados enquanto portadores de hábitos da vida na cidade, isto é, tem telefone comunitário, alguns

possuem telefone celular, tem um ponto de ônibus próximo, as avenidas próximas são asfaltadas. Infelizmente alguns índios são alcoólatras, alguns já tiveram problemas com drogas. Um dado que muito nos aproxima de uma das nossas comunidades pesquisadas, é o fato de morarem em habitações muito parecidas com as da favela, à exceção do largo espaço entre uma construção e outra.

Podemos perceber que são muito conscientes sobre a utilização de sua imagem, revenda de seus produtos e defesa de seus direitos, sobretudo naquilo que tange à imagem de suas dependências, pois quando fui fotografar, tive de ser levado à cacique Jandira para obter permissão, depois de explicar as razões e o destino das fotografias, tal como depois de ter comprado alguns objetos de artesanato.

Esses grupos têm nas suas edificações uma estruturação de prática de serviços assistenciais: posto de saúde, consultório dentário, escola e uma oca comum (a central) para grandes encontros e celebrações, etc. Todavia, sua condição habitacional é bastante precária. As habitações, como mencionado anteriormente, seguem um padrão muito parecido com o das favelas de madeira; porém o madeiramento das habitações é de melhor qualidade, praticamente padronizado, inclusive podemos perceber que foram fornecidos na mesma ocasião, seguindo um padrão muito urbano de disposição, de organização em forma de sistema classificatório de quadras, inclusive com um número residencial.

Nesse sentido, se comparados aos moradores da Favela da Casa de Nassau, não muito distante dali, os índios estão em melhores condições habitacionais e sociais do que os favelados. Com certeza, essa diferenciação é devida ao destaque que aqueles recebem por se tratarem de população indígena, objeto de uma política específica e que tem recebido, em razão desta situação, maior destaque na mídia.



*Fotografia 5: Oca central da aldeia Tekoa Ytu.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografia 6: Área da aldeia Tekoa Ytu, com suas dependências comuns.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografia 7: Ocas para atividades comuns da aldeia Tekoa Pyau.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografia 8: Habitações dos índios dessa aldeia.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografia 9: Objetos de artesanato indígena, vendidos à beira da avenida, na subida do Pico do Jaraguá.
Foto: Robson, digital, 2007.*

A etimologia do nome Pirituba é da língua tupi-guarani, sendo uma justaposição de duas palavras, de acordo com seus hábitos lingüísticos. Dessa forma: piri significa taboa (vegetação do brejo) e o aumentativo tuba (muita). Hoje as piri, essa vegetação característica da região brejeira, praticamente não existem mais, em função da elevada densidade demográfica, do cimento e do asfalto que secaram os brejos. É possível diagnosticar também como outras espécies de vegetação tendem a desaparecer devido ao desordenado crescimento, agora também verticalizado da cidade nesta região.

Ainda nos tempos em que o verde exuberante da natureza naquela região superabundava, contam alguns antigos e saudosos moradores, inclusive

um dos primeiros monges do Mosteiro de São João Gualberto, que muitos meninos ganhavam alguns trocados pegando as bolinhas que eram arremessadas longe pelos jogadores de golfe há mais ou menos 40 anos atrás. Tratava-se de um campo de golfe, localizado na chácara de alguns ingleses que, morando na cidade de São Paulo, dirigiam-se àquele lugar aos finais de semana ou feriados para descansar e respirar ar mais puro. Mais tarde esta referência histórica veio a dar o nome do sub-bairro de Pirituba, a Chácara Inglesa, onde está localizada a favela, um de nossos campos de pesquisa. Interessante ressaltar que a extensão desta área, desde sua origem já atraía o foco dos olhares dos moradores da região, ou seja, o verde do gramado do campo de golfe, a exuberância da natureza, e a pacata vida social que o bairro de Pirituba apresentava, onde as relações humanas eram muito próximas.



Fotografia 10: Chegada de São Nicolau à Casa de Nassau. Ao fundo, a área onde era o campo de golfe, hoje a Rodovia dos Bandeirantes e onde estava parte da favela. Foto: Acervo Casa de Nassau, manual, s.d.

Ao coletar relatos do lugar com um antigo morador, vizinho da favela, sobre este campo de golfe, coletamos sua saudosa recordação,

ressaltando que a presença do campo de golfe representava um pouco da exuberância da natureza de Pirituba, além de trazer vida para o local. Assim ele contou: “Ganhava uns trocados, pegando as bolinhas que os ingleses jogavam bem longe, aquilo era bom. Era bonito aquele gramado verdinho, pena que a gente não podia jogar futebol lá, eles não deixavam”.

Este campo de golfe foi aos poucos sumindo, passando a ceder espaço a loteamentos para construção de residências e, por volta de 1976, foi cortado pela construção da Rodovia dos Bandeirantes, inaugurada e aberta ao tráfego em 28 de outubro de 1978, pelo presidente da República Ernesto Geisel, pelo governador de Estado Paulo Egydio Martins e pelo prefeito do Município Olavo Egydio Setúbal.

No início desta Rodovia foi erguido um monumento aos bandeirantes com mais de 40 metros de altura que simboliza um cristal aflorando do solo. Trata-se da recordação histórica do empenho destes caçadores de riquezas. Este monumento demarca a entrada e a saída da cidade.



*Fotografia 11: Obelisco em memória dos bandeirantes.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Neste monumento, talvez esteja a porteira de acesso, que a memória popular delimita como uma porteira de entrada e saída da cidade, uma vez que anteriormente Pirituba demarcava na fala das pessoas um espaço geográfico de uma área de divisa entre cidade e interior. Assim é que alguns dos habitantes com mais de quarenta e cinco anos relatam que se sentiam marginalizados após dizerem que eram de Pirituba. Afirma um desses moradores que imediatamente surgiam falas como: “Nossa como é longe lá.” “Tem ônibus que chega lá.” “Lá é outra prefeitura?”

O fato é que Pirituba, em função de toda a sua conservação da natureza, chocava-se com a idéia que se sedimentara na consciência popular sobre a cidade urbanizada, cheia de prédios e com grande movimento de carros e pessoas.

Estrategicamente, este obelisco funciona como um marco para quem passa pela Marginal do Rio Tietê, demarcando a entrada para a Rodovia dos Bandeirantes.

Como podemos visualizar na fotografia a seguir, ao lado do obelisco aos Bandeirantes, está uma câmera que talvez vigie a riqueza do diamante, que simbólica, e neste caso ironicamente, podemos visualizar na cidade. Esta como outras câmeras foram instaladas pelo órgão governamental DERSA (Desenvolvimento Rodoviário S. A.), que as espalhou ao longo dessa e de outras rodovias, com o intuito de monitoramento do tráfego rodoviário. Naquilo que diz respeito à relação de algumas destas câmeras, mais próximas de nosso campo de pesquisa, pudemos captar que os moradores do Condomínio City América nem a percebem, ao passo que alguns dos moradores da Favela da Casa de Nassau manifestaram sentirem-se vigiados por elas.



*Fotografia 12: Câmera ao lado de Obelisco.
Foto: Robson, digital, 2007.*

O foco das câmeras, atinge um raio de cobertura que vai desde o início do Condomínio até o final da favela, muito embora não possamos confirmar se existe ou não, também uma intencionalidade de controle destas áreas em si, do ponto de vista social, apenas trabalhamos com a hipótese de monitoramento do tráfego rodoviário. Há um outro dado de influência cultural bastante interessante para ser mencionado a título de enriquecimento da pesquisa de área, mesmo que nos deslocando um pouco do eixo principal, mas que penetrou na vida social da favela. Trata-se de um campo de Beisebol, que segundo o treinador, subvencionado por uma equipe norte-americana, atraiu muitas crianças da Favela da Casa de Nassau. O treinador, conhecedor de meu objeto de pesquisa, relatou recentemente: “As crianças de lá idolatrizavam o beisebol.” Na verdade ele estava valorizando sua prática esportiva. No fundo as crianças da favela, como todas as crianças, sempre gostam de praticar esporte. No caso do beisebol, podemos questionar essa ressalva, isto é, num país em que o esporte que podemos dizer ser “idolatrizado” pelas crianças é o futebol.



*Fotografia 13 e 14: Campo de beisebol.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Dando continuidade à tarefa de apresentação da área dos nossos campos de pesquisa, apresentaremos dois pontos estratégicos que de certa forma ou deram nome ao local ou incidiram sobre a sua dinâmica cultural e imobiliária da região. Trata-se da Sociedade Holandesa Casa de Nassau e do Parque Cidade de Toronto que ficam, respectivamente, próximos à favela da Casa de Nassau e ao condomínio City América.

A Sociedade Holandesa Casa de Nassau é um clube que tem sua sede social com uma ampla área verde, onde mantém uma infra-estrutura recreativa com variadas formas de lazer: piscina, quadras, campos, salão de baile, restaurante, algumas áreas de hospedagem, além de abrigar moradias, formando uma espécie de condomínio residencial particular.



*Fotografia 15, 16 e 17: Dependências da Sociedade Holandesa Casa de Nassau.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografia 18: Piscina da Casa de Nassau.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Esta Sociedade foi fundada em 23 de fevereiro de 1927⁷ e hoje, segundo relatos de seus freqüentadores, os mesmos se sentem bastante

⁷ Atualmente, a Casa de Nassau está num processo de venda, para que em seu lugar, segundo falas locais, se dê lugar a algumas torres de edifícios habitacionais. Tal fato tem gerado desconforto e indignação da população local. Talvez, toda esta especulação imobiliária já tenha começado quando iniciaram o processo de desativação da favela da Casa de Nassau e da indefinição acerca do que fazer naquela área ocupada pela favela.

ameaçados pela presença da favela, para os quais, além de poluição visual, esta representa também um foco de violência. Argumenta um dos diretores que: “Muita gente tem medo de vir à sociedade, com medo de ser assaltada na saída. Já perdemos muitos contratos de aluguel do salão de baile.”

Quanto ao parque Cidade de Toronto, trata-se de uma área recreativa, com uma infra-estrutura em moldes de uma área de lazer coletiva, possui muitos equipamentos recreativos e com um elevado padrão estético, trazendo referências canadenses.



*Fotografia 19: Playground de estilo canadense, na entrada principal do Parque Cidade de Toronto.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografias 20 e 21: Lagoa do Parque Toronto.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografias 22 e 23: Área esportiva com aparelhos e quadras.
Foto: Robson, digital, 2007.*



*Fotografia 24: Área de churrasqueiras.
Foto: Robson, digital, 2007.*

A seguir, apresentamos as fotografias com vista aérea da Favela da Casa de Nassau e do Condomínio City América para que iniciemos nossa localização visual deste ensaio. As fotografias facilitarão em muito o dimensionamento da área de pesquisa, ainda que não consiga abranger toda a extensão da área, sobretudo no condomínio.



*Fotografia 25: Vista aérea da favela.
Foto: Foto School, digital, 2004.*

A favela da Casa de Nassau, como se pode ver, é um tipo de habitação que se ergue numa área bastante condensada e resulta quase sempre de um processo de acomodação irregular, ilegal de famílias em áreas públicas, que estão numa condição de ociosidade ocupacional. Ali cada pequeno pedaço de terra é disputado e valorizado. Na favela também acontece especulação imobiliária, onde cada barraco pode ser comercializado por seu dono ou alguém que exerça uma liderança local. Para termos uma noção de preços, um pedaço de terra na favela era comercializado no valor de entre R\$ 1.500,00 e R\$ 2.500,00, devendo o comprador arranjar suas madeiras e construir seu barraco. Já os barracos prontos para morar custavam em torno de R\$ 4.000,00.



Fotografia 26: Vista aérea de parte do condomínio.

Foto: Foto School, digital, 2004.

Em função da extensão do condomínio City América (dividido nas fases: 1,2,3) sua visualização panorâmica apenas foi limitada a uma parte. Neste caso, priorizou-se a mais próxima da favela, com o intuito de provocar a acentuação do contraste social que tais lugares apresentam. Algumas das áreas deste condomínio são pouco visualizadas em função de concentração das árvores que ali estão em razoável quantidade. A área de extensão do condomínio representa mais ou menos, em sua totalidade, umas 20 vezes mais que a da favela, localizando-se num espaço entre a Avenida Anastácio e a Rodovia dos Bandeirantes.

Capítulo II

O sagrado no cotidiano da Favela da Casa de Nassau.

A cidade de São Paulo tem hoje uma grande quantidade de favelas, número esse que não para de crescer, na mesma proporção do aumento das desigualdades sociais, que atinge tão fortemente os favelados. O processo histórico de migração nordestina e mineira, além de outras, que em busca de trabalho e condições melhores de vida, efetivaram um papel e uma função, imprescindíveis na construção civil, isto é, dando um impulso definitivo no erguimento da “cidade de concreto”, com seus elevados arranha céus, avenidas, rodovias, viadutos, hospitais, escolas, casas, etc. Assim, toda esta população de migrantes sem ter onde morar, teve que se acomodar em encostas de morros, terrenos vazios, aterros de restos de construção civil, próximas a lixões, etc.

Assim:

“Em São Paulo julga-se que as primeiras favelas apareceram na década de 1940, onde pesquisas feitas pela Divisão de Estatística e Documentação da prefeitura de São Paulo enumeram informações sobre as favelas e favelados na Mooca (favela do Oratório), Lapa (na rua Guaicurus), Ibirapuera, Barra Funda (favela Ordem e Progresso) e Vila Prudente (na zona leste, existente até hoje). ‘Em 1957 apurava-se na capital de São Paulo um total de 141 núcleos, com 8.488 barracos e cerca de 50 mil favelados.’” (Unicamp: acesso em 19/09/07, p. 3-4)

Entretanto:

“Até a década de 1980, a dimensão da questão era muito pouco relevante. O levantamento da prefeitura de São Paulo realizado em 1973 indicou cerca de 70 mil habitantes ou 1% da população do município. Entretanto, uma nova pesquisa realizada pela Prefeitura em 1987 indicou que a população favelada havia alcançado algo como 812.000 ou 9 % da

população do município... Em 1993 a Prefeitura de São Paulo contratou a Fipe-Usp para atualizar a estimativa da população favelada. A pesquisa resultou em uma estimativa extremamente elevada – haveria 1,9 milhões de favelados, o que resultaria em um número de 133 % em apenas 6 anos ou 15,2 % ao ano.” (Saraiva – Marques: acesso 19/09/07, p. 2-3)

Esses dados estatísticos que são alarmantes, podendo na verdade ser bem maiores, se levarmos em consideração o volume de favelas que não fizeram parte desta coleta porque estavam localizadas nos arredores e no extremo das periferias, além do que a população dos inúmeros cortiços da cidade, tantas vezes de um momento para o outro mudavam para uma nova favela, além do que o espaço do levantamento populacional nas favelas é muito extenso.



Fotografia 27: Favela em primeiro plano e condomínio ao fundo.

Foto: Robson, manual, 2004.

A favela onde desenvolveremos nossa pesquisa está dentro deste contexto de expansão das favelas, sobretudo pelas periferias da cidade de São

Paulo. Começaremos a demonstrá-la através desse foco de fundo horizontal, projetamos em primeiro plano e em profundidade a área pesquisada. Aliás, apenas do lado da favela é que podemos dar este foco, visto que do lado do condomínio há uma pequena elevação e pouco espaço para ampliação de foco das lentes objetivas, além de alguns prédios e altas residências – os sobradinhos.

O foco que temos em primeiro plano a “Favela da Casa de Nassau”, que recebe este nome pelo fato de estar localizada abaixo e contornando boa parte da Sociedade Holandesa, já referida. No plano, ao fundo, temos a presença de grandes e belas casas, que fazem parte do condomínio fechado, de luxo, chamado “City América”, que para os moradores da favela diuturnamente se apresenta como uma afronta social, em que se faz evidente uma discrepância social, comunicando-lhes que a diferença é um dado que distingue as duas comunidades. Fica-nos algumas inquietações para investigarmos: serão tão discrepantes essas duas comunidades, também no âmbito das experiências religiosas? Será que os reflexos das diferenças sociais atingem a relação com o sagrado? ...

Esses dois lados refletem situações totalmente discrepantes, a tal ponto de chocarem a quem observa a um e a outro, em função da agressiva diferenciação social, ressaltada pelo fato de estarem na mesma região geográfica, apenas separada pela Rodovia dos Bandeirantes. Talvez isso seja a imagem mais real do cenário social das grandes cidades brasileiras e quem sabe uma expressão visual da distinção entre os bem e malsucedidos migrantes que ali estabeleceram residência.

Esta área como já referimos, margeia a Rodovia dos Bandeirantes, bem na entrada/saída da cidade, onde até por volta de 1969, existia o já mencionado campo de golfe da comunidade inglesa e uma chácara deles (que mais tarde deu nome ao sub-bairro Chácara Inglesa onde a favela está situada).

A título de ilustração a memória popular conta que a região de Pirituba, até então era considerada como a “porteira do interior” pelo fato de que era no passado um lugar de muito verde e onde se respirava um pouco de ar puro. Ainda hoje existem reminiscências dessa adjetivação de Pirituba como interior, entre grande parte dos moradores da cidade de São Paulo.

Na seqüência deste foco é que iremos começar a detalhar a apresentação de um dos lados de nosso campo de pesquisa que é Favela da Casa de Nassau, pois, do ponto de vista da organização institucional, na subprefeitura de Pirituba, todo esse bloco de residências recebe apenas um único

numero, o 4001 da Avenida Raimundo Pereira de Magalhães (antiga estrada velha de Campinas). Aliás, esse número é proposital para que os moradores não sejam discriminados ao preencher cadastros e fichas, bem como fornecer endereço para correspondência, etc, porém é também um estigma social, pois quando os moradores, nos lugares que se dirigem, são identificados como moradores do 4001, logo pesa sobre eles o jugo da discriminação e do preconceito.

Uma moradora, quando conversávamos sobre origem e crescimento da favela, ressaltou enfaticamente que ela e seu marido foram os primeiros moradores daquele lugar. Tal fala, quando investigamos posteriormente, não foi admitida pela grande maioria dos outros moradores do lugar. Segundo essa moradora, foi a sua residência (simples, mas de alvenaria) quem recebeu o número de registro na prefeitura de 4001. Assim, ela diz: “Eu e meu marido fomos os primeiros a morar aqui, e depois foram chegando outros que foram pedindo para usar o número de nossa casa para receber cartas.” Essa versão de que foram os primeiros moradores e que tinham moradia regularizada não consta em anotações oficiais, na subprefeitura há apenas um registro numérico coletivo para toda aquela população, seguindo a seqüência numérica da avenida.

Um morador de Pirituba, ainda que não morasse tão próximo da favela, irmão de um dos presidentes do Clube Casa de Nassau, conta, trazendo os relatos do seu irmão, como fonte de conhecimento da origem da favela, que tudo começou quando: “um andarilho que morava debaixo daquele viaduto de retorno na Bandeirantes ganhou de um funcionário da prefeitura, que recolhia madeira velhas jogadas na área, algumas tábuas e tapumes, e decidiu construir ali um barraco para morar, depois outras pessoas foram chegando, e hoje está como está. A prefeitura deixou crescer!”⁸

A versão oficiosa da subprefeitura local relata que a favela se originou como uma área de ocupação ilegal por grupos de pessoas e foi crescendo descontroladamente, até culminar num momento em que se tornou muito grande e daí a necessidade de uma intervenção, com a remoção.

Como podemos observar, essa versão exerce um papel ideológico de excluir a subprefeitura de qualquer responsabilidade pela presença da favela ou então, pelas promessas de uma vida mais digna que a política de remoção prometia, de modo que o papel do estado acabaria se transformando numa ação

sagrada de bondade social. Todavia, por meio das ações de assistência social que a Igreja Católica realizava na favela, sindicâncias que funcionários das creches realizavam por ocasião das matrículas das crianças que ali moravam ou por problemas educacionais diversos ou ao longo da pesquisa de campo, facilmente se capta que a presença benevolente do estado era irreal, apenas como força de controle, pelas ações policiais.

Na fala do pároco da Igreja Nossa Senhora da Assunção, o fundador da comunidade São Pedro dentro da favela, a origem desta favela se deu por volta de 1992-93, quando segundo ele “apareceram uns três ou quatro barraquinhos”. Ele ilustra que isto foi durante o governo da prefeita Erundina. Conta ainda, o padre, que os trabalhos pastorais lá começaram em 1996, quando, já atuando com aquela comunidade, algumas agentes pastorais do grupo VIDA (muito engajadas em trabalhos pastorais de ação social, com forte influência de formação cristã pela Teologia da Libertação e dos cursos do CEBI-Centro de Estudos Bíblicos), para suceder e continuar o movimento pastoral de assistência social que o movimento eclesialístico Vicentinos já realizava no âmbito da paróquia, deram maior aprimoramento a tal atendimento. Pelo que se vê, esta opção de trabalho pastoral personalizou a relação da Igreja Católica com os moradores da favela.

A entrada, então da Igreja Católica na favela estruturou-se num primeiro momento em métodos assistencialistas, distribuindo-lhes alimentos e medicamentos, e depois, num segundo momento resolveram levantar um centro comunitário e depois uma capela. O padre revela que: “Fui muito pressionado pelos vizinhos que diziam que eu dava apoio aos favelados. Os vizinhos diziam que os favelados roubavam na região.” Ele menciona ainda que muitos paroquianos vizinhos da favela o procuravam para dizer que: “a presença da favela desvalorizou muito as casas na região.”

Outro relato, porém sobre o crescimento da Favela da Casa de Nassau, contado por uma líder comunitária da comunidade Nossa Senhora da Assunção, fortemente ligada às comunidades eclesiais de base (sebes) e que durante muitos anos trabalhou nesta favela, diz que: “a favela cresceu mesmo

⁸ Esse viaduto fica a mais ou menos uns duzentos metros de distância da Favela em direção a São Paulo e, de fato, ainda hoje volta e meia algum andarilho ali estabelece sua moradia por um tempo.

depois daquela explosão do depósito de fogos da Benedito de Andrade⁹. A prefeitura trouxe caminhões e mais caminhões de escombros, com muitas tábuas e jogaram tudo ali, fizeram um grande aterro.”¹⁰

Como podemos observar, os relatos são profundamente existenciais, pois refletem situações da vida cotidiana e dão origem a outras perspectivas de estruturação e reestruturação da vida.

Os moradores da favela têm sido acusados, pelos vizinhos e pelos diretores da Casa de Nassau, de diversos roubos e furtos na região, tal como de manterem dentro da favela um ponto de tráfico de drogas, fato este que não deixa de ser verdadeiro, tal como pude observar durante o trabalho de campo, inclusive, tomando conhecimento de que diversos dos compradores de drogas são moradores vizinhos.

Diante deste sentimento de ameaçados, os associados da Casa de Nassau têm organizado muitos movimentos com o intuito de removerem a favela, usando para isso diversos mecanismos: abaixo-assinados, recursos legais, apelos a políticos e autoridades civis etc. Inclusive, para demarcar a separação entre clube e favela, a diretoria do clube decidiu levantar uma barreira de proteção, construindo um grande muro, efetivando a separação social, agora visualizada pela separação física. Como reforço de proteção, a sociedade construiu uma guarita de segurança na sua entrada social.

Com o intuito de ganhar reforço ideológico no sentido de obter a remoção da favela, esta sociedade tem emprestado suas dependências para realização de reuniões e eventos relacionados à segurança pública local e de encontros e fóruns que tratam da presença de favelas em Pirituba. Eventos estes que puxam a direção do foco das atenções para o fato de que a presença daquela favela em si, não só incomoda a sociedade holandesa, mas representa uma exposição visual ao longo de um trecho da Avenida Raimundo Pereira de Magalhães e da Rodovia dos Bandeirantes.

Naquilo que diz respeito ao grau de violência, tráfico de drogas, mortes, etc. não se pode desconsiderar que são reais, todavia numa proporção

⁹ Este fato aconteceu em dezembro de 1996, na Rua Benedito de Andrade, próximo ao Shopping Pirituba.

¹⁰ De fato, diversos moradores comentam que quando foram fincar os esteios de seus barracos, constataram a presença de restos de construções, o que fortalece a hipótese do aterro. Outro dado importante é que após a remoção, quando os tratores da prefeitura fizeram a demolição, remexendo profundamente a terra no local, eu mesmo constatei a grande presença de material de alvenaria bruta, algo não tão comum naquela favela, que tinha sua grande maioria de barracos de madeira e alguns com apenas os pisos de uma leve camada de cimento.

que não a individualiza se considerarmos os dados sociais e os levantamentos estatísticos de outras favelas. Neste sentido, é importante ressaltar que as incursões da polícia na favela são muito esporádicas, e quando acontecem tem uma ação tática relacionada com algum acontecimento específico e recente, o que nos permite inferir o estigma que aquela população carrega socialmente, sendo na maioria das vezes o local da primeira suspeita.



*Fotografia 28: Viaturas policiais chegando na entrada da favela.
Foto: Robson, manual, 2004.*

A polícia, quando adentra a favela, permanece lá não por muito tempo e quase sempre é para realizar inquéritos relacionados a algum homicídio acontecido nas imediações ou dentro da favela, para efetuar alguma busca por alguém ou para apreensão de objetos como armas, drogas e sobretudo documentos de carros, etc. Mesmo não sendo tão longo este tempo de permanência da polícia na favela, ele repercute de maneira muito marcante na vida daquelas pessoas.

De um modo geral, pode-se afirmar que a favela da casa de Nassau não se caracteriza como um ambiente muito pesado, sobretudo se

comparada a outra favela vizinha, a favela do Spama que, na opinião dos moradores da Nassau, é muito violenta ¹¹.

Todavia, além de outras funções que a polícia exerce na favela, tal como veremos mais à frente, em termos gerais a presença da polícia na favela é para garantir a segurança dos outros, isto é, a condição de marginalidade torna o tecido social cada vez mais vulnerável, e isso se torna uma ameaça. O não ter condições dignas pode produzir uma reação de descontrole social que venha a incidir sobre a sociedade fora da favela, daí o estado usa deste aparato de controle para neutralizar as reações a estes problemas.

Em geral, quando as viaturas da polícia estacionam na entrada da favela, um terreirão onde a vida social é mais intensa, pois ali é a porta de entrada, o lugar da recepção, a área de acesso às Igrejas, o lugar onde se concentram mais bares, enfim a ligação com a avenida; as crianças, em grande número, rodeiam tais viaturas. São muito curiosas, podemos ver nos seus olhos um sentimento de admiração pelos carros em si, pela figura profissional do policial.

Certa vez uma criança comentou a respeito de um carro de polícia: “Esse carro corre muito, muito, é forte, dá medo dele. Ele ganha de todos os carros.” Com certeza, essa admiração se dá em função de um imaginário que se constrói em torno das idéias de força, poder e dominação, associados às idéias de violência, insegurança e autoridade. Não seria nenhum exagero inferirmos que essa criança, que provavelmente vivencia conteúdos existenciais muito prejudiciais à sua dignidade e integridade social, almeje uma condição diferente

¹¹ Entre estas duas favelas há uma espécie de rivalidade, sendo que quando alguém é expulso da Nassau pode ser acolhido na Spama, recebendo acolhida como uma espécie de desertor.

Há casos de pessoas que migraram da Nassau para a Spama e, posteriormente, perderam seu direito de ter um apartamento no conjunto habitacional do Cantagalo ou Jaraguá, quando por ocasião da remoção, é o que revela uma ex-moradora que lamenta: “Tive que sair de lá, pois estávamos ameaçados de morte, pois meu irmão se envolveu com os traficantes. Agora não tenho apartamento, antes tivesse ficado.”

De fato há uma real diferenciação quanto ao grau de violência entre estas duas favelas, o que na favela da Spama se pode perceber com atividade mais estruturada: por algumas vezes foram estourados alguns cativeiros com pessoas seqüestradas; o tráfico é mais organizado, não tendo tanta venda de varejo, mas de grandes compradores; a polícia já encontrou lá um sistema de comunicação muito potente, com rádios transmissores de longa distância e grande potência; etc.

Outro dado importante nesta diferenciação entre as duas favelas está no fato da presença e ação religiosa. Na Spama não há nenhuma presença de ação institucional religiosa. Contam os agentes de pastoral católicos que é muito difícil conseguir entrar nesta favela, pois os moradores são um tanto arredios. Entretanto, após a remoção da Favela da Casa de Nassau, a Igreja Católica, através da pastoral da criança, tem conseguido organizar algum trabalho assistencial na favela. As crianças da favela Spama têm sido mais matriculadas na creches ligadas ao Instituto Social São João Gualberto (da Igreja Católica), ou ainda freqüentado algumas atividades sociais e caritativas da fraternidade espírita kardecista, conhecida na região pelo nome de Fraterna.

para si e para sua família, e assim projete através do arquétipo da proteção e da justiça que a imagem da polícia evoca.

Com o crescimento, as crianças modificam suas referências de admiração dos policiais, certamente porque passam a ver atos violentos destes ou a ter seus pais, familiares e amigos levados embora para a prisão pelos mesmos carros que admiravam. Há um processo de modificação de pensamento, em que vai se desenvolvendo uma formação de consciência crítica e ampliação das admirações, que talvez não leve tantas daquelas crianças a se tornarem policiais. Existem também as interferências ideológicas que vão se sedimentando ao longo da vida dessas crianças, quando entram em contato com referências da polícia como subornável, como corrupta e como constante ameaça. Inclusive, há um trabalho dos traficantes, dando dinheiro às crianças para que essas anunciem a chegada da polícia, fato esse que coopera para a criação de “bandidos mirins”. Nesta fase as crianças começam a diminuir a admiração pela polícia e começam a despertar interesse pela dinâmica do mundo do tráfico, que sempre pode lhes dar dinheiro ou bens de consumo da moda e, assim, desde pequenas vão se instruindo nessa dinâmica de corrupção e aquisição de bens de forma fácil.

No âmbito do linguajar cotidiano na favela, entre muitos moradores, a polícia é tratada como “safados”, “corruptos”, “malvados”, “coxinhas”, etc. Certa mãe, uma vez falando da polícia, após uma incursão desta no interior da favela em busca de documentos de carros roubados, desabafou dizendo: “Meu filho se ferrou e pagou com a própria vida, depois que se envolveu com esses desgraçados, safados.” Quando lhe perguntei mais sobre o assunto, ela titubeou, limitando-se a dizer que achava que a polícia tinha matado seu filho e jogado a culpa em outras pessoas.

Em geral, os adultos moradores da Nassau não têm uma visão tão ingênua da polícia, sobretudo pelo fato de que muitos já foram agredidos ou humilhados por policiais ou presenciaram situações humilhantes envolvendo seus parentes e vizinhos. Todavia, mesmo a polícia não tendo a admiração dos moradores, estes a procuram quando há brigas ou outros problemas internos. Isso, por exemplo, dentre muitas ocasiões, aconteceu quando uma das moradoras, seus dois filhos e seu atual marido foram ameaçados de morte pelo ex-marido da moradora, que havia sido solto da prisão (Carandiru) e queria que a ex-mulher e os filhos voltassem a morar com ele, ainda que nas mesmas

condições de relacionamento conjugal que acabaram com o casamento, pois se tratava de um homem violento, alcoólatra, sempre criando confusões no local, além de se envolver com drogas.

Essa mulher, depois de resistir muito tempo a esse assédio e ameaças, morando num barraco, praticamente ao lado do barraco em que ele morava com sua mãe, conta que: “Chamei a polícia porque não agüentava mais ver minha porta de casa arrebatada e ser ameaçada por ele. Ele é um homem violento. Saímos de lá escoltados, e a polícia nos disse que só podia proteger nossas vidas. Nossas coisas não. Perdemos tudo que tínhamos, pra salvar nossas vidas”. Hoje, as notícias que temos dela é que ela era católica, converteu-se à Igreja Assembléia de Deus e, posteriormente, passou a freqüentar outra denominação pentecostal mais próxima de sua casa em Francisco Morato. Segundo ela, após sua saída, o ex-marido apropriou-se dos seus bens e “vendeu tudo para comprar droga”.

Outro caso de recurso à polícia, mas que só se limitou ao registro de um boletim de ocorrência, diz respeito à situação da família de um adolescente que se envolveu com o tráfico de drogas e, após se desentender com um dos líderes do tráfico, foi ameaçado de morte juntamente com todos os seus familiares. A família toda não encontrou alternativa a não ser mudar-se da favela, indo residir na favela do Spama, pois sabiam que lá estavam protegidos em função de uma rivalidade de gangues. Inclusive, este fato aconteceu muito próximo ao período de cadastramento dos moradores da Nassau, em função do movimento de aquisição dos apartamentos no conjunto habitacional para onde eles seriam removidos. A irmã do adolescente, que mais tarde foi encontrado morto numa valeta na Rodovia dos Bandeirantes, entre as duas favelas, sempre repete: “Eu devia ter ficado lá, pois agora teria meu apartamento. Aqui, dizem que vão começar a recadastrar a gente, mas não sei...”

O comportamento predominante dos moradores da favela diante da polícia é de grande silêncio, pois os favelados evitam conversar com a polícia, chegando, mesmo durante as incursões desta, a manter-se a certa distância ou dentro de casa, com medo de serem mal interpretados e tidos como “caguetas” e posteriormente sofrerem represálias internas. A dúvida que vai pairar no ar, por eles conversarem com os policiais se transforma em suspeita e numa ameaça à

sua integridade física e por isso não o fazem. No fundo os adultos sabem que a presença das viaturas é um prenúncio de posteriores repressões e inquietações locais, em função das reações e determinações dos traficantes e líderes internos, que sempre insinuam que alguém “pode ter falado demais”. Na verdade, ainda em razão da insegurança e medo, predomina um grande silêncio sobre o assunto, ainda que algumas pessoas mandem recados soltos para todos, sobre o perigo que corre alguém que tenha falado demais ou deixado “vasar” alguma coisa, que poderá favorecer estrategicamente a polícia numa outra incursão, ou levar alguém a ser preso.

A repercussão da presença da polícia na favela reflete muita apreensão interna e externamente, gerando um clima de dúvida, sobretudo na população local. Decorre do todo que envolve esta presença, isto é, da violência acontecida antes, durante e depois, da construção de um imaginário da imagem da favela como o lugar da desordem e do caos, o que acaba por incidir sobre a percepção da experiência do Sagrado naquele lugar, expressando uma visão dicotômica do mesmo, o do sagrado e o do profano, como fatos excludentes. Certa vez, conversando com uma senhora sobre como é morar do lado de uma favela, ela mencionou: “Às vezes a coisa esquenta. Há uns dias atrás parou um monte de carros de polícia, ficaram lá dentro um bom tempo. Acho que foi coisa séria. Ali falta Deus.”

Como podemos abstrair desta fala, ela comporta uma percepção da favela como um lugar estigmatizado socialmente, como um lugar da desordem e do caos, que são assimilados como um lugar sem o sagrado, por isso ser difícil construir um pensamento social de presença do sagrado neste ambiente. Ora, o imperativo racional que se constrói é de que há uma força repulsora da desordem e do caos, ao qual não se aproxima a possibilidade da presença do sagrado (o organizado, o correto). Deste modo, a favela é tida como um lugar profano. Afora esta que é uma questão de interpretação do indivíduo em si, podemos indagar se este estigma também se estende à esfera institucional, isto é, procurarmos as marcas da presença do sagrado que as instituições ajudarão a legitimar no sentido de sacralizar o lugar, ao mesmo na esfera da transformação deste estigma social.

Assim, podemos perceber o quanto as referências dos dados aparentes, no caso a presença da polícia e a realidade social da violência, conseguem interferir na compreensão da essência da vida religiosa, ou seja, de como os dados sociais exercem uma força coercitiva sobre a teorização acerca da vida religiosa. Posteriormente, vamos abordar essa questão, ainda que sob o ângulo da apresentação durkeimiana de que o Sagrado funda o social, com a qual podemos refletir como: o Sagrado funda o social e a vida social modela a aparência do Sagrado.

Um mecanismo coercitivo visual pode ser ressaltado, a presença da polícia serve para causar impacto: o número de viaturas, que tantas vezes não tem correlação com a gravidade do caso, mas apenas efetiva um papel disciplinador. Tal recurso de efeito moral intimida os moradores, de modo que eles caracterizam e classificam o ocorrido em função do número de viaturas presentes. A conversa, tal como já frisamos anteriormente, se dá em forma de cochichos, num linguajar bastante velado, curto e indireto: “A coisa foi feia, viu quantos carros”, “levaram gente e muita coisa embora. Viu quanto homem!”

Quanto às pessoas e às coisas levadas, trata-se de pessoas que ou estavam sem documentos, ou tinham passagem pela polícia, ou eram traficantes; já as coisas, quase sempre eram toca-fitas, documentos de terceiros, drogas ou objetos eletrônicos. Todavia, faz-se necessário apontar que nem sempre tais relatos são verdadeiros, havendo muitos exageros ou omissões.

A incursão da polícia na favela gera muita fantasia e criatividade, principalmente entre as crianças e adolescentes. E isso foi possível percebermos quando pedimos que um jovem nos falasse um pouco sobre uma incursão policial que ele tivesse visto. Então, ele relatou: “Teve um cara que corria pelo telhado dos barracos e foi alvejado por tiros da polícia, e quando ele caiu, já caiu morto”, e ainda outro jovem disse: “eles encontraram um cativo que tinha uma senhora que foi seqüestrada”, entretanto nenhum outro morador confirma esses episódios, ainda que contem outros.

Há também uma variação quanto ao posicionamento das viaturas, pois quando essas estão colocadas estrategicamente no centro da grande área, significa um forte esquema de segurança para os policiais, pois se trata de caso ou busca de grande periculosidade. Quando estão nas extremidades quase sempre se trata de questões familiares ou de vizinhos, ou ainda simples buscas

em que os policiais já sabem que não encontrarão grande resistência. Numa das extremidades, a mesma onde estão as viaturas na fotografia anterior, encontra-se um ponto de parada para as peruas escolares (que num período do governo da prefeita Marta Suplicy foi oferecido aos alunos a fim de conduzi-los à escola)¹², local também onde as pessoas que trazem doações se posicionam, entre a entrada da Casa de Nassau e o muro colado com a favela.



*Fotografia 29: Policiais numa área estratégica de acesso à favela.
Foto: Moradora, manual, s.d.*

O lugar central, mencionado como o lugar estratégico para grandes incursões da polícia, é um largo que assume o papel e função de lugar central (bem ao molde das pracinhas das cidades pequenas onde desde o coreto até a feira de sábado acontecem). Também na favela esse lugar funciona como uma

¹² A antropóloga e pesquisadora sobre criança favelada e escola pública, Josildeth Gomes Consorte, desenvolvendo na década de 50 pesquisas neste campo, já antecipava a problemática da evasão escolar, em função de diversos contextos como, dificuldade de acomodação dos pais, recém chegados na favela, necessidade de ajudar a família, ganhando algum dinheiro, desorganização familiar, instabilidade conjugal. Ela, inclusive levanta dados estatísticos muito chocantes ao escrever na revista de *Educação e Ciências Sociais*, número 11, o artigo *A criança favelada e a escola pública*: “Enquanto 60% das crianças não faveladas que freqüentavam a escola iniciaram o curso aos 7 anos, apenas 30% das crianças faveladas tiveram condições para fazer o mesmo.” Como se vê a problema já é antiga e já foi descrita em pesquisas anteriores. Este fato das peruas buscarem as crianças, é consequência ainda do processo de evasão escolar que não foi ainda solucionado, e para o qual o governo municipal tentou esta estratégia de minimização do problema.

pracinha, sendo sempre muito movimentado durante o dia. Ali é onde as pessoas manifestam freqüentemente muita receptividade e sociabilidade com quem vem à favela, como se fosse uma sala de visitas a céu aberto. Ali estão alguns bares, quitandinha e alguns templos religiosos. É nessa área que o comércio extra-oficial se desenvolve numa linha de informalidade, precariedade e simplicidade.

Neste espaço físico que realiza boa parte da estruturação das relações sociais, e é um fato comum ao mundo das favelas. Podemos perceber isto nos escritos de um pesquisador da Unesco, Andrew Pearse, que pesquisou muito sobre favelas do Rio de Janeiro a partir dos anos 50. Ele ao escrever *Notas sobre a organização social de uma favela do Rio de Janeiro*, desenvolvendo uma pesquisa na Favela do Esqueleto, traz referências que demonstram o quanto ao longo dos tempos esse sistema organizacional da vida social na favela se alterou muito pouco. Escreve Pearse:

“Há três entradas para a favela, das quais se irradia toda a rede de ruas, vielas e becos. Essas entradas são as fronteiras dramáticas da vida na favela, pois nelas terminam as facilidades urbanas, as normas cidadinas e os serviços municipais. Não existe polícia no interior da favela, mas em cada entrada está sempre postada uma dupla da polícia militar (Cosme em Damião).” (Andrew Pearse: 1958, p.19)

Como se percebe, na porta de entrada da favela termina o status de cidadania dos moradores daquele lugar, e se adentra no lugar que o próprio Estado faz existir desorganizadamente e sem dignidade social, ou seja, a leitura das instituições governamentais já sedimenta a autocompreensão do favelado como um excluído, e em certos casos como um miserável sem a benção de Deus. Ora isso é um dado importante para a nossa reflexão enquanto aspecto de uma antropologia social, á medida que apresenta uma autocompreensão que favorecerá a atuação de instituições religiosas que assumirão a missão de sacralizar o lugar a partir de uma presença física e organização de ações pastorais, fato que descrevemos como um fato social.

A presença das instituições religiosas, tal como observaremos ao longo do texto, se estrutura fisicamente, de maneira predominante (há apenas um lugar institucional, um ponto de pregação, que se localiza no interior da favela)

nesta área da entrada da favela. As razões para esta localização parecem ser estratégicas, ainda que de uma maneira intrinsecamente elaborada, isto é, os líderes destas instituições manifestam que construíram seus barracos-igrejas naquela área porque alegam ficar mais fácil para acesso a todos. Ora, esperar que pessoas de fora da favela venham para os cultos e missa é uma fantasia ou uma utopia, dada a leitura marginal da favela, portanto, podemos inferir que a estratégia consista em trazer o morador da favela do interior desta para o seu lugar social central, como uma atitude de inseri-lo no contexto padrão que estas mesmas instituições tem fora da favela.

Ao que se vê, os lugares institucionais, partindo de nossa pesquisa na Favela da Casa de Nassau, se concentram na área no número 4001. A percepção de favela desses, em nível de instalações não se livra do padrão para instalação de templos externos. Inclusive, estar onde estão atribui-lhes reconhecimento social, pois, quem é que passando pela Avenida Raimundo Pereira de Magalhães não vê os templos: da Igreja Católica, da Assembléia de Deus, ou até com maior dificuldade o Instituto Atos.

Assim, há um intercâmbio social que serve para dar à favela uma possibilidade de inserir-se na dinâmica padrão da presença social do sagrado no modelo de vida urbana. Intercâmbio este que também fortifica a imagem destas instituições, que são admiradas por estarem ali, isto é, o ideário religioso constrói uma imagem de religião e de sagrado com um papel de eliminar, sanar, ajudar, etc. aos que precisam.

Entretanto, esses lugares, não realizam apenas esta função social, eles realizam também um papel social de organizar um perfil de vida social no interior da favela, papel esse que só acontece porque os moradores vão a estes lugares de organizar, construindo consciência de ação religiosa, o que vemos na Nassau também acontecer com a ida dos moradores a outros lugares-templos no entorno e fora da favela.

Outro aspecto deste lugar, que captamos dentro de um processo de construção de uma imagem ou aproximação de uma fictícia urbanidade, tal como já sinalizamos, é a referência à funcionalidade neste mesmo lugar central, de uma concentração de bares e uma quitandinha como o lugar do comércio local. Estes estabelecimentos são totalmente isentos de impostos e são ilegais perante o Estado.

Um dado instigante a respeito deste lugar de comércio é que muito embora eles estejam na área mais visível da favela, não se tem notícia de nenhuma visita dos fiscais da prefeitura ou de qualquer outro tipo de fiscalização, tal como não se tem notícia de nenhuma forma de extorsão financeira aos donos destes estabelecimentos comerciais. Podemos ressaltar que nos bares se concentram os homens que dominam o lugar e alguns olheiros e informantes da movimentação local, além de crianças brincando (inclusive isto as aproxima dessas pessoas, sendo já uma porta de entrada ao sub-mundo do tráfico).

Dentro de uma leitura comparativa com a pesquisa de Pearse, podemos ainda perceber na nossa, muita semelhança naquilo que concerne a certos dados referentes à vida comercial numa favela, ainda que em locais e tempos diversos. Escreve o pesquisador:

“A vida comercial da favela está no mesmo pé de ‘ilegalidade’, pois os donos de negócios, como exercem suas atividades em locais que não têm registro legal, não conseguem licença, e não possuem, portanto, uma firma comercial que lhes faculte comprar por atacado e a crédito. Assim, com uma ou duas exceções de negociantes que têm lojas fora da favela, devem eles comprar as mercadorias a preço de retalho, ou pouco menos, e à vista, tendo de vendê-las a preço mais alto do que os correntes fora da favela. Os favelados, entretanto, compram em seus estabelecimentos porque lá conseguem crédito, semanal ou mensal.” (Andrew Pearse: 1958, p. 22)



Fotografia 30: Pequena quitandinha na entrada da favela.

Foto: Moradora, manual, s.d.

À noite, por volta das 21 horas, essa região central, se transforma num lugar deserto, de muito silêncio (exceto em dias de festas, finais de jogos de futebol). É também um espaço que funciona como uma porta de entrada para quem busca droga, estando sempre ali de pé, como uma sentinela, um adolescente que logo se aproxima de quem chega com esta finalidade e o introduz por algum beco, porém não muito a fundo. Ali é um ponto estratégico, uma referência para os “administradores da área”, que são os traficantes.

Trata-se dos chefões, que exercem uma liderança na comercialização da droga, que exercem sobre os moradores uma relação de medo e submissão às suas ordens, em função da agressividade e das mortes a eles atribuídas. Normalmente se intrometem muito pouco nas ações da vida cotidiana, exceto quando entram em questão situações relacionadas com droga: chegada de polícia, roubos muito perto da favela feitos por alguém de lá, etc.

Não que estes assumam uma função de “justiceiros”, “mantenedores da ordem e moralização interna”, mas são temidos como autoridades.

O pesquisador Pearse observou também a presença e o papel dos chefões em favelas do Rio de Janeiro, porém sua observação apresenta papéis que não foram exercidos pelos chefões igualmente na favela da Casa de Nassau. Segundo as notas do pesquisador: “Existe um outro tipo de líder que chamaremos de ‘chefão’, cuja posição decorre exatamente dessa facilidade de servir de intermediário entre as massas e os órgãos da superestrutura.”¹³

Na Nassau, o papel de liderança dos chefões não atingiu o nível de ações político-organizacionais junto a órgãos da superestrutura. Quando havia necessidade desse tipo de relacionamento, algumas líderes comunitárias, todas elas com atuação nos movimentos da pastoral da criança, é que tomavam a frente. Sabia-se, que uma delas teve seu marido morto por rivais e era mãe de um temido marginal da favela até ser preso, já a outra era muito bem entrosada com os marginais locais. Como se vê, se o papel do chefão na favela carioca era também de cunho e relações políticas, na favela paulistana era apenas de domínio do ponto de venda e liderança nas atividades relacionadas a roubos.

¹³ Andrew Pearse. Notas sobre a organização social de uma favela do Rio de Janeiro, p. 29.

A este propósito, na favela da Casa de Nassau, em fevereiro de 2003, chegou um novo morador que exerceu uma função de comando de área com um perfil diferente. A atuação deste homem confunde-se com a imagem de um justiceiro, de um homem do bem, disposto a ser o guardião da ordem. Ele reprimia os maridos agressivos quando as esposas mencionavam sofrerem maus tratos, baixava normas de conduta, aliciava jovens para “trabalhar com ele”, e atualmente é quem determina “toque de recolhimento” que já acontecia anteriormente, sobretudo como uma tática para evitar testemunhas quando das “queimas de arquivo” ou “acertos de contas”.

Esse novo personagem, morador que surge de repente, por meio de contatos com amigos no interior da Favela de Nassau, é um elemento ainda estranho ao grupo, que vai aos poucos tentando se aproximar dos moradores por meio de uma estratégica relação afetiva. Mostrando-se um amigo, protetor, ele é recebido e até certo ponto admitido no meio. Seu passo seguinte para estruturar um poder paralelo de domínio de área foi efetivar uma atividade protetora, julgando casos e situações de foro familiar, defendendo a líder católica que não era em princípio muito simpática ao modo como a remoção dos favelados estava procedendo, etc.

Elizabeth Leeds, num capítulo do livro *Um Século de Favela*, escrevendo acerca dos poderes paralelos na periferia urbana brasileira, assim se refere:

“Na maioria das favelas e conjuntos populares, delitos como roubo, estupro e outros tipos de violência interpessoal costumam ser combatidos com ações igualmente violentas por parte do ‘dono’, que pode impor sua própria forma de justiça”. (Zaluar e Alvito: 1998, p. 243)

Entretanto, esse dono de área não dividiu seu poder com outros líderes da área, centralizando o comando apenas em si, caracterizando a situação como atípica. Pelo que se percebe ele era um líder centralizador, que tentou exercer seu comando nos moldes cariocas.

Na Favela da Casa de Nassau existia tráfico de drogas, todavia não havia uma estrutura de narcotráfico plenamente localizada. A questão do mundo das drogas com sua atuação local remontava a uma questão de compra e venda em

pequenas proporções, por outro lado, a favela estava mais ou menos no início de um processo burocrático de remoção, fato que já havia provocado uma comoção generalizada diante da possibilidade da realização do sonho da casa própria.

O “mando de área” exercido por este homem pode ser exemplificado com dois “recados” que ele mandou, ambos com forte expressão da missão de alguém que deseja estabelecer, num certo sentido, um estado de ordem. Seus recados não eram diretos, mas eram enviados por mensageiros, encarregados de propagar a ordem, de modo que ela chegasse aos destinatários e estes tivessem a certeza de que esta ordem viera do mandatário da área. Sendo elas:

1. A respeito de um homem que batia na esposa e que lhe contaram. Ele mandou dizer: “se bater mais vai comer formiga”;

2. Sobre uma líder catequista da Igreja Católica a qual defendia que os moradores, na possibilidade de a favela ser removida deviam questionar a respeito do lugar para onde iriam, se existiam escolas, creches, transporte fácil etc. Ele, sabendo que algumas pessoas estavam insatisfeitas com essas indagações, interpretando-a como contrária à remoção, expressou a algumas pessoas que freqüentavam uma vendinha próxima à Igreja Católica: “ela somente quer fazer o bem para os moradores, quem colocar a mão num fio de cabelo dela vai se ver comigo”.

Entre os bares, áreas e becos por onde percorrem as ordens do tráfico, os acertos de contas, a polícia, os animais e os moradores, decorre a vida doméstica cotidiana, que tenta conservar ao máximo a privacidade quanto aos fatos do dia a dia e a privacidade de relações de vizinhança, que se tornam muito difíceis, em razão da própria concentração e ocupação habitacional e da arquitetura de construção dos barracos. Podemos imaginar que naquelas moradias tão juntas, a vida e a privacidade familiar se tornem fatos de conhecimento grupal. Porém esse conhecimento pode se transformar em situações muito perigosas, à medida que muitas pessoas são interrogadas pela polícia a partir desta situação de proximidade e de possibilidade de escuta de algo que possa servir como informação a mais.



*Fotografia 31: Viela interna, caminho de moradores e animais.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Com relação à privacidade, considerando a proximidade entre os barracos, ela se torna muito difícil, considerando as estruturas de isolamento utilizadas: tábuas, placas de metal e telhas do tipo eternit; deste modo se pode afirmar que a privacidade é uma condição existencial muito frágil no ambiente da favela. É comum, ao examinarmos mais detidamente um barraco, percebermos a presença de furos, rachaduras, rompimentos, etc., que são tapados com tiras de plástico, pedaços de papelão, chumaços de papel ou pano, materiais esses que facilmente podem ser removidos. A este propósito, cabe mencionar uma conversa com um grupo de adolescentes, de aproximadamente 11 a 13 anos, que revelaram uma travessura da idade, ou seja, espionavam por uma fenda de um barraco, uma menina trocando a roupa. Um deles, meio eufórico e meio temeroso, denunciou perante o grupo, seus feitos, porém apontando a iniciativa de um que era o mais velho do grupo. Ele expressava, sob risinhos muito discretos e contidos dos demais: "Sabe padre, o... fica olhando a... trocando de roupa, aí todos nós vamos ver ela pelada."

Um dado que expressa um desejo de privacidade é o constante fechamento das portas e janelas, e do pouco costume entre os moradores de se visitarem, exceto quando ligados por laços de confiabilidade, que quase sempre se constroem por relações de parentesco, apadrinhamentos, vínculos oriundos de

práticas religiosas pela pertença ao mesmo credo, de visitas pastorais ou assistenciais. Pelo que se percebe há um certo receio e uma certa resistência em deixar outras pessoas verem o que há dentro dos barracos, parece que os moradores têm medo uns dos outros, pelo temor de serem roubados nos bens que possuem: televisões, aparelhos de som, vídeo cassete, rádios, etc.

Os moradores são muito reservados no que tange às visitas entre si, todavia sabem muitas coisas uns dos outros. Quando há um vínculo maior, como já mencionamos acima, são muito íntimos, exercendo uma grande liberdade e espontaneidade.

Neste ambiente de falta de privacidade, a vida íntima do casal está ameaçada de ser conhecida por vizinhos, tal como atos de violência dentro de casa entre o casal ou de agressões aos filhos. A este propósito, quando tais atos de violência são testemunhados, eles são negligenciados pela “lei do silêncio” que é a considerada “lei da sobrevivência no local”.

Certa vez, alguns vizinhos relataram que viram pelas frestas dos seus barracos, quando um corpo morto era arrastado até a porta de outro barraco e ao amanhecer constataram que se tratava da moradora daquele barraco, misteriosamente morta, tal como contaram à diretora da creche, uma vizinha e parenta que levara o filhinho daquela mulher para a creche.

Na favela, por conta da forte influência do clima de insegurança e de medo, há uma interferência no desenvolvimento das relações sócio-afetivas entre os moradores, determinando-lhes comportamentos sociais, muitas vezes avessos aos costumes e tradições que possuíam quando não moravam na favela, isto é, quando ainda mantinham seus laços e vínculos com suas comunidades de origem.

Apenas as crianças exercem mais livremente um movimento de adentramento à casa dos outros. Pudemos perceber esse fato quando fazíamos algumas visitas e, ao vermos que as crianças entravam e saíam nos barracos, muito embora tenhamos percebido diversas vezes uma relação indócil por parte das donas das casas para com elas, gerando-nos inclusive constrangimentos em relação ao modo como eram mandadas embora, ou mesmo com o fato de não lhes ser oferecido alguma coisa que nos serviam, como por exemplo: café, biscoito, água, doce, bolo, etc.

Como se percebe, através de análise das relações psicossociais, podemos constatar um processo de transformação que com certeza irá incidir sobre as relações sociais e adiantamos que também irá desembocar nas perspectivas de relações com o Sagrado. Como dissemos inicialmente, quando transcrevemos a utilização do provérbio antigo pelo filósofo contemporâneo Henri Bergson, o medo e a insegurança gerarão uma relação com o Sagrado que dê esperança de segurança e proteção, de tal modo que, tanto nas experiências institucionais coletivas ou individuais, a ação da subjetividade se encarregará da estruturação desse imperativo da criatividade. Aliás, essa criatividade não só percorre as vias da dimensão subjetiva do pensamento, mas invade os dados objetivos e práticos da vida e geografia física.

Podemos expressar que há uma “engenharia de trânsito” no interior das favelas, pois há caminhos não só altamente criativos, mas também muito vulneráveis, são os becos e as vielas que surgem em meio à precariedade das inseguras adaptações, que geram vários tipos de problemas, tais como os diversos acidentes provocados por pregos expostos, madeiras encaixadas que deslizam ou apodrecem e provocam tombos, além dos desnivelamentos que ocasionam tropeços. Tudo isso somado ao fato de que esse madeiramento apóia-se muitas vezes na base de sustentação dos barracos entre si, comprometendo pela trepidação, a estabilidade dos mesmos, produzindo muitas vezes fendas nas paredes.

Pode-se observar que essas vielas e becos, em diversos trechos, encontram-se entre “paredões de madeira”, criando um caminho tubular onde somente pode transitar uma pessoa por vez, que sofregamente tem de pular saltando sobre os diversos rompimentos seqüenciais da continuidade do mesmo, ou até mesmo sua finalização abrupta. Neste caso a continuidade do caminhar, tem de ser continuada por outras rotas, desenvolvidas a partir do contínuo movimento pelo mesmo “trilhar” no terreno de terra avermelhada.



*Fotografia 32: Uma ponte sobre o esgoto, entre os barracos.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Também os “cursos fluviais” e o “sistema de esgoto” são arquitetados pelos próprios moradores, que utilizam métodos bastante rústicos, por não disporem de material adequado, adaptam um saneamento básico com pedaços (às vezes incompletos) de canos e tubos de pvc ganhados, achados ou comprados. Em razão disso, as condições de higiene e salubridade do local se transformam numa ameaça à saúde dos moradores como um todo, considerando que essa canalização inadequada do esgoto contribui para a proliferação de doenças, sobretudo para o aumento da população de ratos, baratas, insetos, etc.

Esse conjunto de precariedades retrata as realidades de uma condição existencial que está à mercê de uma ação concreta dos serviços públicos, inclusive dos serviços assistenciais do estado, que apenas adentram tais vias em momentos específicos como, por exemplo, por ocasião de visitas de autoridades civis ou de surtos epidêmicos.

Na maioria das vezes são as ações religiosas de grupos externos auxiliados por grupos internos que desempenham a assistência social e humanitária à favela. Nesse sentido, merece destaque a Pastoral da Criança que,

na favela da casa de Nassau, age conjuntamente com outro grupo da Igreja Católica, o grupo VIDA. Inclusive, em função dessa ação que também em algumas ocasiões recebe reforço do grupo dos Vicentinos de São Vicente de Paulo – um movimento assistencialista da Igreja Católica que pretende tanto dar ajuda material como espiritual, tal como os membros fazem questão de frisar – a presença do agir religioso granjeia elevada estima, gozando de credibilidade e confiança entre os moradores.

A Pastoral da Criança consegue penetrar muito na vida social da favela. Por meio dela e da forma como age estruturadamente e com metodologia bastante específica, de acompanhar a vida familiar, desde o nascimento até um estado avançado da adolescência.

A estratégia desse trabalho pastoral favorece os conhecimentos humanos, familiares, escolares, sociais e epidemiológicos das crianças e de suas famílias. A ação desta pastoral envolve pessoas externas, mas, sobretudo pessoas internas, que pesam, cadastram crianças e famílias, preparam compostos nutritivos farináceos, controlam pragas (piolhos, baratas, ratos, pulgas etc.), conscientizam sobre os serviços de higiene e saúde pública e são um organismo sócio-religioso altamente credenciado pelos órgãos governamentais, funcionando como base de ação no interior da favela.

Com certeza, a ação da Pastoral da Criança é a ação da Igreja Católica, dentro da favela, que mais êxito obtém enquanto ação sócio-religiosa. Inclusive, ela abre portas para uma relação com o sagrado, que passará a ser vivenciada na experiência do grupo que se reúne e trata questões e problemas da vida cotidiana, como aspectos coletivos de uma mesma comunidade religiosa. Através do trabalho da Pastoral da Criança, não só pelo fato de ser realizado dentro das dependências do templo da Igreja Católica, mas sobretudo porque movimenta a presença do sagrado, ou seja, as pessoas tomam consciência de seus problemas e dificuldades e se reúnem para solucioná-los, colocando como elo comum a confiança em suas crenças religiosas, submetendo-se ao modo organizacional, que neste caso a estruturação social da pastoral adota como método de ação.

Elas não chegam a sacralizar o método, mas captamos que crêem que o resultado do envolvimento é coisa sagrada, “abençoada por Deus”, tal

como eles próprios manifestam. Com certeza, há uma influência do lugar em que a pesagem e medição de crescimento são feitos, isto é, no interior da comunidade São Pedro (a capela dentro da favela), tal como o papel e a função de liderança que as mulheres da paróquia exercem (interessante salientar como os moradores da favela tendem a reconhecer mais fortemente a ação sócio-religiosa externa, não dando o mesmo reconhecimento de eficácia aos agentes internos que auxiliam essas mulheres e em certos casos, quando o “pessoal” da paróquia não pode vir, conduzem igualmente os trabalhos).

Podemos inferir que a explicação para a dificuldade de estender a mesma percepção de ação sagrada para o mesmo agir do agente pastoral interno se dá pelo fato de conhecerem muitas coisas da vida pessoal, rotina cotidiana e de morarem na mesma localidade, como uma marca de pertença à mesma condição de pobreza. Trata-se de uma internalização de sentimentos de auto-exclusão, como processos de uma sensibilidade psicológica que também afeta muitos outros grupos humanos, o que no dito popular se expressa por: “santo de casa não faz milagre”, ou mesmo por textos da literatura sagrada cristã: “Um profeta só não é reconhecido em sua própria pátria.”¹⁴



Fotografia 33: Paisagem da pastoral da criança.

Foto: Acervo da pastoral da criança, manual, 2002.

¹⁴ Bíblia Sagrada. Evangelho de Marcos 6,4.

O alcance prático da Pastoral da Criança com suas atuações simples, mas eficientes, é excepcional e são metodologicamente organizados com uma grande precisão no cumprimento de sua agenda de atividades.

Desde a pesagem da criança com coleta de dados da sua vida, para assim acompanhar seu crescimento, passando pela composição de mistura farinácea à base de cálcio como suplemento alimentar, até o encaminhamento para socorro médico que, através da pastoral, consegue facilitar o atendimento, ou mesmo a aquisição de remédios, pois por meio de campanhas comunitárias, em que voluntários generosamente compram esta ou aquela receita, ou até mesmo pelo auxílio que o dono de uma farmácia local faz para a pastoral, doando, desde 2003, trezentos reais em créditos na farmácia, devendo a pastoral apenas pagar o excedente a este valor.

Como se percebe, a ação da pastoral da Criança é um trabalho reconhecido por outros grupos externos à favela, que pelas vias desta ação reconhecem um teor de ação eclesial, isto é, admitem que aquele grupo de ação pastoral realiza algo de bom e necessário para os favelados e o fazem em nome de Deus, que a instituição católica motiva como a inspiração pelo bem realizado.



*Fotografia 34: Coleta de dados da Pastoral da Criança
Foto: Acervo Pastoral da Criança, manual, 2002.*

Deste modo, concretamente, em nome de uma ação religiosa, de formas e modos diferentes, vai acontecendo, através do envolvimento de um e de

outro, a efetivação daquilo que na essência teológica das religiões se caracteriza como uma fraternidade, ou seja, somando e comunicando esforços no sentido do bem do outro. Aliás, esta é uma forma pela qual a religião, com sua ação se constitui mais visivelmente como fato social do que como dado teológico de uma experiência mística, isolada do Transcendente.

Como fato social, a religião oferece uma possibilidade de descoberta do outro como caminho de transcendentalização, porque atira o eu ao encontro do outro, permitindo-lhe sair de uma mesmice. Aquelas mulheres que se dedicam à pastoral da criança, as pessoas que se envolvem nas doações e no serviço como um todo, fazem-no porque atribuem à sua ação um valor superior a elas mesmas. Através de suas crenças, crêem que algo maior, mais forte e superior a elas lhes está impulsionando. Sequer admitiriam a hipótese de serem elas mesmas as mentoras e executoras de tudo aquilo, aliás, para elas, o sentido do que fazem está nas suas crenças (e as suas crenças as permitem experienciar uma satisfação pela ação em si) e não no alcance dos resultados atingidos (muito embora elas também reconheçam esta função da caridade). Assim, o grupo faz as coisas para o outro, fazendo-as também para si, de modo a que todos se beneficiem, todos das múltiplas pertenças religiosas, ao menos é o que se pode abstrair dos levantamentos de pessoas que recebem as cestas básicas: católicos, protestantes, pentecostais, umbandistas, sem religião declarada, multi-religiosos, etc.

O trabalho da montagem das cestas (que voltará a ser abordado quando falarmos da presença mais detalhada da Igreja Católica na favela), com sua força de socialização do fato social pobreza e miséria, socializa a experiência de transcendentalização como uma experiência metodológica, tal como podemos captar pela seqüência na qual os atos são praticados: as doações são coletadas pela força unitiva dos que têm a mesma pertença, são embaladas e depois distribuídas àqueles de diversas pertenças. Vemos, então, que o Transcendente que deu motivação a tudo isso não tem um lugar específico. Dito em outras palavras, o Transcendente não tem religião, nós humanos é que as temos e as organizamos, para que Ele delas participe, através das motivações e inspirações que lhe atribuímos. No fundo, podemos inferir que a necessidade de ser social, de viver em sociedade é que faz o ser humano buscar elos que são suas formas de agrupamentos, tal como vemos explícito na vida religiosa.



Fotografia 35: Montagem das cestas básicas.

Foto: Acervo Grupo Vida, manual, 2004.

A movimentação no sentido funcional dos membros da Pastoral da Criança e do grupo Vida é de bastante intensidade e conjuga uma participação importante entre agentes de pastoral da comunidade católica da Paróquia Nossa Senhora da Assunção, a qual jurídica e eclesialmente pertence à comunidade São Pedro, dentro da Favela da casa de Nassau, e moradores da Favela que têm presença ativa na comunidade.

Seja na organização da pesagem, na coleta de dados, na montagem das cestas básicas, estudos bíblicos, etc., o envolvimento e sistema de organização dos trabalhos seguem coordenados, majoritariamente por uma senhora da paróquia que desenvolve uma relação de proximidade com os moradores de reconhecida função de liderança, gozando de autonomia de gestão no funcionamento das obras assistenciais, sobretudo as que procedem da presença católica.

Esta senhora é auxiliada por outras da paróquia e por algumas líderes comunitárias de dentro da favela. Sua ação social dentro da favela recebeu motivação inicial do pároco, porém, com o tempo, foi adquirindo caminhada própria enquanto ação.



Fotografia 36: Reunião de moradores para estudos bíblicos.

Foto: Acervo particular de agente pastoral, manual, 2001.

Sem romper os vínculos com esse pároco, sua autoridade interna foi ganhando força, a ponto de suas celebrações da palavra concorrerem com as do padre no sentido de preferência e participação. Ora, dentro do universo da prática religiosa no mundo católico, este é um dado interessantíssimo, considerando a preferência dos fiéis pela Missa e não pelas celebrações da palavra, que os leigos realizam. trata-se de uma manifestação rara, que entendo ter sido facilitada pela ação social e assistencialista que essa senhora controla. É importante também apontar que esse pároco, o fundador da comunidade São Pedro, inicialmente celebrava missas na comunidade com frequência mensal, passando, com o decorrer do tempo, a celebrar missa a cada dois ou três meses, fato este que lhe enfraqueceu a influência interna.

Já o padre que o substituiu (o doutorando que desenvolveu esta tese) neste trabalho ministerial, passou a celebrar missas a cada quinze dias, e além desse vínculo religioso mantinha também um contato através de sua presidência nas duas creches que atendiam às crianças da favela, ou seja, conjugava-se para os moradores da favela a ligação entre religião e ação social.

É importante descrever que mesmo com a presença e atuação de sacerdotes, a identidade católica, mesmo considerando que as missas atraíam mais pessoas para a capela, a expressão da religiosidade católica era de cunho mais laical do que clerical, de modo que a posição hierárquica mais influente na favela era a da senhora já anteriormente e que ainda mencionaremos. Entretanto,

naquilo que tange a relação com o ministro em si, os moradores manifestavam uma preferência e apreciação especial pelo sacerdote que, para eles, era um “ministro de Deus, uma pessoa santa”, pautados é claro pelos reflexos de uma formação católica tradicional. Para eles, a senhora de que falávamos era “muito boa, muito justa”, ao que podemos provocar com uma interrogação: porque que ela não era uma ministra de Deus , uma pessoa santa? Ao qual inferimos, certamente porque no processo de formação da consciência religiosa católica, o processo catequético não lhes ensinou desta forma, mas priorizou uma leitura de representação de Deus e santidade para os membros da hierarquia clerical (situação esta reforçada pela quantidade de santos e santas advindos do clero ou das congregações religiosas, havendo poucos leigos canonizados como santos).

Em meio às inserções da ação assistencial de algumas expressões religiosas (católicos e kardecistas sobretudo), vemos que nasce uma relação de identificação com estas no sentido de aproximação e conhecimento da vida real dentro de uma favela. Os moradores, reconhecendo a ajuda que lhes é prestada, confiam nestes auxílios como segurança e recuperação de ânimo. Aliás, esses grupos e a atuação deles têm fomentado entre os moradores maior aquisição de consciência enquanto cidadãos que pouco a pouco vão se organizando socialmente.

Quanto às condições de insalubridade, que vínhamos apresentando anteriormente, percebemos nos moradores uma condição de baixa auto-estima. Porém, podemos perceber que dentro da dinâmica prático-participativa da vida religiosa, muitas vezes, há uma recuperação na estrutura psicológica da auto-estima, em razão da vida religiosa institucional elaborar um discurso de proximidade espiritual do Sagrado com o humano.

Na fala de uma senhora muito religiosa, com quem mantive contato por diversas vezes nas visitas à favela, escutei: “a gente aqui vive como bicho, só Deus que nos olha”. Assim foi possível captarmos aspectos que dizem respeito tanto a uma auto-consciência enquanto pessoa em uma realidade de exclusão social como de um reencontro com um lugar social que apenas Deus que é sua referência mais elevada do Sagrado pode lhe conferir. Podemos inferir que na fala dessa mulher, profundamente teológica, a sociedade considerava os moradores da favela como profanos, ao passo que Deus os considerava como sagrados, por

isso só Deus os olhava. Ela na verdade manifestava a clássica oposição entre sagrado e profano.

Nessa relação de aproximação entre a vida cotidiana e a intuição que as referências religiosas fazem fluir, podemos elaborar nosso entendimento acerca do sentimento religioso e das crenças através das percepções das relações humano-Sagrado. E isso nos permite compreender o quanto essa mulher vive profundamente sua intuição do sagrado como fonte de esperança, o que nos permite solidarizar-nos com o seu desabafo e descobriremos na sua condição existencial o lugar especial que a subjetividade ocupa através das crenças.

Em outra ocasião, um pouco mais tarde, conversando novamente com aquela mesma senhora que ressaltara que “só Deus que nos olha” indaguei-lhe sobre como ela sabe que Deus olha pelos moradores da favela. Imaginava que ela fosse me descrever alguma experiência mística de revelação, mas sua resposta foi muito simples e objetiva: “tem tanta ajuda, tanta gente boa, tanta igreja que nos ajuda”. Ainda curioso, porém agora em busca de mais detalhes, perguntei-lhe: Como assim, quais as Igrejas? Ela me mencionou: “A Igreja Católica, a Pastoral da Criança, o grupo VIDA, a Fraterna, a Igreja da Ozanira, deve ter mais, mas agora só me lembro destas.”

Com esta resposta pudemos perceber o alcance compreensivo, das ações pluriformes que o agir altruísta efetivam sob a marca do agir em nome de uma instituição religiosa, e mais, o quanto sua compreensão efetiva uma dimensão ecumênica que transcende os limites e atuações das instituições. Ela, na sua fala, conseguia transmitir que o olhar de Deus sobre eles vinha de muitos focos, porém para ela eram todos oriundos do que ela entendia como igreja, como se as mais diversificadas expressões religiosas se unificassem naquilo que diz respeito ao olhar por eles.

A fala desta mulher conjugada com sua realidade existencial demonstra que ela admite o olhar de Deus nas ações institucionais. Outro dado que podemos abstrair é um alcance e dimensão ecumênica que esta senhora expressava em sua fala. Ela descreve uma relação ecumênica de grupos católicos (citando alguns movimentos pastorais: Pastoral da Criança, grupo Vida), kardecistas (a Fraterna) e neopentecostais (a igreja da qual a moradora Ozanira, que mesmo sem pertencer à mesma, pois ela era católica fervorosa, guardava a

chave e limpava o barraco, ganhando 100 reais por este serviço). Ainda neste barraco havia reforço escolar para crianças, distribuição de vez em quando de cestas básicas e roupas e tudo isso, para eles, era como um ponto unificador da presença e ação do Sagrado, mesmo sem ter conhecimento da explicação teórica que a teologia dá ao conceito teológico do ecumenismo. Este fato demonstra toda a complexidade da explicação e aplicação sistemática da teologia, mas que quando cai no campo da aplicação prática, sobretudo das pessoas mais simples, desenvolve-se em meio a assimilações muito simples, pelo fato de responderem mais objetivamente às questões existenciais da vida cotidiana. Com certeza, a força da subjetividade da experiência religiosa avança sobre sistematização teológica, o que também pode ser entendido como: o Sagrado é uma experiência do humano e não tanto uma dedução do institucional, este lhe organiza definições, mas o humano é quem lhes dá expressão.



Fotografia 37: Esgoto a céu aberto que passa por baixo de barracos.

Foto: Robson, manual, 2003.

Além da gravidade de um esgoto a céu aberto que já sabemos tornar insalubre a vida na favela, podemos ver na fotografia acima um acúmulo de lixo (copos, garrafas, sacolas plásticas e pedras), que certamente ocasionará o

represamento maior de lixo, dejetos humanos e materiais sólidos que funcionarão como barragens, agravando-se a situação nos dias de chuva mais fortes, com problemas do tipo: invasão das águas em alguns barracos da parte mais baixa do terreno, expulsão de animais como ratos e baratas de suas tocas, propagação de doenças como leptospirose e outras, além de desbarrancamentos que afetam a estrutura de muitos barracos, como o efeito das caídas de peças de um dominó que colocado peça por peça em pé, quando uma cai puxa a outra. Este exemplo pode ser usado para ilustrar o que acontece em grande parte da favela devido ao acentuado declive do terreno, ou seja, em função das amarras de uns barracos nos outros, quando um mais abaixo desmorona puxa o outro.

Lembramos que na favela da Casa de Nassau isso aconteceu diversas vezes, uma inclusive em janeiro de 2003, atingindo os barracos do Centro de Pastoral juntamente com outros contíguos; esses desmoronamentos de terra e barracos aconteceram porque esses barracos que estavam nas laterais de vielas, próximas a acentuados declives do terreno, foram afetados pela seqüencial corrida da água da enxurrada, que gradativamente foi realizando um processo de erosão no terreno até atingir as frágeis estruturas de sustentação dos barracos.

Em ocasiões extremas como estas, a defesa civil do município aparece para dar um atendimento emergencial, distribuir alguns folhetos explicativos sobre doenças ocasionais, encaminhar algumas pessoas para atendimentos de serviços sociais públicos do tipo recuperação de documentos, agendamento de consultas médicas ou realizar um mínimo encaminhamento instrucional para os moradores naquilo que diz respeito a normas de segurança habitacional. Certamente este trabalho é mínimo em função do fato real de que morar na favela é morar no risco, isto é, a forma e a estrutura de construção de um barraco e de todos os barracos se amarra a uma condição deficitária de edificação, por estar atingida por um dado sumamente relevante: falta de dinheiro e descaso do Estado neste âmbito.

Nesses momentos, que são de grande violência para a pessoa humana, considerando-se que alguns moradores perdem parentes, objetos que as duras custas conseguiram comprar, adoecem, passam fome, etc., pudemos constatar em seus relatos a recordação triste desses acontecimentos, bem como a atuação da Igreja Católica, do Centro Kardecista (a Fraterna), de algumas

outras denominações religiosas de fora da favela ou de outros grupos institucionais do tipo Rotary Club, Associação de moradores do Jardim da Felicidade, etc., que atuam com gestos de solidariedade e ajuda, cooperando para solucionar muitos casos e abrir novas perspectivas de vida a algumas pessoas. Tal como constatamos no relato de uma mulher que disse: “Foi uma desgraça só aquela chuvarada, mas Deus me ajudou. Hoje trabalho na casa de uma família que me deu comida e roupa de criança.”

Como se vê, o Deus que a ajudou não foi uma entidade sobrenatural, mas foi uma entidade social. Essa mulher transfere elementos de sua crença pra legitimar na força e atuação institucional uma compreensão do ato como gerador de uma transformação muito forte em sua vida, algo que sua limitação não poderia realizar. Ela agrega à realidade institucional um poder sobrenatural, que segundo sua crença só pode vir de Deus, e assim ela transforma sua realidade particular num fato social.

Sua visão de Deus era muito positiva. Ela em momento nenhum da sua fala atribui a desgraça da chuva a um castigo divino, ao contrário ela foi muito crítica em relação ao lixo jogado nas vielas, isto é, sua consciência de meio ambiente e conseqüência da degradação deste era muito aflorada, para o qual ela apelava a força superior.

Todavia, esse trabalho de assistência social aos necessitados, realizado sobretudo nos momentos de maior emergência, não possui um plano coordenado de ação conjunta. Assim, alguns moradores ganham mais que outros, isto é, ganham dupla ou triplamente, além disso muitos necessitados não são atendidos adequadamente. No que diz respeito às instituições, também não cruzam os dados entre si e, muitas vezes, dão por terminado seu trabalho assistencial, achando que outra instituição ainda permanecerá no lugar por mais tempo. Resultado: quase sempre chegam ao mesmo tempo e retiram-se da mesma forma.

Para retornar à temática das doenças, dando um recorte de análise na questão da infância, a incidência de crianças doentes com problemas relacionados com o trato respiratório ou por vermes é muito grande, porém mais elevada nos barracos que se localizam acima ou próximos a esses “córregos de esgotos”. A este propósito uma moradora ressaltou que em meio a tanta doença e por “culpa do esgoto a céu aberto” seu filho que brincava naquelas águas, vivia cheio de verme, o qual ela curava com a reza de uma “benzedeira de longe, que

rezava o menino, mandava dar chá de hortelã, benzia carvão e jogava na água e mandando dar para a criança beber.”

Naquilo que tange à figura da benzedeira e da benzedura que ela realiza como ação sagrada e que produz efeito, desde a crença de quem a procura até a eficácia alcançada, pode transcrever um trecho do livro *A ciência da benzedura*, de um psicólogo clínico e antropólogo:

“A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor. Nessa relação, a benzedeira ou benzedor exerce um papel de intermediação com o Sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece.” (Quintana: 1999, p.50)

Através da fala anterior da moradora, que recorria aos auxílios terapêuticos espirituais, que a benzedeira lhe podia proporcionar, temos um encaminhamento mais facilitado, ao qual seus poucos recursos financeiros poderiam lhe permitir aceder. Tudo o que a benzedeira lhe prescrevia era muito simples, contendo um ingrediente a mais, a sua prece, que tanto para a benzedeira como para a mãe, era um recurso extraordinário para o alcance da eficácia.

A dinâmica da vida local, em que crianças adoecem, pessoas procuram benzedeadas e curas são obtidas, colocam a dimensão da vida interior em amplo destaque. É através da oração da benzedeira (como ato explícito, audível) e da condição de orante da mãe (como alguém que acredita naquela relação sagrada) que tudo isso se efetiva. Ademais, marcar uma consulta nos serviços públicos de atendimento à saúde pode ser tão demorado, que a criança corre o risco de se prejudicar, assim, recorrer à benzedeira é ato de fé que têm eficácia de serviço social e médico.

A propósito da prece, com sua relação de fé, em que se efetiva uma capacidade de intervenção na realidade, percorrendo uma grande quantidade de estados emocionais em razão de sua adequação às circunstâncias motivacionais, podemos perceber o quanto ela possui de eficácia simbólica a contribuir para a cura em si.

Acerca da prece escreve Marcel Mauss:

“De todos os fenômenos religiosos, poucos há que, mesmo se considerados apenas externamente, dão de maneira tão imediata como a prece a impressão da vida, da riqueza e da complexidade. Ela tem uma história maravilhosa: partindo de baixo, elevou-se aos poucos, até os cumes da vida religiosa. Infinitamente flexível, revestiu as formas mais variadas, sucessivamente adorativa e constrangedora, humilde e ameaçadora, seca e abundante em imagens, imutável e variável, mecânica e mental. Desempenhou as funções mais diversas: aqui é uma petição brutal, ali uma ordem, albrues um contrato, um ato de fé, uma confissão, uma súplica, um louvor, um hosana. Às vezes, um mesmo tipo de oração passou sucessivamente por todas as vicissitudes: quase vazia na origem, uma se apresenta um dia cheia de sentido, outra quase sublime no início, reduz-se, aos poucos, a uma salmodia mecânica. (Marcel Mauss: 2001, p. 229-230)

A prece é uma realidade prática no cotidiano daquelas pessoas, operacionalizada enquanto função social, abrange campos de estrutura psicológica, que já mencionamos anteriormente como fé. Ora, a fé é uma ação propulsora que dá à prece um efeito de acessibilidade às realidades existenciais de modo coletivo. No nosso exemplo, envolveram-se com a saúde do menino, a benzedeira, a mãe, e talvez outras pessoas que tenham tomado parte nesta teia de relações humanas em torno do apelo ao Sagrado. E assim a oração da benzedeira, a condição de orante da mãe, que também teve de cumprir sua parte no ritual, refletem a complexidade da vida, que as dimensões mais profundas da mente humana conseguem acessar.

A totalidade das condições de habitacionais causa muita insatisfação nos moradores, que não tendo “outro lugar” ou “lugar melhor” para ir, sujeitam-se a tais condições, resignando-se aos desígnios de Deus. Assim, uma das moradoras, uma senhora com aproximadamente 55 anos, porém com aparência de mais, quando lhe perguntamos sobre como via a vida ali, disse: “Moço, nós aqui sofre e vive doente. Nós não têm pra onde ir, até quando Deus quiser, só aqui mesmo, até quando Deus quiser!”

Podemos captar no conteúdo desta fala uma resignação à vontade e atuação do sagrado para a mudança das condições de vida, obrigando a constantes adaptações e readaptações a situações desumanas e indignas, como manifestações de impotência humana.

Assim, é em nome de um “até quando Deus quiser”¹⁵ que ela, juntamente com os seus, permanecem ali. Talvez sua excessiva atitude de fé, que acredita que um dia Deus não vai querer mais e aí tudo vai mudar, seja uma atitude necessária ou condição estrutural para motivá-la e auxiliá-la na superação de todas as dificuldades, daí vivenciando a virtude teologal da esperança. Neste sentido, podemos inferir que a crença dessa mulher, através de um impulso, é o que lhe dá força para viver ali.

A confiança e esperança que sua crença em Deus traz para sua vida social, a estimula a crer num momento em que as coisas irão melhorar, o que para ela será “quando Deus quiser.” Não quando o Estado intervir. Trata-se de uma resposta existencial às condições de vida, fundamentadas numa espécie de convívio de Deus, que reflete uma perspectiva de resignação mística, na qual sua crença adquire um poder de transcender sobre toda a lógica humana.

Deus, para se formar um entendimento, partindo da fala desta mulher, pode ser tido pela análise sociológica como o ilógico, na medida em que pensássemos num Sagrado que organiza o profano, todavia é em base nessa crença que esta mulher sobrevive, e isto é um fato que constrói a vida social ali na favela, ou seja as pessoas se agrupam contra a lógica e organização de uma sociedade que pretenderia condições dignas, mas que como sistema não é capaz de proporcionar tais condições. Resta àqueles moradores a perspectiva de associarem-se ao que crêem, como possibilidade de transformação, e isto é o que entendemos como formas de transcendentalização.

¹⁵ Mais adiante, ainda neste capítulo, veremos que a favela foi removida para um conjunto habitacional, onde sem dúvidas, podemos constatar existirem muitas melhorias nas condições existenciais, todavia precisamos atentar, sem mergulharmos em quaisquer interferências de discursos ideológicos de misticismos religiosos, que não foi o “querer de Deus” quem removeu aquela senhora com os moradores dali. Não foi o querer de Deus, mesmo que durante a remoção uma voz tenha bradado fortemente de uma moradora: “Glória a Deus.” A remoção foi resultado de uma ação política que teve todo um histórico de elaboração estrutural de um modelo capitalista de governo. Com certeza não foi o querer de Deus, mas a deusificação de um poder estatal que não tinha interesse naquela presença ali, seja pela exposição da imagem da favela como sangramento exposto das feridas sociais para um modelo de governo que se pretende saudável, seja pelos interesses especulativos imobiliários da região.

A condição existencial que a fala dessa mulher expressa é a de um caos social em que sofrimento, doença, falta de lugar melhor para ir, violência, moradia indigna, etc., vão de encontro com o estigma social que a vida na favela carrega, tida pela sociedade como o lugar do caos, do profano. E a fala dessa mulher já introjetou este estigma, de modo a que ela responda com a única solução a seu alcance, isto é, recorrer à sua crença na ação de Deus, para transformar tudo (e podemos exclamar: tem muito a transformar!).



*Fotografia 38: Barracos suspensos ou encostados no chão - 2004.
Foto: Robson, manual, 2004.¹⁶*

A apresentação destas duas fotografias, afora o recorte e experiência particular que proporcionaram ao pesquisador, demonstram uma demora da atuação de Deus, ou seja, depois de tantos anos (mais ou menos cinco) pouco se modificou naquilo que diz respeito a apresentação e segurança dos barracos, nas condições insalubres que o perigo daquele esgoto a céu aberto continuam a apresentar.

¹⁶ Esta fotografia reaviva-me uma forte recordação, onde vivi um momento de tensão muito grande, isto é, aquele rapaz caminhando ao fundo, de camiseta azul, era um dos suspeitos de um assassinato ocorrido dois dias antes. Eu não era conhecido por ele, que ao deparar-se comigo começou a me encarar com expressões que me aterrorizaram, até que ele perguntou a uma senhora que caminhava comigo, em tom agressivo sobre quem eu era e o que fazia ali. A senhora se limitou a dizer a ele que não era B.O. não e, depois de alguns segundos de silêncio, que eu era o Padre Robson. Ele então, sem me fazer nenhuma outra manifestação, continuou a caminhar com seus amigos. Ao passo que eu, depois de superar o medo e a tensão, virei-me para trás e cliquei a máquina fotográfica, muito mais para registrar a minha experiência do que os barracos, porém depois observei que o foco era muito abrangente e que expressava muitos detalhes.

A título de imagem, a representação simbólica deste foco manifesta um choque social das duas pessoas que em épocas e contextos diferentes captaram tais imagens. Como podemos observar, a imagem possui uma força captadora da sensibilidade do outro, ao menos daqueles que adentram no “mundo caótico e desorganizado”.



*Fotografia 39: Barracos suspensos ou encostados no chão - 1999.
Foto: Pastoral da criança, manual, 1999.*

Em uma análise das duas fotografias podemos abstrair que os barracos quase não sofrem alterações ou recebem reforços ao longo do tempo e isso acontece porque os moradores devem subsidiar as melhorias com seus próprios recursos. E como sua condição de pobreza continua a mesma, razão pela qual estão ali, não há possibilidade de transformação.

Dando continuidade à visualização das condições habitacionais em nossa favela, focamos alguns barracos para proceder à descrição física de sua arquitetura e a construção dos barracos. Na favela da Casa de Nassau existem duas formas de construção dos barracos. Há aqueles que estão diretamente encostados no chão, sendo a maioria, e os que estão suspensos. Esses suspensos refletem uma forma de adaptação aos acidentes geofísicos, necessitando assim de estacas de sustentação.

Do ponto de vista social, a ocupação das áreas onde o declive é mais acentuado demarca uma condição de inferioridade ou de pouco tempo de moradia nessa favela. Ao considerarmos que essa é a pior parte da favela dentro da escala seqüencial de ocupação, o morador que chegou por último, não podendo comprar um “barraco melhor” tem que construir sua moradia na pior área, pois além de estar distante da entrada da favela, que é a parte classificada como “mais chique”, está diuturnamente sujeito ao barulho da Rodovia dos Bandeirantes.

A arquitetura de construção dos barracos é adaptável às condições mínimas de uso. A grande maioria é feita de pedaços de madeira, muitas vezes irregulares, sem muita preocupação quanto aos perigos, até porque a necessidade mais urgente para os moradores é a resolução rápida do seu drama habitacional, em função da necessidade de se abrigar da chuva, do sol e se proteger à noite, além de ter um lugar para acomodar, ainda que mal, a família. Todavia, existem algumas poucas moradias que são construídas com parte de alvenaria, fato não tão comum ao modelo primário de favela como é o da nossa favela, porém estas estão mais na entrada da favela.

Por meio de sondagens internas, pude descobrir que os “chefes do tráfico”, que são as expressões maiores do poder e do medo internos, sempre moraram nos barracos mais no centro da favela, com localização mais ao fundo do lado direito de quem entra. Com certeza se trata de uma questão estratégica e logística, uma vez que nesta localização há mais espaço aberto para fuga e esconderijos, transitando de um a outro barraco em caso de problemas com a polícia ou brigas com rivais de fora.

É importante frisar que não existe um sistema intercomunicativo entre os barracos, mas algumas confluências entre eles facilitando a passagem de um a outro ou até mesmo se aproximando mais da Rodovia dos Bandeirantes. Inclusive este dado deve ser de conhecimento da polícia, visto que nas grandes operações policiais na favela, algumas viaturas também ficam posicionadas na Rodovia dos Bandeirantes, em pontos estratégicos, próximos à favela.

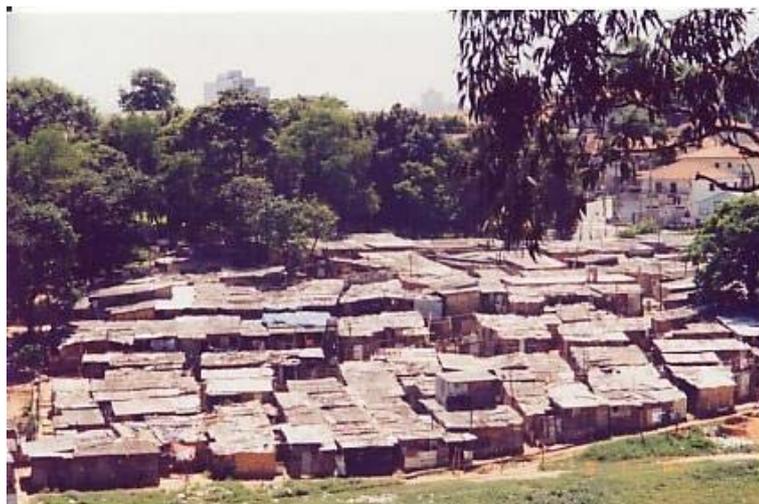
Assim, para os moradores da favela, a preocupação principal é a de ter onde morar e, com isso, resolverem suas dificuldades imediatas, cabendo à “proteção de Deus” a segurança de suas moradias. Não conseguindo organizar uma compreensão lógica dessa dinâmica existencial entre realidade social de

miséria e uma perspectiva positiva de fé numa confiabilidade transcendental em vista de uma solução, muito mais incomodados com as condições existenciais de segurança do que com as dimensões de fé em Deus, perguntamos a uma moradora se ela não tinha medo de morar daquele jeito. Ela nos respondeu com tom sutilmente irônico, dizendo que se fosse possível ela moraria do outro lado, apontando para o Condomínio City América, “lá é mais seguro, o problema é que tem que pagar imposto, conta alta de luz e de água. Aí eu tava perdida”. Todavia, já nesta que foi uma das primeiras visitas ao campo, percebemos o quanto os moradores daquele lugar fazem emergir o sagrado como fonte de esperança. Nesta fala percebemos notoriamente isso: “Mas Deus é grande, ele nos protege de tudo.”

Novamente nos deparamos com questões relacionadas entre a fé e a lógica social uma perspectiva de fé que transcende a qualquer lógica humana. É, nesse caso, reconhecendo-a com uma potencialidade operante na vida cotidiana, capaz de desenvolver uma estrutura psicológica que venha em função da sobrevivência. Trata-se de uma dimensão antropológica do homem social que reflete sua característica de buscar fora de si, de sua realidade existencial, uma resposta que lhe ajude a superar as dificuldades, como um esforço de ligação com o transcendente.

Nesse esforço podemos perceber a sensibilidade religiosa como uma fonte de religamentos entre os desejos e as aspirações com a efetividade dos fatos. Podemos pensar no “homo socialis” como “homo religiosus”, de modo que o encaminhamento deste nosso raciocínio nos leve a elaborar uma categoria de pensamento que nos ajude a expressar uma idéia de fundo, de que o favelado é um ser profundamente religioso, assim temos: “homo pauper¹⁷ et religiosus.”

¹⁷ Dado à dificuldade em latinizar o termo favelado, sem perder a força comunicativa do mesmo, em função de ser uma categoria sociológica contemporânea, utilizaremos a condição social de pobre com seu termo já classicamente latinizado, para expressar a realidade do favelado, que sem sombra de dúvida é pobre. Assim, o “homem pobre” é o “homem favelado” ao qual queremos nos referir.



*Fotografia 40: Uma parte da favela vista do alto: um mosaico.
Foto: Robson, manual, 2004.*

A visão desse grupo de barracos, através deste foco, expõe uma imagem bastante condensada, um tanto quanto compacta com formas, tamanho e cores que sugerem a imagem de uma construção só, como um bloco único. Assim, sugere-nos a idéia de um mosaico, entristecido pela ausência da combinação e ordenação das cores. A impressão que este foco dá é a de uma realidade morta.

O cotidiano entre os barracos revela toda uma vitalidade de presença humana: música, crianças brincando, roupas dependuradas em varais, animais domésticos, gritos e vozes altas, sons de rádios e televisões etc., sinais evidentes de esperança. Para fazer isso acontecer eles recorrem ao seu estado de humor, às suas raízes culturais da música, da dança, da festa e, de um modo especial, a uma dimensão religiosa que impulse a pessoa rumo a sua transcendentalização, ou seja, a buscar uma superação através da esperança, da não entrega aos meandros da dor, da infelicidade e do sofrimento.

Assim sendo, essa imagem tão compacta, como um bloco monolítico, é uma referência visual que na verdade serve para apresentar a identificação deste do ícone, cada vez mais isolado como um resultado da sociedade esfacelada que a metrópole facilita surgir, explorado como um estigma social, negligenciado como um problema social a ser resolvido. Das favelas se explora muito a imagem do lugar sem vida, sem futuro, e não se mostra a vida

social das coisas acontecendo, e das pessoas sobrevivendo e já vivendo uma perspectiva de futuro.

Ao caminharmos pela Favela da Casa de Nassau, como já mencionamos, constatamos uma razoável quantidade de vielas, tal como percebemos que a construção dos barracos vai penetrando nas áreas verdes, misturando-se com as árvores, que estão ao fundo da casa de Nassau (lhe estendendo o verde de sua área ajardinada).

A este propósito, os moradores da favela têm uma relação de respeito e aproximação (dentro de suas limitações físicas) com a natureza. Aliás, pudemos observar em muitos barracos, vasos de plantas, ou à sua entrada, pequenos “jardinzinhos”, como algumas moradoras os definira, onde vemos dentre algumas plantas floríferas, um predomínio de plantas de folhagens, tais como: comigo ninguém pode, espada de São Jorge, arruda, etc. Estas plantas, realizam uma função religiosa, tal como veremos mais adiante, também com os ramos bentos.

A tais plantas, tantas vezes de um cunho esotérico, são atribuídos poderes metafísicos de expulsar mau olhado e todo tipo de mal. Aliás, a este respeito, a dona desta casa disse que: “uma vez uma mulher daqui, que tem um olho ruim, veio aqui em casa e olhou muito minhas coisas. Depois que ela foi embora essa planta, referindo-se a comigo ninguém pode, secou”.

Se o fato aconteceu ou não, não é a investigação que queremos fazer, mas sim referir o poder especial de proteção que aquela mulher atribui àquela planta e que esta atribuição ganhou conhecimento de outras pessoas. Assim, ao contar tal acontecido, aquela mulher fez com que seu sistema de crenças se tornasse conhecido e admitido por outras pessoas que, com certeza, também foram colocando tais plantas na entrada e nos seus barracos. A título de curiosidade, os lugares onde encontramos com mais frequência pequenos vasos ou vasilhames com água contendo essas plantas são atrás da porta ou em cima da geladeira. De modo que ou estavam escondidos ou muito à vista, respectivamente. Ora, isto parece uma estratégia de combate espiritual frente a um inimigo metafísico que tanto pode ser o olho do outro para o que a planta à vista funcionará como um escudo, ou uma planta escondida mais que cumpre sua função protetora porque é a própria presença dela que afasta o mal.



*Fotografia 41: Criança com criança ao colo em meio a plantas.
Foto: Moradora, manual, s.d.*

Depois de ver a presença dessas plantas em diversos barracos, perguntei à moradora por que ela tinha aquelas plantas. Ela um tanto quanto acanhada, talvez pelo fato de eu ser padre, respondeu-me: “é bom, dizem que tira mau olhado, o senhor acredita nisso?”.

Com outra moradora tivemos uma experiência diferente, ela não tinha tais plantas em casa e quando lhe mostramos o pacote de fotografias que havíamos recebido anteriormente de outra moradora, ela, com certa firmeza se identificou: “Eu sou evangélica”, deixando explícita esta pertença religiosa, como se fosse um distintivo.

Perguntamos-lhe o nome e se ela sabia para que serviam aquelas plantas, mostrando-lhe uma fotografia de casas com comigo ninguém pode e espadas de São Jorge, ela me respondeu: “O povo dá uns nomes a essas plantas, mas elas têm um nome que não é esse que falamos. O que uma planta pode proteger, é tudo besteira, é falta de fé em Jesus.”

Os nomes “que não é esse que falamos” são nomes científicos destas plantas (e que nem ela os citou), e são nomes que identificam cientificamente a planta, e que não lhe conferem identidade espiritual como no caso dos nomes populares, que são nomes fortes, tais como: comigo ninguém pode e espada de São Jorge.

Nesse sentido vê-se uma dissociação na referência dessa mulher entre ciência e fé, fato que apenas se aplica quando o discurso se volta para o embate ideológico entre posições religiosas distintas, a planta com suas atribuições metafísicas de uma e o combate a essas atribuições da outra. Certamente, nas questões de foro íntimo na relação com suas referências de fé, aquela mulher que descredenciara a relação espiritual das plantas, suscita nas suas crenças uma união entre ciência e fé, outorgando, é claro, à segunda uma primazia sobre a primeira.

Aquelas pessoas traçam uma relação simbólica com essas plantas, elas assimilam o que se diz dessas plantas e a linguagem que religiões como a Umbanda fazem das mesmas, isto é, do efeito imediato de proteção que aquela planta, com sua referência sincrética, como espada de São Jorge, faz rememorar do lutador contra o dragão, personificação da luta do bem contra o mal, que poderia acontecer também naquela casa. Vê-se aí ou uma freqüência aos terreiros de Umbanda ou um contato com essa referência religiosa que pode ter acontecido por intermediações de outras pessoas.

A compreensão de uma correlação entre a natureza e universo espiritual é um fato muito presente no pensamento dos moradores da favela. Em sua maioria, os moradores têm suas crenças, no que diz respeito às suas relações com a natureza, alicerçadas numa compreensão de mundo e leitura da vida que lhes comunica a imagem de um Transcendente que criou as árvores e a natureza, e “considerou tudo isto como bom”. Sem sombra de dúvidas há nesta compreensão uma reminiscência bíblica do ato criador descrito no livro bíblico do Gênesis 1,11-12, que para a maioria moradores, por serem de origem religiosa cristã, reflete um discurso já assimilado.



Fotografia 42: Homens em viela, com destaque às plantas: espada de São Jorge, comigo ninguém pode, etc. Foto: Moradora, manual, s.d.

O perfil da religiosidade brasileira na vivência prática, em pequenas comunidades, manifesta uma relação muito interligada naquilo que tange a relacionamento de natureza com o Sagrado (por exemplo podemos mencionar que sem folhas não há orixás), e isso ganha aspecto de comunicabilidade ritual, como, por exemplo, o que as benzedadeiras (que nem sempre são umbandistas, mas tantas vezes católicas), dentre tantos realizam, onde as folhas estão presentes desde a benzeção até os banhos e chás.

Uma análise mais ampla da vida religiosa brasileira nos apresenta essa associação de referências religiosas como uma característica do ethos religioso do povo brasileiro. Neste sentido, escreve-nos Carlos Rodrigues Brandão:

“Nos estudos sobre o assunto no Brasil, as religiões descritas geralmente como populares são: o catolicismo rústico do campesinato, o pentecostalismo tradicional, as modalidades arcaicas e atuais de cultos afro-brasileiros e outros surtos messiânicos. Mas algumas vezes aí se mistura de tudo, ao se tomar como base critérios mais culturais do que políticos: festas católicas de culto coletivo que reúnem o padre e o fazendeiro, o camponês e o operário, sob o comando dos dois primeiros e com o trabalho folclorizado dos dois últimos; as igrejas nacionais do pentecostalismo, algumas delas com

dissidências do Hemisfério Norte, e cujos pastores cada vez mais buscam os seus modelos entre os protestantes respeitáveis; os grupos bíblicos não evangélicos, cuja alta cifra de seguidores pretos e pobres, como entre as testemunhas de Jeová, não esconde a ideologia e o comando importados; os centros de umbanda branqueados, com presidentes e pais-de-santo de anel no dedo e carro na porta.” (Brandão: 1986, p.121)

Queremos não somente admitir este conceito na religiosidade popular, através de parâmetros de uma ação institucional, como também ressaltar a ação do indivíduo, capaz de popularizar a sua religiosidade. Trata-se de um dado de ação direta com incidência na vivência da base, e não só um retrato da intervenção na base.

A religião popular penetra na base como realidade comum e acessível ao grupo, e a popularização da religiosidade é a própria base dando forma e expressão existencial à sua religiosidade. Na primeira temos o valor religioso sendo partilhado como referência do grupo, com forte marca institucional, na segunda temos a experiência do indivíduo como uma referência para o outro.

Podemos ver na popularização da religiosidade como viés explícito da comunicabilidade, das relações interpessoais que emanam da convivência, aquilo que os vizinhos comunicam de suas experiências e querem levar outros a vivenciarem. Não pensamos em ações proselitistas, mas em comunicação de experiências de obtenção de benefícios espirituais da qual partilha a outros como possibilidades de obtenção da mesma sorte. Neste elenco se incluem a comunicação da fama e do poder de cura de uma benzedeira, de um padre, de um pastor, de uma mãe-de-santo, etc.

Esta compreensão gera um sentido de integração do humano com o Sagrado, que se estreita através dos vínculos das presenças e aproximações com os elementos compreendidos como sacralizados por uma força superior e capazes de sacralizar. Esta é uma estrutura elementar da vida religiosa, alicerçada na relação que se estabelece com uma coisa, objeto, planta, etc. no sentido de realizarem uma defesa contra as coisas más, e energias que podem, de acordo com os efeitos da magia, atingir a pessoa a qualquer momento, daí a necessidade da defesa. É como escreve Antônio Flávio Pierucci em seu livro *A Magia*:

“Defesa e prevenção são necessárias também contra os ataques mágicos involuntários, do tipo mau-olhado, jetatura, bruxaria. Ou, ainda, contra as energias negativas, os maus eflúvios, as larvas astrais, as más vibrações, como hoje prefere dizer o jargão neo-esotérico das terapias mágico-místicas da Nova Era.” (Pierucci: 2001, p.19)

A presença dessas plantas com seus efeitos metafísicos nem sempre remontam a uma prescrição de sacerdotes ou sacerdotisas, como já sinalizamos, mas no sentido de maior presença, tem vindo, majoritariamente de influência institucional, ou seja, por orientação de um pai ou mãe de santo, de um caboclo, etc., para realizarem banhos, tomarem chás, esfregarem ervas nas feridas ou no corpo; por sacerdotes católicos que abençoam ramos no Domingo de Ramos e distribuem aos fiéis para que levem para casa e dêem aos parentes, amigos e vizinhos.

Na maior parte das vezes, a utilização dessas plantas se dá como manifestação de superstição e relação com magia, comunicadas pela oralidade entre vizinhos ou pela visualização entre os mesmos, numa espécie de mimese, ou seja um tem e outro vê e acaba repetindo o ato, elaborando uma relação em cima de referências básicas e de fácil e pronta assimilação: servem para proteger.



*Fotografia 43: Bênção de Ramos na Paróquia, com muitas pessoas da favela.
Foto: Acervo da Paróquia N. Sra. da Assunção, manual, 1999.*

Os já mencionados ramos bentos, que os moradores carregaram durante a procissão de ramos, que celebra a entrada de Jesus em Jerusalém,

abrindo a celebração da Semana Santa, realizam um ritual pessoal e coletivo, isto é, as pessoas que vão a esta procissão trazem os seus ramos tal como dão desses ramos (folha de palmeira, oliveira, arruda, manjerição e ervas medicinais em geral, galhos de árvores, etc.) aos vizinhos e amigos.

Ao perguntar a uma senhora sobre para que serviam aqueles ramos, ela respondeu com muita simplicidade: “é bom”, retruquei, então, bom para que?, ela respondeu: “protege a gente, no dia de tempestade forte a gente queima uns galhinhos e a gente fica protegido da tempestade”.

Conhecer os pormenores desta liturgia caseira efetivou a descoberta de uma realidade de um sincretismo religioso muito sutil, que não parece ser reflexo de um processo tão consciente, ao menos enquanto conhecimento dos graus de comunicabilidade de particularidades entre diferentes religiões, mas apresenta desdobramentos de práticas rituais que compõem outros rituais.

A descrição ritualística da queima do ramo bento em dia de tempestade, mais tarde contada por um grupo de moradoras, diz que: “a gente acende carvão, pica um pedacinho do ramo bento e joga no carvão aceso”, “quando o ramo queima a fumaça dele sobe pro céu”.

Vemos que há uma visão cosmogônica que contempla o Sagrado no céu, sendo que esse pode realizar uma alteração na vida, a partir de um ritual feito na terra. Ora, os ramos abençoados no Domingo de Ramos, que no caso são os únicos usados neste ritual, são particularidade litúrgica do catolicismo tradicional que é transportado e utilizado numa realização de um catolicismo popular.

O ato religioso de queimar esse ramo bento efetiva um processo de transcendentalização da vida, de resgate do Sagrado como força operante, trazida ao bojo de sua atuação pela liturgia humana, ou seja, não fosse a iniciativa de acender o carvão e queimar o ramo bento, aquela como muitas outras pessoas não desenvolveriam a convicção de que foram protegidas porque foram atendidas em suas preces. Faz muita diferença a tempestade ter passado sem que nada tivesse sido pedido, do que a tempestade ter passado depois da prece, pelo fato

de que a prece e a liturgia desenvolvidas efetivam a liturgia como um ritual simbólico que une o símbolo ao significado e eficácia dele¹⁸.

Como referência ao sincretismo presente no gesto de se queimar o ramo bento com o intuito de evocar a proteção do alto, podemos inferir uma relação mistificada entre um Jesus Cristo que entra em Jerusalém para viver momentos fortes de condenação e luta contra o mal, que muitos exegetas descrevem como momentos de manifestações cosmogônicas ocorrem na hora de sua morte, demonstrando a manifestação do Sagrado diante de uma injustiça cometida, com uma leitura hagiográfica da vida de Santa Bárbara, como se lê no Martirólogo Romano-Monástico de que: “Uma antiga tradição, que relata como seu carrasco foi fulminado por um raio, está na origem da devoção popular que a invoca contra os riscos de morte súbita causada pelo fogo ou pela eletricidade”¹⁹, e ainda por meio de uma sincretização com a Umbanda, na qual é denominada como lansã, uma mulher violenta como as tempestades. A este propósito, o antropólogo Pierre Fatumbi Verger descreve assim Oiá, que no Brasil é mais conhecida como lansã: “Ela evoca também, através de seus movimentos sinuosos e rápidos, as tempestades e os ventos enfurecidos”²⁰.

Na Igreja Católica, ao menos em nível de discurso e prática oficial, não há menções da queima dos ramos bentos para acalmar tempestades, isso se tornou prática num catolicismo popular, ainda que restritamente, porém a idéia da queima dos ramos é elemento que busca eco na prática litúrgica da queima do incenso durante algumas missas. Ao mesmo tempo podemos mencionar que nos rituais umbandísticos a defumação nas giras se faz ritual presente.

¹⁸ Segundo o *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, de André Lalande (1989), o vocábulo símbolo vem “do grego *simbalen*, sinal de reconhecimento, formado pelas duas metades de um objeto quebrado que se reaproximam; mais tarde, um sinal qualquer, senha, sinete, insígnia, palavra de ordem, etc.”

Essa construção metafórica da reunião das duas partes vem ao encontro da raiz etimológica da palavra religião, do latim *religare*, onde se destaca uma forma imperativa de ação de um religamento, isto é, uma ação humana que busca preencher algo que sente faltar em si mesmo, como um reconhecimento de uma impotência que o transcendente pode resolver. Nesse sentido realizando um religamento do humano com sua subjetividade, ou seja, com seu espírito, podemos entender o alcance do símbolo no comportamento religioso, o que equivale a perceber a ação criativa do ser humano em busca de tornar-se novamente um todo, um religado.

A existência humana, como lugar social onde decorre a vida, apresenta momentos, situações e circunstâncias, onde o ser humano perde suas referências, perde sua saúde, perde sua alegria, perde sua felicidade, enfim, separa-se, fraciona-se, de modo a não conseguir mais ser um todo. E isso o angústia, o insatisfaz.

Na religião se espera a realização da função de operacionalizar os meios para o religamento, de modo a evidenciar-se como experiência do imperativo da ação simbólica do humano, que manifestarão traços identitários do ser humano como *homo simbolicus*, como *homo criationalis*, como *homo religioso*.

¹⁹ Martirólogo Romano – Monástico. Ada, 1997, p. 392.

²⁰ Pierre Fatumbi Verger. Orixás, p. 170.

A idéia da fumaça, sinal litúrgico no serviço religioso que significa uma subida, uma elevação de uma coisa da terra aos céus. Constatamos tal sinal litúrgico tanto na liturgia católica como na umbandística, e esse é um gesto de fácil repetição, uma vez que seus elementos constitutivos necessários são de fácil acesso, ou seja, o carvão aceso e o ramo bento. Aí entra a mimese, a ação humana que reproduz o que já assimilou outrora, em rituais de que participou e que vivenciou como sagrados, e que agora se resignificam como um ritual necessário ao momento específico.



*Fotografia 44: Bispo incensando altar no início da Missa.
Foto: Robson, manual, 2006.*

Nesse sentido podemos expressar que o ser humano une os símbolos que captou, de modo a gestualizar uma liturgia que resolva o seu problema específico, no nosso caso, de fazer emergir o Sagrado das suas ações, pelo próprio desejo de ser protegido. Assim, adentramos no campo prático da fé, como força operante das crenças, que vai sedimentando aspectos de uma religiosidade popular, a partir de conotação institucional ou não, que vai sendo transmitido como empiria de conhecimento.

O papel da transmissão do conhecimento vinculado com as referências religiosas transforma-se em sabedoria popular, desempenhando uma função social muito importante. A benzedeira que deu certo para um é indicada

para outro, não só para cura dos vermes, mas também para outros males. Nesse sentido, Carlos Rodrigues Brandão, no seu livro *Os Deuses do Povo*, escreve:

“O saber da religião popular é uma memória salva pelas redes sociais de trocas entre agentes e usuários, e uma memória viva, enquanto as unidades locais de sua reprodução preservam ativas as condições do trabalho coletivo dos especialistas do sagrado. As unidades de que falo são grupos de consenso, entre agentes de solo ou de duplas rezadoras, capelães, benzedeiros, curandeiros, pais-de-santo de consultório; ou são equipes corporadas, com estrutura de valor político para dentro e de valor simbólico para fora, entre os agentes que trabalham em grupos – os chefes católicos de ternos de congos, de turmas de Santos Reis ou São Gonçalo, o pai-de-santo de terreiro e o dirigente pentecostal com ‘Igreja’ formada.” (Brandão: 1986, p.160)

Podemos ainda observar que essas plantas se tornam portadoras de força e energia, tal como protegem, porque as pessoas lhe atribuem poder, tanto individual como coletivo.

A literatura acerca do poder das plantas, que tem se encaminhado muito na esfera das relações exotéricas e medicinais, no âmbito dos simbolismos religiosos ou medicinais, tem buscado recuperar muitas das propriedades terapêuticas que com a questão do desmatamento tem atentado contra a biodiversidade presente em áreas como a da região Amazônica, onde muitas plantas e ervas que curam podem extinguir-se. Este fato, inclusive ameaça a memória da cura utilizando as plantas, hipótese que também encontramos no livro *Propriedades ocultas das ervas & plantas*, de cunho literário esotérico que fundamenta, acentuando as propriedades químicas das plantas e a perda de memória enquanto medicamento:

“Com base em estudos históricos e arqueológicos, hoje dispomos de uma extensa lista de plantas utilizadas pelos antigos na arte da cura. Algumas delas ainda podem ser encontradas na farmacopéia moderna enquanto outras já foram eliminadas. Apesar da introdução da psicologia aplicada na medicina moderna, supõe-se a existência de uma ação química das drogas sobre o funcionamento do organismo. Presume-se

que, mesmo aquelas que afetam o psiquismo, agem, de algum modo, através de ações químicas sobre as células do cérebro. (Crow: 1982, p. 20)

Assim, a indicação medicinal do hortelã, tal como outras que fazem parte do “receituário” das benzedadeiras, sem sombra de dúvida, preservam a memória do conhecimento transmitido pelos ancestrais, tal como mantém operante a relação com a natureza, no sentido medicinal, não obstante as propriedades medicinais do hortelã serem princípios ativos de muitos vermífugos comercializados.

A dinâmica dessa relação manifesta relações sociais de indivíduos que comunicam suas crenças, ampliando a experiência e aplicação dos conhecimentos populares que estas possuem.

Aliás, a experiência do sagrado para a comunidade da favela se organiza, tantas vezes em torno de uma dimensão comunitária, como experiência de pertença a uma condição de mesma necessidade de proteção. Eles têm crenças em comum e as instrumentalizam enquanto vivência dos mesmos rituais, ou seja, grande número deles realizam os mesmos rituais, tem muitos símbolos religiosos iguais. Fato este que lhes permite viver uma relação com o Transcendente que facilmente se estende ao grupo, porque codividem quase que as mesmas condições existenciais.

Esta apreciação permite-nos entender e categorizar a experiência do sagrado, do ponto de vista da ciência, como fato que se manifesta na vida cotidiana, também por meio de categorias filosóficas de pensamento, onde nossas estruturas de mentais, como ação da inteligência, visando organizar nossa compreensão dos fatos, para realizarmos nossa comunicação dos mesmos, categoriza uma apreensão do sagrado como uno e múltiplo.

Uno em sua essência (manifestado através da religiosidade pessoal) e múltiplo pelas formas (através das diversas expressões institucionais). Todavia um incide sobre o outro, considerando a experiência íntima do apelo e interiorização, como dado imediato da consciência que ninguém pode penetrar, e a experiência coletiva que se desenvolve dentro das experiências de grupos.

O decurso da vida cotidiana, denominada por Bergson como a *durée*²¹, está impregnada da presença do sagrado, como busca humana de preservação, repleto de criatividade como um componente do simbolismo religioso nas residências, conforme podemos ver, por exemplo, nas fotografias que se seguem, de uma festa de aniversário de uma criança, que tem ao fundo um quadro de estilo devocional muito popularizado dos sagrados Corações de Jesus e de Maria²².



Fotografia 45: Festa de aniversário, na qual se pode observar o quadro dos Sagrados Corações de Jesus e de Maria, ocupando um lugar de destaque, na sala. Foto: moradora, manual, 2002.

²¹ Através deste conceito da *durée*, o filósofo refere-se à totalidade da existência humana. Trata-se da existência humana, em que o agir é um ato interminável. Por meio deste conceito, pretendemos contemplar o agir religioso como um foco interminável de criatividade, sempre em função das constantes realidades existenciais, que se diferenciam, exigindo sempre novas interpretações e significações.

Assim, em Bergson, vemos o tempo como o momento da ação e, portanto, o imperativo de um agir no tempo. Ora, agir no tempo compreende agir com liberdade, com criatividade, deixando que o eu profundo atue no eu superficial, de modo que haja um movimento de interferência da vida. Trata-se da intuição no seu sentido mais amplo, de dar um lugar e um tempo para que o antropós em contato com as realidades objetivas da existência efetive sua ação criativa no campo religioso. Estamos diante do conceito filosófico bergsoniano do *élan vital* que assemelhamos à nossa compreensão antropológica do *homo religioso*.

²² Nas fotografias que seguem temos um barraco, que não é o único, porém um dos poucos, de construção em alvenaria. Esses que são de alvenaria, quase sempre estão associados a pessoas que exercem uma liderança local ou que tem uma condição financeira melhorada em comparação com os demais. Em certo sentido isso manifesta uma posição de elitização nesta favela.

No trabalho de coleta de imagens entre os moradores, pude constatar que aqueles que tinham fotografias a nos emprestar para escanear, eram os moradores de determinados barracos. Instigado com esta percepção tentei sondar o porquê, perguntando a um e outro se não tinham fotografias de dentro de casa. A maioria nos respondia que não, argumentando que sua casa era feia para tirar fotografias, inclusive, quando nos traziam alguma fotografia, eram sempre de outro lugar, como praça, escola, Igreja, zoológico, etc. Já os que nos emprestaram fotografias, majoritariamente eram moradores dos poucos barracos de alvenaria. Isto nos permite inferir que certos moradores apresentam certa vergonha da projeção de suas residências que refletiriam sua condição de vida. Entretanto eles não manifestam vergonha de sua imagem enquanto pessoa, uma vez que possuem muitas fotos em lugares bonitos, como se esses funcionassem como uma moldura.

A festa de aniversário que esta fotografia nos mostra segue em linhas gerais os padrões comuns observados nas festas de aniversários realizadas em muitas outras residências, dentro ou fora da favela, ou seja, com: bexigas/bolas penduradas, chapeuzinho na cabeça das crianças menores, toalhas de mesa coloridas, bolo com velas, azuis para meninos e rosa para meninas, número dos anos de vida que se completam, refrigerantes sobre a mesa, balas embrulhadas em papéis coloridos, docinhos, cachorro quente, etc.

Todo esse cenário reflete expressão padronizada de festa de aniversário (vivenciado por muitas gerações), e realizam uma sensação de satisfação nos pais, pelo mesmo tipo de festa, tal como todo mundo faz, podem manifestar uma experiência casual de igualdade social. Assim, olhando a expressão de extrema satisfação da mãe do aniversariante, que ao fundo leva suas mãos à boca, perguntei-lhe mostrando-lhe esta foto, olhando juntamente aquela cena. Ela, emocionada disse--nos: “Esta foto é muito bonita!... Eu fiz uma festa de aniversário para o meu filho como todo mundo faz. Ele vai se lembrar para sempre. Amanhã ele vai falar para todo mundo na escola... Como eu fiquei feliz neste dia!”

Ainda em relação às festas de aniversário, elas são uma manifestação de muita satisfação para as famílias da favela. A emoção de comemorar mais um ano, algo que em todos os seres humanos está naturalmente presente, para aqueles moradores, tem um significado especial de superação das dificuldades. Por isso, sua satisfação, nessas ocasiões avança sobre suas próprias tristezas cotidianas, como é o caso da família que na fotografia seguinte comemora alegremente (principalmente a mãe) o aniversário de um filho. Família que tem um filho hidrocefálico e que graças ao empenho da mãe está melhorando a cada dia, aliás, ele é o aniversariante.



*Fotografia 46: Festa de aniversário, ressaltando a expressão de felicidade da mãe.
Foto: Moradora, manual, s.d.*

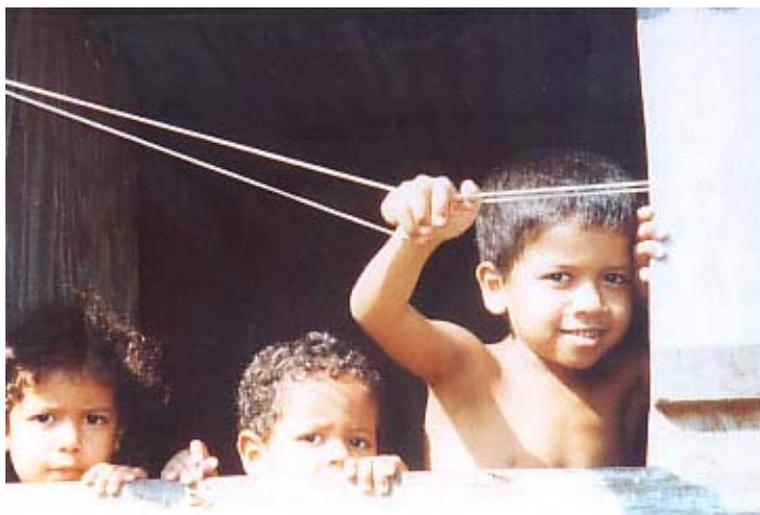
As festas de aniversário contribuem também para o desenvolvimento de uma importante função no fortalecimento das relações sociais, seja pela reunião em si, como pela própria partilha de objetos e enfeites. Nas fotografias que se seguem vemos duas festas de aniversário de famílias diferentes e o mesmo pano de fundo sendo usado na decoração do ambiente, provavelmente para separar o ambiente da festa do restante da casa.

Ao percebermos que o pano de fundo era o mesmo, perguntamos à dona da fotografia se o era de fato, e ela me respondeu afirmativamente, revelando que na segunda fotografia já estava mais velho e manchado, informando que se tratava de um lençol, que uma amiga vizinha trouxe na última hora.



*Fotografias 47 e 48: Festas de aniversário com o mesmo pano de fundo.
Fotos: Moradores, manuais, s.d.*

As crianças, conforme vimos nas festas de aniversário, sorriem e brincam nos espaços do barraco e da favela em si, muito embora a grande maioria das crianças da favela viva solta no bairro. Para elas razões para sorrirem são muito simples, elas são muito “dadas” e abertas a novos contatos.



*Fotografia 49: Crianças na janela de um barraco, sua casa.
Foto: Abade Primaz Notcker, manual, 2002.*



*Fotografia 50: Crianças brincando em espaço entre barracos e ribanceira.
Foto: Abade Primaz, manual, 2002.*

Com base nos detalhes da vida cotidiana, mergulhamos na busca das referências religiosas, que através de manifestações visuais comunicam traços das relações simbólicas dos moradores, isto é, de uma capacidade de simbolização muito forte que vai de encontro às suas tradições religiosas e manifestam a estrutura básica de suas crenças. Em relação à capacidade de simbolização escreve a antropóloga:

“Essa capacidade parece inexistente entre os animais, pelo menos da forma como é conhecida ou no grau em que é possuída pelos humanos; essa capacidade é que nos permite formular concepções, representar, ou seja, falar de alguma coisa na ausência dela.” (Consorte: perspectiva antropológica da religiosidade do povo, p. 48)

As referências simbólicas ocupam uma dimensão fundamental na estruturação da religiosidade humana. Elas são capazes de estender pontes de ligação entre aquilo que a subjetividade idealiza e aquilo que a objetividade do existir requisita como resposta prática.

O sociólogo e teólogo espanhol, José Maria Mardones, escrevendo sobre as raízes simbólicas do Sagrado afirma:

“Este ser humano, possuído pelo desejo de atingir o alicerce sobre o qual se assentam a realidade e a vida toda unificada, é o desencadeador que abre a inteligência para o símbolo. O logos busca, em primeiro lugar, a ordem e o sentido da realidade. O símbolo é o meio que o homem dispõe para apagar a sede de suas perguntas fundamentais; o guia que o orienta para a unidade que rega e embebe a multiplicidade mundana. O símbolo abre a este ser humano um meio de reconciliação e força, de sentido e absoluto, que chamamos de ‘sagrado’, embora a oposição ressurgja em seguida, inextinguível, como o próprio fluir da vida.”
(Mardones: 2006, p.53)

Em termos práticos, o ser humano é quem traz o Sagrado para o seu cotidiano, fazendo isso através de aproximações simbólicas que lhe são pertinentes, suficientemente conhecidas ou em vias de conhecimento.

No decurso da história cotidiana na favela, podemos observar que os moradores se envolvem numa relação muito íntima e constante, trazendo para sua vida prática muitos símbolos religiosos, que reforçam suas crenças e lhes fortalecem sentidos existenciais.

Na fotografia a seguir podemos observar um detalhe no armário ao fundo, onde lemos a palavra Jesus, que manifesta a referência cristã, com a qual ampliaremos nosso repertório de referências simbólicas. Todavia, faz-se mister mencionar que muitas outras referências simbólicas de relação com o Sagrado estão presentes na favela, e que não pudemos fotografar por falta de ocasião, como por exemplo: ferradura, estrela de cinco pontas, etc., e tantas outras que fazem parte de relações muito íntimas e pessoais, que estão guardadas em lugares secretos às quais apenas os seus donos tem acesso.



*Fotografia 51: Festa de aniversário, com destaque para a palavra Jesus, adesivada no armário da cozinha.
Foto: Moradora, manual, s.d.*

Aquela inscrição de Jesus, uma das muitas manifestações simbólicas do Sagrado, tal como as imagens de santos, plantas, objetos, etc., foi colocada por alguém que pretendia atrair para si e para o lugar algum tipo de energia, força, proteção, etc., e é neste contexto que devemos entender esta força de entronização do Sagrado nas esferas práticas da vida.

Em busca de fotos que contenham imagens, quadros e objetos religiosos, solicitamos aos moradores da favela, agora no conjunto habitacional, fotografias do interior dos seus antigos barracos. Esbarramos numa grande dificuldade, como já sinalizado anteriormente, ou seja, os moradores tiravam poucas fotografias, e muitos deles me argumentaram que “lá era muito feio para tirar fotos.” Apenas algumas mulheres que exerciam liderança local é que tinham muitas fotografias, porém dificultaram bastante o acesso a tais fotos.

Ao receber a fotografia que segue (um das poucas moradias de alvenaria), tivemos uma reminiscência de um questionário-entrevista que

aplicamos anteriormente na favela, acerca do que era sagrado para eles. A cena permitiu-nos perceber o quanto a resposta: a família, era de fato muito sagrada para eles, pois a foto trazia um avô e uma neta num cenário selecionado para tal fotografia. Segundo a dona da fotografia: “Aquele era o lugar que meu pai mais gostava, junto da Nossa Senhora dele e de Santa Luzia.” Curioso, perguntei mais sobre o porquê de Santa Luzia, uma santa de devoção não tão popular na região, ela disse-me que ele rezava muito para ela, acrescentando: “ ele tirou a santa numa festa da quermesse lá no norte.” Não satisfeito perguntei o nome do padroeiro da paróquia lá no norte, ela me respondeu: “Santa Luzia.”



*Fotografia 52: O avô com sua neta sentados numa poltrona na sala do barraco.
Foto: moradora, manual, s.d.*

Esta fala permite-me ressaltar o quanto as devoções das pessoas também estão muito atreladas às devoções que suas comunidades de origem têm. A este propósito afirma Josildeth Gomes Consorte em seu artigo *Perspectiva antropológica da religiosidade do povo*, quando atribui ao movimento migratório, uma função (que nosso exemplo contempla), de trazer para a cidade, toda a vitalidade que o sagrado realizava no passado, na vida daquelas pessoas e agora

nos seus novos grupos. Isto confere no sagrado uma força de revitalização da memória e eliminação de barreiras geográficas. Escreve a antropóloga:

“Para alguns segmentos, todavia, a experiência religiosa, embora não mais vivida com a mesma intensidade, como fora no passado, ainda persiste de maneira relevante. Por exemplo, os grandes contingentes rurais, presentes em São Paulo e nas grandes cidades brasileiras por força do fenômeno migratório, viveram no passado muito mais intensamente esse sagrado, mas ainda o conservam.” (Consorte: Perspectivas antropológicas da religiosidade do povo, p. 53)

Com certeza a devoção de Santa Luzia, naquela paróquia era uma realidade da presença e atuação do Sagrado para a comunidade. E, os moradores, mesmo quando saíam da comunidade, como foi o caso daquele senhor, com sua preferência de lugar próximo à santa, fazia a sua reminiscência, de suas origens e identidade religiosa do lugar em que nasceu e cresceu, fazendo com isso que essa identidade perdurasse como memória de sua experiência do Sagrado.



Fotografia 53: Menina no interior de um barraco posa para foto ao lado de estante com objetos religiosos.

Foto: Morador, manual, s.d.

Como já mencionamos, a busca da ajuda religiosa é muito variada na favela, e às formas já descritas podemos mencionar ainda as cartomantes e um pajé, tal como mencionou certa vez uma senhora indígena casada com um senhor mulato que, certa vez, juntamente com uma amiga, foi ao pajé José Fernandes, da Aldeia perto do Pico do Jaraguá. Segundo ela ressalta: “Ele é um homem muito poderoso espiritualmente. Ele me rezou e me mandou beber um chá que me curou das dores nas costas.”²³

A este respeito escreve o indigenista Orlando Villas Boas sobre descrevendo aspectos da medicina indígena: “Poderíamos definir o primeiro como ‘de atendimento rápido’, para dor de cabeça, dor d’olhos, dor de ouvido, dor de barriga e outros que entram na alçada do ervatário da aldeia – o ‘caiá-aiát’.”²⁴ Assim, vemos no diagnóstico e prescrição para cura daquele chá, algo que se adicionava às propriedades medicinais que compõem a erva em si, mas também os efeitos que um líder espiritual, que associa seu conhecimento científico das ervas a uma tradição recebida dos antepassados e uma presença do espírito dos antepassados que coopera nas orientações.

Dentro e nas proximidades da favela podemos observar a presença de alguns templos religiosos. Alguns deles, que aí estabeleceram um lugar de culto, certamente, visando atrair os moradores da favela para pertencerem aos seus quadros de fiéis, tais como as igrejas neo-pentecostais, outras já trazem em seu *modus operandi* a concepção de abrir um novo espaço de atuação, independentemente de ação proselitista ou não (Igreja Católica, Assembléia de Deus, etc.). Quase sempre essas segundas desenvolvem atividades assistenciais. Há também outras instituições religiosas que se mantêm a certa distância como templo físico, mas atuam de forma bastante marcante com os moradores, indo procurá-los ou realizando inserções de cunho assistencialista na favela, como é o caso dos kardecistas, umbandistas, etc.

A expressão religiosa que agrega o maior número de adeptos é a Igreja Católica, com sua comunidade inserida cognominada Comunidade São

²³ De fato esse pajé é reconhecido na região como um bom curador de doenças, sendo que ele atende sobretudo nas duas aldeias abaixo do Pico do Jaraguá, recebendo também a visita de muitos outros indígenas de São Paulo. Esse pajé tem uma importância muito grande no processo de repovoamento indígena naquela região, tal como podemos ler na publicação sobre as aldeias guaranis, na descrição das aldeias do Pico do Jaraguá: “O fato de Jose Fernandes ser um importante líder espiritual contribuiu para que muitas famílias trouxessem doentes para serem tratados por ele, que depois ficaram morando no lugar.” Aldeias Guarani Mbya na cidade de São Paulo, p. 21.

Pedro Apóstolo. A sede física dessa comunidade, ou seja, sua capela, se localiza num lugar bastante visível para as pessoas de fora da favela, como por exemplo, que passam pela avenida, tal como se localiza numa faixa (tal como a Assembléia de Deus) importante na vida cotidiana da favela, isto é, o largo de entrada que concentra os barracos, aparentemente mais organizados.

A chegada da presença católica como demarcação de espaço sagrado neste lugar teve início em 1995 com algumas inserções religiosas no local, porém apenas sedimentou sede em 1997, ganhando intensidade de vida celebrativa com a compra de um barraco e organização de atividades pastorais e sociais, ou seja com a autocompreensão de comunidade religiosa, com nome, santo protetor, vida litúrgica, ações pastorais e sociais ativas.



*Fotografia 54: Comunidade São Pedro, localizada na entrada da Favela.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Este barraco funcionou como centro comunitário, onde senhoras se reuniam para rezar diversas orações e leituras bíblicas, para algumas celebrações de missa ou celebrações da palavra, além de diversas outras atividades, isto é, onde faziam sabão de soda cáustica, faziam um composto de pó nutricional para as crianças, organizavam movimentos reivindicatórios, etc.

²⁴ Orlando Villas Bôas. A arte dos pajés, 2000, p. 47.

Esta presença religiosa, como vemos, assume desde seu início um cunho sócio-religioso, que caracterizará aquela comunidade até o último do existir daquela favela. Como podemos ver, trata-se de um mesmo lugar para o culto, para as confraternizações, para os trabalhos manuais, para a organização da vida social e reivindicatória, etc., o que nos indica como sagrado e profano estão num mesmo lugar como realidades que se interagem na relação do sagrado com a vida cotidiana.



Fotografia 55: Celebração de missa no primeiro barraco.

Foto: Acervo Paróquia N. Sra. da Assunção, manual, 1997.



Fotografia 56: Confraternização em barraco comunitário.

Foto: Arquivo da Paróquia N. Sra. da Assunção, manual, 1997.

As próximas fotografias mostrarão um processo de construção das referências simbólico-religiosas que agregam aspectos bastante marcantes: a colocação do símbolo demarcador de área (a Cruz); a legitimação religiosa (a presença do sacerdote, que desde os retoques pessoais na construção da cruz

como dado referencial de ação sagrada em função do seu sacerdócio, até os rituais de instalação e erguimento da Cruz, que conta com orações, cânticos, etc.); a legitimação social que ocorre através da presença de outras pessoas, sobretudo da comunidade matriz, em que se dá a jurisdição canônica daquela área.

O erguimento da cruz, é um demarcador de sacralização do espaço religioso. No linguajar popular é o cruzeiro, que sinaliza a entrada da Igreja Católica, e que também é um lugar respeitado por outros cristãos (sobretudo quando não têm o Cristo crucificado, pois para os protestantes e pentecostais vira idolatria da imagem) e para os umbandistas.

Nos cruzeiros podemos encontrar desde santos quebrados, que as pessoas crêem não ser bom ter em casa, obrigações que são arriadas por umbandistas, velas que são acesas, principalmente para as almas, etc. No cruzeiro da favela da Casa de Nassau tudo isso se fazia realidade, ainda que em pequena quantidade.

Todo o processo histórico que esta cruz marcou como etapa de presença demarcada podemos estabelecer a seguinte cronologia, do começo dos trabalhos na favela em janeiro de 1995; passando pela compra de um primeiro barraco em outubro de 1997 que, segundo o pároco, custou um mil e seiscentos reais (este barraco funcionou como um primeiro lugar de encontros comunitários e algumas celebrações). A ereção da cruz em 1998, como um símbolo de ostentação de um sinal e lugar público de culto, conforme já mencionamos anteriormente não ser apenas dos católicos, ou até mesmo dos moradores da favela, pois muitas pessoas que passam nos ônibus traçam o sinal da cruz sobre seus corpos motivados pela visão daquela cruz; pela compra de um novo barraco e construção de um lugar²⁵ maior para o culto entre 1999 e 2000.

²⁵ Para a compra e construção deste novo lugar para o culto religioso, devemos sobressaltar um movimento sócio-religioso muito típico do catolicismo, que é a ajuda proveniente de outras comunidades. Neste caso temos a contribuição de uma comunidade italiana da cidade de Pordenone, onde uma paróquia cuidada por monges beneditinos valombrosanos, realizou uma coleta em favor da comunidade católica da favela da Casa de Nassau. Assim, um grupo de paroquianos de lá acompanhados pelo monge pároco, hospedados no Mosteiro de São João Gualberto, não só visitaram a área, como também celebraram a eucaristia em sinal de vínculo de comunhão cristã, tal qual posteriormente retornaram em outra visita.



Fotografia 57: Moradores fazendo o piso da nova Igreja.

Foto: Acervo Pastoral da Criança, manual, 2000.

A inauguração e bênção da capela da comunidade São Pedro Apóstolo foi realizada pelo bispo regional da Lapa D. Fernando Pentead, em 01.04.2000; pelo fim das atividades em dezembro de 2004, ocasião em que o pároco entregou uma carta-pedido ao governador Geraldo Alckmim de que mantivesse a cruz erguida naquele lugar, obtendo dele a aprovação a tal pedido; até um dia em que a cruz foi deposta pelos trabalhadores que faziam uma terraplanagem no lugar, restando apenas as palmeiras plantadas ao lado da cruz, sinal de intencionalidade em derrubá-la, uma vez que as palmeiras estavam tão próximas a ponto de impedir que a pá mecânica se aproximasse tão certamente.

A propósito daquela cruz ela era um símbolo religioso não apenas para os moradores da favela, mas também para as pessoas que passam nos ônibus, que ao passarem por ali, traçavam sobre si o sinal da cruz como haviam aprendido com seus pais e em suas comunidades. Este dado tem força de comunhão e identificação religiosa e reflete um reconhecimento sócio-religioso para aquela comunidade.

Entrementes, a cruz símbolo religioso que hoje não mais existe, acompanha a vida real e a dimensão religiosa dos moradores da favela que foram removidos para o conjunto habitacional, como cruz cotidiana simbolizada na condição de marginalização social que eles continuam a sofrer. A este propósito,

podemos indagar o porquê a cruz não foi também removida com os favelados? Para a qual lançamos as seguintes hipóteses como resposta:

a. Talvez porque o pároco e fundador desta comunidade desejasse privilegiar a memória histórica da presença da Comunidade São Pedro naquele lugar, e a cruz seria o sinal histórico da sacralização do lugar;

b. Porque os moradores não foram todos para um único conjunto habitacional (a maioria foi para o Cantagalo, mas outros foram para o Jaraguá, e outros ainda se dispersaram pela cidade de São Paulo ou retornaram aos seus lugares de origem, neste caso iria para onde foi a maioria?;

c. Porque a remoção não contemplava ceder espaço reservado para instituições religiosas. A este propósito os barracos usados pelas Igrejas na favela foram convertidos em apartamentos que foram ocupados por pessoas por essas indicadas, ou seja como moradia e não como lugares-templo.

O ritual de erguimento da cruz realizou uma troca simbólica na qual o sacerdote teve uma função específica, decorrente de seu ministério, mas também os moradores participaram nesse momento de sacralização do espaço. Dois papéis se tornam evidentes, um do sacerdote e outro dos moradores, de tal forma que um complementa o outro.



Fotografia 58: Padre dando toques finais na cruz.

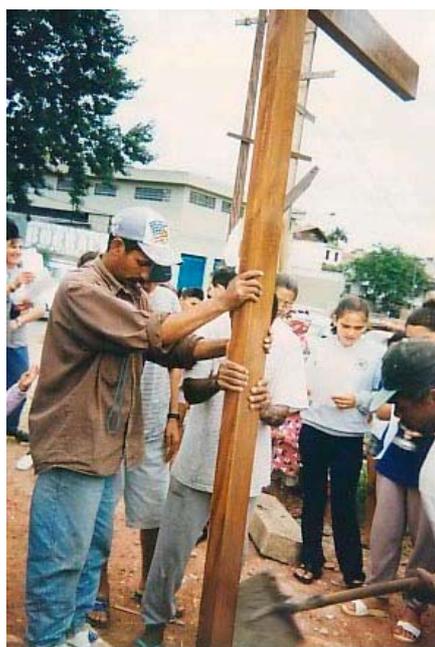
Foto: Acervo Grupo Vida, manual, 1998.

A experiência de participação naquele momento da comunidade foi tão forte que marcou a vida daquelas pessoas. Isso eu pude perceber através de relatos de alguns que participaram daquele momento e que referem que ainda guardam a folha dos cânticos, ou então de homens que orgulhosamente contam que ajudaram a cavar o buraco, fazer a massa ou erguer aquela cruz.



Fotografias 59, 60 e 61: Ereção e instalação da Cruz.

Foto: Acervo do Grupo Vida, manual, 1998.



A cruz foi colocada numa área ainda pouco habitada, ainda num período de expansão inicial da favela, por volta do ano de 1998, numa favela que não tem data exata de registro civil de nascimento, senão aproximativo pela memória popular (início da década de 90).

Depois da cruz ter sido erguida naquele lugar, logo a comunidade comprou outro barraco, por dois mil reais e o anexou a um pedaço de outro, que fora trocado com um morador, pelo primeiro onde era o Centro Pastoral, tendo em vista por essa junção obter um lugar maior que facilitasse o desenvolvimento de diversas atividades culturais, sociais e educativas.

Para a aquisição e compra de alguns materiais de construção a comunidade São Pedro foi ajudada por uma comunidade italiana da cidade de Pordenone, de o Santuário della Madona delle Grazie, que está sob a custódia dos monges beneditinos valombrosanos, os mesmos que cuidam dessa comunidade na favela. Para os trabalhos de construção e piso, a própria comunidade trabalhou em um regime de mutirão entre os moradores.

A vida litúrgica na Comunidade São Pedro tem regularidade funcional, lá são realizadas missas quinzenais em que mais moradores se fazem presentes. O fato de mais pessoas estarem presentes nas missas do que nas celebrações da palavra é com certeza reflexo de uma relação prático-religiosa orientada por um catolicismo tradicional, de pessoas que assimilaram uma relação muito hierarquizada do sagrado.

Nas missas ou celebrações da palavra, havia bastante participação, ainda que sempre os mesmos leitores fizessem as leituras fato que também acontece em outras comunidades, porém por questões muito mais de timidez do que de atributos intelectuais, muitas pessoas se envolviam na limpeza do recinto, que era feita durante a semana, outras traziam flores para o altar e os santos, outras ensaiavam os cantos, etc. Nesse sentido a estrutura funcional do catolicismo, seguia iguais padrões catequéticos e devocionais de novenas e sedimentação de manifestações de época das influências religiosas, tais como: espírito natalino, festejos dos santos juninos, festas do padroeiro, etc.

Quanto às celebrações da palavra também são bem aceitas, para diversas pessoas é como se fosse uma missa, e a essas atribuem um valor

sagrado muito forte, tal como disse certa vez uma senhora da comunidade “missa da dona Benedita é muito boa” .

Na verdade, a força desta fala está na aceitação das celebrações da Palavra, como fato socialmente legítimo, seja porque acontecem no templo, ou porque utilizam referências simbólicas comuns à identidade religiosa católica (cruz, Bíblia, velas, etc.). Todavia tais celebrações são admitidas como expressão sagrada, mas, no fundo, para os moradores católicos, a missa, como um lugar da atuação do Sagrado, é que exerce a função de trazer o Sagrado para o lugar.

As celebrações da palavra são realizadas, sobretudo por uma das representantes da paróquia, já mencionada, tal como por algumas outras, que juntamente coordenam os trabalhos pastorais aos sábados à noite. Esta representante, é uma mulher muito ligada as Cebis (Comunidades Eclesiais de Base) e freqüentadora dos cursos bíblicos do Cebi (Centro de estudos bíblicos).

Nas celebrações da palavra que ela realiza sempre envolve os moradores presentes, desenvolvendo com eles uma consciência social e um senso de partilha muito forte. Ela conta com certa emoção que em uma das celebrações da palavra, como faziam sempre, depois de motivar a partilha dos dons e dos bens em prol dos mais necessitados, como um dado de ligação com as doações de alimentos que elas iriam colocar nas cestas básicas que montariam, para sua forte emoção, levantou-se uma senhora de aspecto bastante pobre e colocou em cima do altar um saco com todas as latinhas que ela havia recolhido durante o dia e que depois de vendidas gerariam uma receita familiar indispensável. Aquele fato, revela esta líder comunitária: “Nos deixou muito emocionadas!”.

Fatos como este indicam que aquela mulher mergulhou fundo na mensagem que a prática religiosa daquelas celebrações se propunha como um ideal de vida e de partilha dos bens. As latinhas eram um dos seus maiores bens que ela trocou pela sua satisfação em ser solidária.

Entre a celebração da palavra e a missa há uma grande oscilação no número de pessoas presentes, pois há mais pessoas nas missas. Talvez em função do fato de que há entre os moradores aqueles que não admitem a atuação do leigo na função da presidência litúrgica, e como dizem “preferem a missa do padre.” As próprias agentes pastorais que realizam as celebrações, divulgam com

antecedência, reforçando o sábado que terá missa, porque como atestam elas: “vem mais gente, eles preferem.”

A este respeito, quando há missa, as intenções a serem celebradas adquirem uma conotação diferenciada, isto é, nas celebrações da palavra as intenções colocadas são poucas e quase sempre seguem um caminho conduzidas pelas líderes, trazendo a vida e as necessidades dos favelados para o momento celebrativo. Já nas missas, as pessoas trazem os nomes dos seus familiares doentes, desempregados, mas, sobretudo dos entes falecidos. Pelo que se pode observar a relação com o sagrado do padre na missa é mais metafísica, já o sagrado das mulheres na celebração é mais solto. Isso gera duas posições presentes na favela, de um catolicismo tradicional e outro popular. Entretanto, isto não tem causado ruptura nesta pertença religiosa .

A relação dos fiéis com a presença do sacerdote é bastante hierarquizada, naquilo que tange aos aspectos profundos da relação com o Sagrado, ou seja, se nas celebrações da palavra o fio condutor dos pedidos se organiza em torno das manifestações da vida social e dos direitos, nas celebrações das missas, os moradores trazem expectativas mais profundas de suas vidas, depositando suas esperanças na força, poder e intervenção do Sagrado em seu benefício. Inclusive, gostam que sejam lidas as suas intenções, principalmente os nomes dos falecidos²⁶, o que nos permite entender nesta manifestação um desejo implícito de tornar comuns as relações com a memória dos falecidos. Parece-me que a menção ao nome do falecido, para eles além de sociabilizar a memória do antepassado, funciona como uma garantia de eficácia, ou seja, para eles se não houve a menção pública do nome, a intenção ficou enfraquecida. Nesse sentido pode-se observar uma relação de objetividade em detrimento de uma relação de subjetividade, ou seja, o fato tem de ser sociabilizado e inclusive vai realizar um pequeno vínculo comunicativo após a celebração, quando alguns relembraão do falecido e comentarão entre si sua história. Trata-se de um campo emocional que a oralidade é capaz de alimentar

²⁶ Esta característica é comumente observada em praticamente todas as comunidades católicas, ainda que os padres tentem mudar este tipo de procedimento, apelando para uma relação mais subjetiva, reforçando a idéia de que Deus sabe da intenção, porém as pessoas querem que os humanos ouçam. Esta postura do clero promove um enfraquecimento da dimensão social que a menção do nome, capaz de revitalizar a memória do antepassado, pode suscitar entre os presentes. Para isto podemos observar o comportamento dos familiares e amigos que depois das intenções (sobretudo de sétimo dia, de mês, ou de ano), fazem

como fonte de sociabilização das histórias pessoais em vista da manutenção da memória.

Fruto de uma concepção muito hierarquizada, eclesiasticamente falando, o fato é que na verdade as Igrejas se enchem mais em ocasiões em que se aumenta a comunicação interna, isto é, quando se pretende dar avisos ou organizar eventos, utiliza-se da presença do padre para que os comunicados “tenham mais alcance”. Neste sentido, certa vez uma mulher desabafou dizendo: “Tudo o que a gente falou na semana retrasada foi em vão, só hoje que o padre falou é que eles ouviram tudo.”

Não que exista um conflito hierárquico, apenas estamos diante de um desabafo que reflete uma realidade institucional de âmbito mais extenso. É fato que a disciplina hierárquica moldou a consciência religiosa, de modo a aglutinar a maior eficácia da atuação do Sagrado em torno da atuação do ministro ordenado que, para eles, possui uma força superior, a ponto de considerá-los meio que sagrados.

A este propósito, há também uma cobrança do padre por ter esta condição de consideração especial, ele não pode se igualar muito quanto a hábitos e costumes, vida social, vestimentas, e até mesmo enquanto comunicação oral. Foi o que dentre tantas observações críticas, certa vez, conversando com uma mulher, de uns 37 anos, contou-me que havia sido madrinha de batismo do filho de uma amiga e, “na missa do batismo, o padre falou gíria. Isso não pode né padre. É coisa de malandro.” Ela se ateuve à fala do padre, percebendo-lhe o uso das gírias. Para ela, o padre, com aquela fala, fazia-se muito igual a ela e aos seus. Trata-se de um perfil comportamental que ela não esperava do padre, isto é, o uso da fala da gíria, que era atribuída a pessoas de não boa índole.

Tais celebrações, inicialmente, eram aos domingos às 10h30, sendo posteriormente mudadas para sábado às 19h em função da diminuição do número de padres que de 04 passaram para 02, daí terem que organizar o atendimento a todas as comunidades da Paróquia de Nossa Senhora da Assunção, da qual esta comunidade faz parte. Tal mudança foi preferida para a

questão de se aglutinar na Igreja ou em suas dependências (ainda que seja na porta ou no portão) para viverem fatos como: do que morreu, feitos passados, acontecimentos vividos juntos, etc.

maior participação da comunidade, que se adaptou melhor a esse novo dia e horário.

Ao abordarmos seu comportamento prático religioso, podemos manifestar que durante as missas, o comportamento das crianças pequenas²⁷, de um ano e meio a doze anos, durante o ritual litúrgico é bastante espontâneo, de modo que dão continuidade às suas brincadeiras vivenciando seu jeito próprio de ser criança.

Quando as crianças fazem muito barulho ou exercem movimentos perigosos, são logo reprimidas, ou ainda direcionadas para lugares fora do templo, com as desculpas de lá ficarem mais à vontade para brincar, ou seja, as crianças não têm um lugar necessário no culto, ao menos enquanto conservam seus impulsos e instintos de infância.

Certa vez, observamos que um grupo de três crianças brincavam de roda na porta da comunidade, cantando em voz alta. Seus pais estavam participando da missa, sem tomarem nenhuma atitude. Uma senhora da Igreja Matriz, e não seus pais, pediu-lhes que brincassem um pouco mais adiante. Percebi que os pais foram indiferentes a esta atitude, tal como estavam sendo em relação ao comportamento das crianças.

A razão desta posição dos pais e da senhora da Igreja Matriz diz respeito a um modelo de relação com o ritual. No caso dos primeiros não obedece a rígidos padrões comportamentais, sendo que para eles a relação em si acontece dentro da condição habitual o mais próxima do que vivem. Sendo assim, a igreja na favela passa a assumir o papel de um espaço livre, tal como as crianças vivenciam em seus barracos

Em outras ocasiões pudemos também presenciar que enquanto uma mãe fazia uma das leituras da missa, seu filho brincava rodeando-a. Tal atitude era natural aos presentes, inclusive lhes arrancava (tal como a mim) discretos sorrisos de aprovação. Esta observação reafirma que a espontaneidade das crianças é perfeitamente natural ao relacionamento dos pais com a prática

²⁷ No sentido de fazermos uma leitura comparada, observando o comportamento das crianças na missa frente às reações dos adultos, na da Igreja Católica, observa-se uma razoável liberdade para elas, o que não acontece na Assembléia de Deus, na Deus é Amor e no Kardecismo. Entretanto, no terreiro de Umbanda, vizinho à favela, é que observamos um comportamento durante o ritual mais solto das crianças, inclusive, nas sessões visitadas nesse terreiro, as crianças transitavam por entre os ogãs e médiuns incorporados, sem serem reprimidas, inclusive elas eram deixadas soltas, a começar pelas crianças que eram filhas dos

religiosa, ao mesmo tempo em que a vivência dos rituais da missa ainda não ocupava na mente da criança uma dimensão disciplinadora capaz de lhe alterar o estado de idade infantil para um comportamento adulto.

Em outras palavras, chavões clássicos como: “agora você não é mais criança”, “você tem que mudar já é uma(um) mocinha(o)”, etc., são muito usados, demarcando sinais condicionantes para a passagem da mera presença no lugar para a ocupação de um lugar na celebração.

Podemos constatar, então, que os rituais litúrgicos não são dentro da estrutura cúltica católica, um lugar para crianças, eles o são por excelência para adultos, cabendo, todavia, às crianças desempenharem funções suplementares, com coisas peculiares e circunstanciais, ligadas aos seus traços característicos e atributos etários, objetivando acentuar características específicas, que na leitura total do ritual desempenham importante função complementar, tais como inocência, pureza, simplicidade, espontaneidade, etc., que na infância são muito latentes, embora possam estar presentes também nos adultos, e que dão ao rito uma característica particular de enriquecimento, tais como: coroar Nossa Senhora, passar a sacolinha da coleta, distribuir comunicados, etc.



Fotografia 62: Crianças tocando instrumentos e cantando durante a missa.

Foto: Pastoral da criança, manual, 2000.

membros da casa, que rápida e voluntariamente, faziam as outras crianças presentes perderem o medo do

Como já mencionamos, essa comunidade foi iniciada pelo Pároco D. Pedro Savelli OSB, entretanto foi abençoada pelo Bispo da Região Episcopal Lapa D. Fernando Penteado, fato este que encheu de orgulho aqueles moradores, que até então nunca tinham estado tão próximos de um bispo. Relata uma freqüentadora da comunidade, ao recordar-se do dia em que o bispo foi na favela, o que para os moradores foi um acontecimento marcante: “O Senhor bispo teve aqui e abençoou essa comunidade, por isso essa comunidade foi pra frente”.



Fotografia 63: Bispo da região Lapa, ao centro, presidindo a missa e abençoando a Comunidade São Pedro Apóstolo.

Foto: Acervo da Paróquia N. Sra. da Assunção, manual, 2000.

A respeito dessa iniciativa pastoral do pároco, os moradores reconhecem a importância da fundação da comunidade, conferindo a esse pároco uma apreciação especial. Na fala de uma das moradoras, numa entrevista aberta, podemos auferir a elevada estima de que goza este padre. Assim, transcrevemos uma parte dessa entrevista: Dê exemplo(s) de pessoa(s) boa(s) e lugar(es) bom(ns)? Por quê? “Padre Pedro e a comunidade São Pedro Apóstolo, porque o padre fundou a comunidade e a comunidade aprende muitas coisas como bordado, costura, etc.”

A abertura dessa comunidade trouxe muita alegria aos moradores, auxiliando no processo de elevação da auto-estima daqueles que, em função de serem “favelados”, pobres, a maior parte migrantes nordestinos e mineiros,

ritual e se juntarem.

mulatos ou negros, são colocados à margem da vida social, inclusive sendo estigmatizados como pessoas violentas, ladrões e ruins. De acordo com os moradores, a comunidade católica foi a primeira a estabelecer presença institucional na favela, através dessa iniciativa de “fundar” uma comunidade, que logo iniciou uma função de construção de referências sociais e a possibilitar que os moradores pudessem evidenciar suas experiências religiosas no próprio local onde vivem, e ao mesmo tempo mantendo vínculos de participação em atividades, procissões e movimentos em comunhão eclesial.



*Fotografia 64: Procissão de Nossa Senhora Aparecida.
Foto: Acervo paroquial, manual, 1998.*

A este respeito, o pároco conta que alguns moradores da favela freqüentavam a igreja paroquial Nossa Senhora da Assunção, situada fora da favela, e que os favelados causavam certa estranheza a algumas pessoas que tinham preconceito contra eles. A propósito mostraremos a seguir fotografias das três edificações da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Assunção²⁸.

²⁸ A Igreja Nossa Senhora da Assunção está há oito anos num processo de construção de sua versão definitiva, ampliada em razão do aumento da população na região, sendo que estas três versões apresentadas ilustram os seguintes períodos históricos: a primeira, uma Igreja iniciada com a chegada dos monges beneditinos valombrosanos no Brasil para uma população reduzida que não atingia a 60 anos atrás mais do que 500 moradores; uma segunda, que exerceu uma função de transição, uma vez que a primeira fora demolida e a comunidade continuava de pé freqüentando as missas; e uma terceira, ainda não acabada, após 08 anos de construção, e com prognóstico de término em 2009.

É interessante ressaltar que no processo de construção de uma Igreja, de modo muito operante, toda a comunidade fortalece vínculos de amizade, reforçando seus inter-relacionamentos em razão do mesmo objetivo: construir a sua Igreja. Assim, também os moradores da favela se envolveram da maneira que puderam nesse mesmo processo.



Fotografia 65: Primeira Igreja.

Foto: Acervo paroquial, manual, 1994.



Fotografia 66: Segunda Igreja, adaptada num salão.

Foto: Acervo paroquial, manual, 2002.



Fotografia 67: Terceira Igreja, em construção.

Foto: Acervo paroquial, manual, 2005.

Alguns paroquianos, ocasionalmente mencionavam ao pároco sobre o perigo da presença dos favelados, que já estavam sendo acusados pelos moradores da vizinhança de serem ladrões de pequenos objetos (bujão de gás, roupas, utensílios em geral, etc.). O pároco começou a ser acusado, ainda que veladamente de ser conivente com aquela situação, uma vez que, segundo tais pessoas, apoiava os favelados, dando-lhes cestas básicas e fazendo catequese para eles. Nas palavras do próprio pároco vemos o peso da questão: “Estavam me acusando de apoiar o pessoal da favela, porque dava cestas básicas (me diziam tem malandro lá dentro) e então pensei que seria bom ter uma presença lá, porque nós somos favela!” Naquele momento, o sentimento de identificação do padre com a comunidade da favela foi tão profundo, que ele chegou a se considerar e considerar toda a sua comunidade: somos “favela” e sua estratégia, a partir desta identificação foi a de estimular contato entre esses grupos que estavam sob a sua orientação espiritual. E de modo muito sutil e gradativo isto foi acontecendo, tal como manifesta o pároco, que para reforçar sua colocação relata que: “Na vigília pascal fizemos o batismo de algumas pessoas da favela” ou “Na catequese de adultos tínhamos diversas pessoas da favela, que depois foram ajudando na comunidade lá.”

Ao partir desta leitura metafórica de que “nos somos favela”, o pároco constata uma realidade social de marginalização, o que para ele como reflexo de sua função de liderança religiosa manifestaria aspectos muito negativos. Assim, ele responde com uma ação religiosa, isto é, organiza ações pastorais que no fundo possibilitarão alguma reaproximação, sem contudo eliminar toda a visão preconceituosa para com os favelados.

Essa estratégia, aliada ao envolvimento dos agentes de pastoral que executavam o trabalho de base na favela, isto é, na linha do contato direto, com as visitas aos barracos, a organização do dia a dia, etc., foi ganhando volume e organização, em tal nível que as próprias mulheres da favela começaram a ajudar na montagem das cestas básicas que seriam entregues na favela ou fora dela.

O trabalho da montagem da cesta (rever fotografia 35), considerando que a coleta dos alimentos, em sua maior quantidade, partia de uma coleta em campanhas, de doações dos fiéis na apresentação das oferendas

nas missas dominicais na matriz, ou então de pacotes fechados doados circunstancialmente por algumas pessoas ou instituições, acontecia toda terceira terça-feira do mês (ou noutro dia combinado), por algumas mulheres da favela e da comunidade da matriz, sobretudo do Grupo Vida e da Pastoral da Criança, que compareciam às dependências da Igreja Matriz para ajudarem na composição das mais de 80 cestas básicas, que na ocasião acertada eram distribuídas para muitos deles ali presentes, tal como para outros moradores da mesma favela ou de outra favela também na área da jurisdição da paróquia e, que, diga-se de passagem, não possuía pastoral atuante, tampouco presença institucional religiosa estabelecida *in lócus*. Apenas esta benesse oriunda de ação religiosa era concedida “à distância”.

A distribuição das cestas básicas para os favelados causou muito constrangimento no início, tal como ressalta o pároco ao lembrar que muita gente dizia: “tem muita gente malandra lá dentro que não quer trabalhar.”; mas depois, pelo que nossa pesquisa de campo pode perceber, passou a ser assumido como responsabilidade social e envolvimento cristão para a comunidade da matriz.

Esta ajuda também resultou num sistema de controle do limite da quantidade de cestas a serem distribuídas de acordo com um cadastro elaborado a partir de critérios seletivos. Como se tratava de um número específico de cestas fornecidas, em torno a 100, um falava para o outro, de modo que havia a procura de outras pessoas por cestas, neste caso se alcançava menos êxito, raros eram os casos atendidos neste contexto, pois os padres sempre remetiam o pedinte às esferas organizacionais do atendimento pastoral local.

Temos aqui a exposição de uma fragilidade e um desafio para esse sistema organizacional diante da realidade local, que a cada dia incluía novos necessitados, seja por questões casuais como desemprego, etc. ou por se tratarem de novos moradores que sempre chegavam, ou seja, outros parentes migrantes que vinham tentar a vida em São Paulo e tinham de morar com seus familiares, ou, então, famílias que se mudavam para a favela.

A angústia de como atender a uma crescente demanda de cestas básicas, por outro lado, fazia com que a comunidade católica (na sede da paróquia, sobretudo) se empenhasse com gincanas entre os jovens, colégios, inscrições em fóruns judiciais para receber a doação de cestas básicas de

peças que cumprem pena judicial, entregando um número de cestas em substituição das suas penas, etc., assim como não apresentasse resistência à ação direta de outras religiões, associações ou partidos políticos em épocas específicas (eleições, por exemplo).

A questão das necessidades básicas de alimento, de saúde ou de atendimento em situações de calamidade ou circunstâncias mais urgentes, tem efetivado relações inter-religiosas mais operantes, naquilo que podemos teologicamente classificar como ações ecumênicas, uma vez que há relações de contatos entre os agentes pastorais das religiões que atendem na favela, de modo a evitar que algumas famílias recebam mais cestas em detrimento de outras que nada recebem, ou então para o atendimento numa situação específica dos desabamentos, etc.

Os contatos sociais que as religiões estabelecem com a comunidade local cooperam sobremaneira para a compreensão do Sagrado que aquelas religiões representam. Os católicos acentuam uma dimensão de relação mística de um Cristo que alimentava os pobres, os kardecistas defendem uma dimensão e perspectiva de ação depurativa da alma em vista da desencarnação e os pentecostais como reflexos de uma condição de bênção recebida e por terem algo mais, expressam nessa distribuição um sinal dessa bênção; no fundo todas estas motivações acabam se intercomunicando, pelo fato de concorrerem para o bem da pessoa humana, realizando-o em nome de suas crenças, isto é, sociabilizam suas crenças através das ações sociais que estas lhes incitam como virtude.

Ainda dentro desta dinâmica de atuação em nome da religião, podemos ilustrar também o trabalho de um grupo de mulheres da comunidade paroquial (tanto da matriz, como da comunidade Nossa Senhora Aparecida do Portal dos Bandeirantes) que organiza as festas dos aniversariantes do mês nas creches (Valombrosana e D. Rodolfo), onde a maioria das crianças atendidas por estas instituições católicas são da favela da Casa de Nassau.



*Fotografia 68: Festa dos aniversariantes do mês na Creche D. Rodolfo.
Foto: Acervo da Creche D. Rodolfo, manual, 2003.*

Por essa ocasião, voluntária e involuntariamente, essas mulheres trazem brigadeiros, refrigerantes, balas, doces, bexigas e saquinhos de presente surpresa, para juntamente com as funcionárias da creche realizarem tal festejo.

Alguns dos moradores da favela, esporadicamente, vão à missa na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Assunção, fato que sugere uma impressão de convivência e aceitação destes na comunidade matriz. Admitidos enquanto pessoas físicas, mas não como iguais, e mais, não confiáveis e fora do seu lugar.

Em momentos específicos, como nas quermesses, os moradores da favela comparecem na matriz em considerável número, principalmente atraídos pelas atrações musicais e pela feirinha onde os paroquianos, em prol da construção da nova Igreja, vendem as doações (mantimentos, produtos de limpeza e higiene, utensílios domésticos, etc.)²⁹.

Nas quermesses, as crianças comparecem em grande número, aproveitando destas ocasiões para pedirem aos freqüentadores que lhes paguem lanches ou brincadeiras. Em função deste comportamento, que inicialmente arrancava atitudes de compaixão, quando os presentes pagavam, sobretudo os

²⁹ Nesta feirinha, são vendidos a um preço bem inferior ao de mercado, os produtos doados pela central de abastecimento Pão de Açúcar, que doa produtos próprios ao uso, porém com algum índice de rejeição aos padrões de exposição nas gôndolas dos supermercados da rede. Interessante que nesta feirinha, como chamam os paroquianos, mas que é bem volumosa em termos de variedade, participam como compradores todos os paroquianos, inclusive os favelados.

lanches, após algumas festas, as crianças e às vezes alguns adolescentes e adultos passaram a ser considerados como “indesejáveis”.



*Fotografia 69: Quermesse na Paróquia Nossa Senhora da Assunção.
Foto: Acervo da Paróquia, manual, 2003.*

Em razão do aumento das reclamações de que as pessoas nas quermesses estavam sendo incomodadas e constrangidas por aquela situação, a equipe de Comissão de Festas da paróquia começou a diminuir o número das mesmas.

Um dos organizadores destas quermesses desabafa sobre essa situação: “Eles atrapalham a festa, tiram o lucro, pois as pessoas estão reclamando, não querem mais vir aqui... o padre tem que dar um jeito nisso.” Este fato foi tão demarcante que as quermesses, que em certos períodos eram freqüentes, passaram a restringir-se às festas juninas e da padroeira, sob a alegação de que passaram a não ser justificáveis, devido ao trabalho que davam para ser organizadas.

A questão central não era o trabalho que, na dimensão da vida da comunidade, servia como vetor de organização do universo social, tão necessário para fortalecer o ideal da construção da nova Igreja, a questão central era a diminuição da lucratividade, por causa da presença dos favelados, que não só não compravam como também afastavam compradores.

Assim, do mesmo lugar o sub-solo da Igreja, onde as quermesses eram realizadas e onde os favelados eram indesejados, a comunidade paroquial os convidava para festas que lhes organizavam, tais como: dia das crianças e festa de Natal, aliás este lugar já lhes era muito peculiar pois todos os meses lá montavam cestas básicas, como já demonstrado.

Na fotografia que segue temos uma destas. Uma festa de natal onde o espírito natalino impulsiona um dos membros da comunidade da paróquia a vestir-se de papai Noel e distribuir presentes para aqueles que estiverem lá festa. Aliás, esta festa, além da entrega dos presentes, também contempla uma confraternização em meio a brincadeiras e comes e bebes.



*Fotografia 70: Papai Noel entregando presentes de Natal.
Foto: Acervo particular, manual, s.d.*

O período natalino na favela reveste-se de forte cunho sócio-religioso. É um momento muito marcante, sobretudo para as crianças que participam de várias festas natalinas, promovidas por diversas instituições religiosas ou não, que nesta ocasião não deixam de aparecer na favela, ou levar alguns favelados para suas dependências e com eles, lá festejar.

Naquilo que diz respeito ao ambiente interno na favela, e a incidência que esta festa religiosa realiza nas relações sociais, podemos dizer que em nada os favelados diferem quanto a esta intensidade celebrativa, fato que nos

permite fazer uma leitura igualitária em relação ao simbolismo religioso que envolve este período do ano.



*Fotografia 71: Mulher fala ao telefone próxima a sua árvore de natal.
Foto: Moradora, manual, s.d.*

Assim a comunidade envolvida num espírito natalino, demonstra visivelmente estes aspectos, considerando que muitos dos barracos têm uma árvore de natal montada na sala, e em muitas portas pode-se observar a presença de adesivos que demonstram que naquela residência foi feita a novena de Natal. Os moradores nessa época enfeitam suas portas e casas com piscapiscas e estrelas, dão presentes à família e para os mais chegados, trocam presentes em amigos secretos, fazem festas comuns, etc. Estas características demonstram sua integração com o perfil que a sociedade assume nestes dias, aliás, para eles não terem essas manifestações seria uma afirmação de marginalização.

Até este momento do texto concentramos nossas referências na presença da Igreja Católica, por ser a que têm maior atuação e estruturação de vida sócio-religiosa na favela.

A Assembléia de Deus, que fica na mesma região da Comunidade São Pedro, separadas por uns seis barracos, realiza seus cultos às quartas-feiras, sextas-feiras e domingos sempre das 19h30 às 21h. Esses cultos contam com um número expressivo de fiéis, aproximadamente 30 pessoas.



Fotografia 72: Assembléia de Deus, localizada na entrada da favela.
Foto: Robson, manual, 2004.

Um dos trabalhos que a Assembléia de Deus desenvolve com os fiéis é a organização de um coral que entre os moradores da favela (todo ele composto de mulheres) representa algo de grande importância, conferindo inclusive *status* aos participantes. Prova disso é que certa vez quando acompanhava um jovem italiano (padrinho a distância de um menino e uma menina da favela) em visita à família do menino, sua mãe chegou um pouco atrasada em casa e nos disse cheia de alegria: “eu estava no coral da Igreja, treinando para o culto do Senhor, me desculpem pelo atraso.”

Era evidente que aquela senhora sentia essa alegria por estar desempenhando uma atividade ligada à sua religião, e isso por si só já lhe gerava uma grande alegria, porém ela acentuava tal participação no coral como se essa a elevasse a um grau de elitização na favela, por isso ela destacou: “Pouca gente aqui foi selecionada para o coral. Eu fui.”

Enquanto esperávamos a chegada da mãe do menino adotado a distância pelo italiano, descobri que aquela mulher, freqüentadora do coral, foi batizada na Assembléia de Deus, depois passou para a Igreja Católica na Favela, onde exerceu um grau de liderança e naquele momento havia retornado à Assembléia. Não obstante ser da Assembléia, ela mantinha um profundo contato com a Igreja Católica, inclusive ajudando em diversas ações sociais da Igreja Católica e recebendo desta uma cesta básica. Pelo modo como o marido e um

dos seus três filhos se expressaram, entendiam que a mãe estava desempenhando um importante serviço a Deus.

Há algum tempo, perguntei a essa mesma senhora por que a Igreja Assembléia de Deus demorou tanto tempo para ter uma placa com seu nome, uma vez que apenas depois de muito tempo do culto já sendo realizado é que apareceu uma placa indicativa. Ao que ela justificou, traçando logo um tom comparativo: “Porque eles não pediram na subprefeitura para pôr a placa. A Igreja Católica pediu, por isso tem placa”.

Como se observa, há uma relação de sub-oficialidade para instituições na favela, o que não se observa para os moradores. Em certo sentido podemos inferir que isso ganha maior relevância, pelo fato da placa, como anúncio público, identificação a presença local e a identificação institucional enquanto organismo de projeção social.

Por meio desta sub-oficialidade a Assembléia de Deus, juntamente com a Igreja Católica, por ocasião da remoção da favela obtiveram o direito a um apartamento no conjunto habitacional do Cantagalo³⁰.

Para retornar ao coral, se percebe que ele recebe uma especial admiração dos adeptos, e se liga diretamente ao culto. Cantar no coral da igreja, além de representar status, significa estar mais um dia na igreja, o que no universo simbólico religioso do mundo protestante significa um momento de bênção.

A participação neste coral, desenvolve ainda outras dinâmicas na vida social, de fortalecimento nas relações internas, ao menos entre os freqüentadores desta igreja, esses cantores, que com essa atuação na liturgia do culto acreditavam estarem cantando para Deus, diretamente, e por isso seriam abençoados com suas famílias. Deste modo, estar nesse coral para elas é mais que gratificante, é trabalhar para Jesus e, para elas: “Quem trabalha para Jesus é abençoado com toda a sua família”.

³⁰ É oportuno antecipar que esses dois apartamentos foram passados pelas referidas Igrejas a famílias a elas vinculadas.

Os ensaios do coral eram precedidos por uma faxina e uma arrumação da igreja. Acontecia também naqueles momentos uma pequena reunião que servia para organizar pequenas participações no culto.

Quanto ao culto da Assembléia de Deus nesta favela, em nada se difere estruturalmente, de outras Assembléias. Já o aspecto físico e estético dos fiéis sim, ou seja, algumas “irmãs” (como eles se chamam) não têm cabelos tão cumpridos, os poucos homens que freqüentam raramente usam terno.

Nos cultos predominam pessoas de uma faixa etária de 40 a 60 anos, contando ainda com a presença de algumas adolescentes e poucas crianças. As crianças quase sempre assistem ao culto no colo das mães, em razão de limitação espacial, pois o templo é muito pequeno, em torno de no máximo uns 40 m², e assumem um comportamento bastante rígido durante o culto, não saindo para fora até o momento final.

Em suma, a presença da Assembléia de Deus na favela da Casa de Nassau enquanto ação institucional se operacionaliza em relações cúlticas pouca presença exerce na esfera das ações assistenciais. Sem sombra de dúvida ela incide sobre a vida social local, à medida que introjeta por meio de doutrinas, um comportamento social para o adepto, que para representar legitimamente o sagrado precisa apresentar um comportamento e discreta diferenciação de vestimentas, frente aos demais moradores do local, aliás, fato este que se estende ainda a outras denominações pentecostais.

Outra expressão religiosa que registra considerável presença de moradores da favela está uma denominação que se localiza do lado oposto da favela, inclusive de alguns barracos é possível ver detalhes do interior desta Igreja, que se encontra na mesma Avenida Raimundo Pereira de Magalhães, trata-se da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Sua dimensão física é bem estruturada e grande, e isso se torna possível porque está fora da favela, na garagem de uma casa de dois andares, onde alugaram o espaço de baixo (maior que esta, apenas o Terreiro de Umbanda, que tem sede própria e está localizado um pouco abaixo, na mesma avenida).



*Fotografia 73: Igreja Pentecostal Deus é Amor.
Foto: Robson, manual, 2004.*

O culto da Igreja Deus é Amor é diário, sendo que existem dias em que o pregador inicia o culto sozinho e apenas após vinte ou trinta minutos é que chega um primeiro fiel, vindo da favela. O número dessas pessoas atinge ocasionalmente não mais que vinte pessoas, que batem muitas palmas, cantam e oram com vozes altas, chegando aos gritos em certos momentos. As pessoas que freqüentam estes cultos são quase sempre as mesmas, compondo-se basicamente de fiéis adultos, sendo que as poucas crianças presentes assumem uma postura bastante rígida, colocando-se ao lado dos pais e sempre quietas.

Certa vez, ao perguntar a uma senhora que freqüentava essa Igreja, que se queixava de não receber cesta básica de outra denominação (Instituto Cristão Atos, embora da Igreja Católica ela receba), se sua igreja lhe dava alguma cesta, ela me respondeu que não, “eles me dão mais do que cesta básica, me dão ajuda espiritual. Muita gente pensa só no material, mas o espiritual é mais forte”. Essa mesma senhora que tem um filho hidrocefálico e mais outros quatro filhos, vivendo numa situação de miséria, revela ainda que quando ganha algum dinheiro dá o dízimo, reafirmando que “Deus dá em dobro”.

É visível o quanto sua crença no fato de que “Deus dá em dobro” lhe atribui força para vencer todas as suas dificuldades. E mais, ela ainda se considera abençoada em sua miséria. Para ela uma manifestação de sua bênção pode ser a doação de uma cesta básica por outras igrejas.

Na casa cujas janelas podemos observar acima da Igreja Pentecostal Deus é Amor (rever fotografia anterior) funcionou durante alguns anos um Centro Espírita Kardecista (Centro Espírita Casa do Caminho, filiado a USI – União Sociedade Espírita) e desde o início do ano de 2001 foi desativado. Relatou-me um chaveiro que trabalha ao lado e freqüentava o referido Centro, que algumas pessoas da favela trabalhavam mediunicamente lá, citando, por exemplo, um falecido Sr. João. Esse centro, devido à diminuição do número de freqüentadores, fechou as portas e reabriu, segundo o chaveiro, na Vila Bonilha, outro sub-bairro de Pirituba.

Em termos gerais, a atuação da Igreja Deus é Amor com os moradores da favela é exclusivamente cultural, não desenvolvendo nenhuma outra atividade que repercuta diretamente sobre a vida social, a não sua incidência sobre padrões comportamentais dos adeptos.



Fotografia 74: Ponto de Pregação.

Foto: Robson, manual, 2004.

Como se lê na placa: “Ponto de Pregação – Venha louvar a Deus” esse local, ainda sem uma identidade esclarecida, tem uma presença muito recente. Está na favela desde abril de 2004 e expressa uma movimentação de gestação de um futuro espaço de uma Igreja, como se fosse uma sede local.

A descoberta deste lugar se deu quando passávamos pela Rodovia dos Bandeirantes, quando avistamos esta placa que, devido à distância, não foi identificada detalhadamente. Posteriormente, ao pesquisar a área em busca de maiores informações, as quais, inicialmente, tivemos muitas dificuldades de obter, pois os moradores não sabiam nem onde era esse Ponto de Pregação. Assim, após questionamentos a um e outro, e esses querendo me ajudar perguntando a outros vizinhos, finalmente me conduziram até o local deste Ponto de Pregação. Ao chegar lá percebemos, pelas roupas penduradas num varal à entrada, dentro de um cercado de tábuas, que uma família morava ali, porém as pessoas não estavam em casa naquele momento, muito embora o local estivesse aberto, com uma luz acesa, o que me facilitou ver que havia um mini-salão e outro cômodo fechado. Os vizinhos mais próximos disseram que de vez em quando vem um pessoal de fora e oram naquele lugar, junto com a família moradora daquela casa.

Ao conversar com um pastor de uma Igreja Pentecostal, escutei dele que esta designação de “Ponto de Pregação” é muito utilizada no universo funcional das Igrejas Pentecostais e que se refere a um lugar ainda não oficializado como lugar de culto, podendo se oficializar, caso haja um crescimento no número de pessoas, tornando-se um templo regular, ou então deixando de existir de uma hora para outra, se não aparecerem fiéis que freqüentem o lugar.

Outra presença institucional na favela é a que segue e que tem em sua placa de identificação: “Instituto Cristão Atos – Núcleo Social e Assistencial da Igreja Unida em Vila Mangalot”, inclusive expondo o número do seu CNPJ. Este núcleo foi construído junto ao muro lateral da Casa de Nassau.



Fotografia 75: Instituto Cristão Atos.

Foto: Robson, manual, 2004.

Os moradores se referem ao barraco 316 chamando-o de: “a Igreja da Ozanira”, que é uma vizinha, católica muito ativa na comunidade e mora bem próximo deste núcleo, sendo quem guarda as chaves e toma conta do lugar. Ali não se realizam cultos regulares, apenas em algumas raras circunstâncias, pessoas de fora da favela vêm orar, convidando alguns dos moradores do local, sobretudo as pessoas assistidas por suas ações sociais.

Este núcleo da Igreja Unida, com sede num sub-bairro de Pirituba (Vila Mangalot), desenvolve um trabalho assistencial na favela, não muito sistematizado, distribuindo cestas básicas ocasionalmente e em pequenas quantidades, realizando também um trabalho educacional de reforço escolar para as crianças, feito aos sábados pela manhã, em certos períodos quinzenalmente, e ainda realiza algumas festas para as crianças como por exemplo: dia das crianças, natal, etc.

Sua localização está mais ao fundo da favela, numa região tida como perigosa, onde, de acordo com a fala de alguns moradores, “onde as coisas acontecem”, isto é, mortes. Atrás do Núcleo, numa área pouco freqüentada estão um matagal e um muro muito extenso que separa a favela da Casa de Nassau.

Ao que parece o grupo da “sede” deste núcleo, relacionam aquele lugar como uma área de missão específica e não de atuação religiosa, entendida no sentido de estabelecimento do lugar como lugar de culto. Os fiéis de fora vão

lá, desenvolvem uma dimensão religiosa de serviço de caridade, mas não se fixam no lugar, senão no atendimento no lugar em nome de sua religião.

Nesse sentido, podemos observar certa semelhança a atuação deste grupo com a atuação kardecista, uma vez que esta também não fixa base na favela, mas a transforma em campo de atuação religiosa: “um laboratório da caridade”.

O núcleo realizava uma dimensão prático-religiosa para o fiel de sua Igreja, oferecendo-lhe um espaço como campo de missão, isto é, de ação social sacralizadora da instituição, e como campo de atuação escolheram uma comunidade pobre. Nesta dinâmica podemos entrever sinais explícitos de que a religião é um fato social.

Assim, por meio desta dinâmica funcional entre religião e sociedade, podemos descrever que há um elemento que consegue estabelecer um elo entre estas, que se refere a um fato existencial, que com certeza poderá dirimir a interrogação acerca de quem funda quem (religião/social), isto é: a pessoa humana, que diante de seus apelos e angústias se admite insuficiente e a partir daí abre canais para o Sagrado, vindo ele de qual dimensão vier.

Outro lugar religioso a que alguns moradores da favela recorrem esporadicamente é um terreiro de Umbanda que está localizado na margem oposta à Favela na Av. Raimundo Pereira de Magalhães, bem próximo à região do último barraco. Podemos avistar seus distintivos institucionais religiosos, tais como a bandeira branca hasteada num mastro de bambu, característica do candomblé e as quartinhas, como símbolo da firmeza da casa e da mãe de santo.

A casa se define como de Umbanda, porém admite tocar tanto em Umbanda como virar o toque em Candomblé. À entrada, como distintivo institucional civil, vemos a placa com os dizeres: “Ilê Axé Sr. Obaluaê Oya Sindyá. Atendimento c/ hora marcada tel. 3902-4375. Sessões aos Sábados Alternados à partir das 20:00Hs”.



*Fotografia 76: Terreiro de Umbanda Ilê Axé Sr. Obaluaê Oya Sindyá.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Suas sessões aconteciam quinzenalmente aos sábados, mas atualmente, a casa encontra-se aparentemente fechada, sendo que desde o final de 2005 suas sessões foram diminuindo consideravelmente.

Uma característica desse terreiro, como já mencionado, é que lá o toque predominante é de Umbanda, porém, em certos momentos, vira o toque para Candomblé, e isso os ogãs de atabaques demonstram com certo preparo introdutório, manipulando bastante as varinhas. Percebe-se mais nitidamente esta mudança pela sonoridade dos toques, com as mãos mais firmes e graves e com as varinhas mais soltos e agudos. Além disso no toque em Umbanda pouco se usa de línguas africanas, ao passo que no toque de candomblé somente usam língua africana. Certa ocasião sondando o porquê desse duplo toque obtivemos uma resposta de que o antigo Pai de Santo, já falecido, só tocava em Candomblé, já sua filha, Mãe Rita, que deu continuidade à casa, sempre gostou muito de Umbanda, dando a entender que ela, por este vínculo com seu pai, mantém um pouco de sua característica à casa, tocando Candomblé.

A vida litúrgica do terreiro é bastante ativa nos dias de sessão, quando mais ou menos uns quinze médiuns dançam para os orixás e entidades, e dão consultas e passes a um número de mais ou menos trinta pessoas que assistem às sessões, dentre alguns moradores da favela.

Um fato bastante marcante (e que já foi sinalizado anteriormente) é a participação das crianças nas sessões, onde os netos da mãe de santo, filhos dos médiuns e alguma das crianças da assistência circulam pelo terreiro e demonstram grande afinidade com o ritual. Assim, chegam até mesmo a auxiliar os cambonos, levando algumas coisas. Elas correm entre as pessoas incorporadas, assentam-se junto aos atabaques e à cadeira da mãe de santo.

Com certeza, as religiões afro-brasileiras favorecem esta intimidade e naturalidade das crianças durante as sessões. Aliás, as crianças não manifestam nenhuma expressão de medo, e, depois de conversarem entre si e brincarem, algumas adormecem nos cantos ou junto a alguém na assistência.

Na verdade, segundo Mãe Rita, os moradores da favela freqüentam este terreiro, muito mais para atendimentos em consultas e jogo dos búzios, que são realizados com hora marcada, do que nas sessões, propriamente ditas. Essa opção por recorrer aos serviços religiosos de modo individualizado reflete uma posição de busca de privacidade, o que pode ser entendido como uma tomada de posição frente à marginalização que as religiões afro-brasileiras sofrem. Elas são interpretadas, na maioria das vezes como coisa do mal, logo, alguém que fosse visto freqüentando poderia ser discriminado como alguém do mal. Como se vê são leituras ideológicas que tem força de incidência sobre as crenças.

Certa vez, conversando com uma moradora da favela, uma mulher que exercia uma grande liderança local³¹, perguntamos-lhe sobre aquele terreiro

³¹ Esta senhora muito me ajudou na aplicação das entrevistas (ela era quem escrevia para muitas pessoas, que ou tinham dificuldade de escrever ou então não tinham motivações para fazê-lo, e ela insistia inclusive se oferecendo para escrever). Ela também andou por diversas vezes pela favela quando tive de procurar lugares e pessoas ou então levar pessoas que queriam conhecer uma favela, sobretudo estrangeiros. Ela também foi quem me relatou muitos fatos e acontecimentos, também auxiliava muito no projeto adoção à distância, quando as crianças adotadas por padrinhos e madrinhas italianos deveriam mandar cartinhas e fotografias para esses. Essa senhora, tantas vezes era quem os chamava para serem fotografados ou lhes cobrava e recolhia as cartinhas, ela tinha uma filha neste projeto.

Essa mulher ainda dizia circunstancialmente: "Esse padre foi o único padre com quem me confessei. Porque eu só confesso para Deus. Mas ele sabe da minha vida, da minha história, de um segredo meu." Tal fato na verdade aconteceu e fortificou muito o seu vínculo comigo, em razão de sua confissão retratar uma questão muito marcante na vida dela.

vizinho. Ela, manifestando certa ironia, respondeu: “Tem gente aqui que eu sei que vai lá, que gosta de um saravá”. Sua fala continha um certo tom de crítica, sobretudo pelo fato de que ela era assídua freqüentadora das missas, entretanto, em outra conversa com outras pessoas, contaram-nos que aquela referida mulher freqüentava outros terreiros longe da favela. A questão que queremos levantar não é de âmbito de futricos, porém a questão da dupla pertença religiosa, que na favela, como em geral no povo brasileiro é algo muito freqüente, ou seja, as pessoas não sentem que perdem sua identidade religiosa por freqüentar duas ou mais religiões, na verdade elas vivem uma bricolagem dos simbolismos, elas realizam um *composé* entre as referências religiosas, e isso favorece o sincretismo religioso.

O terreiro, enquanto espaço físico é amplo, e no seu salão já funcionou um salão de cabeleireiro e hoje há ali um atelier de corte e costura, o que demonstra uma utilização do espaço, durante a semana, como uma fonte de renda para a proprietária que é a mãe de santo, que justifica tal utilização devido à necessidade de pagar impostos, água, luz, telefone e gastos pessoais, uma vez que o “terreiro é muito pobre, o povo aqui é muito simples, a gente trabalha por caridade.”. Nos dias em que há toque, as máquinas de costura e os apetrechos de trabalho são afastados para os cantos laterais do salão e da assistência, e cobertos com panos e colchas, entretanto é impossível não ver os altos montes e, em certos lugares, partes das máquinas e dos novelos de linha.

A princípio entender essa questão de um lugar, ora envolvido em atividades comerciais e de trabalho, e ora um espaço sagrado, causa uma certa dificuldade de superação da leitura dicotômica que fazemos da vida: tudo dividido em bom ou mal, ou então, em sagrado e profano. O que torna um espaço sagrado é a sua utilização como lugar de realização do ritual religioso em que as crenças realizar sua comunicação simbólica através da ação ritualística humana.

A mãe-de-santo (Mãe Rita) é antiga no Bairro e relata, muito reservadamente, que: “muita gente da favela me procura para rezar, jogar búzios, fazer trabalhos, buscar conselhos e conversar”. Ela diz que viu a favela crescer, ressaltando que “cresceu muito rápido”. Ela em si é muito caseira, tal como muito econômica em suas palavras.

Ainda a respeito dessa senhora, é importante ressaltar que ela tem uma visão muito liberal dos fatos e da vida, inclusive em relação à vida religiosa. Ela sempre repete que “Deus ama a todos, Ele está em todo lugar”, por isso acredito que sua leitura muito liberal em assuntos religiosos, lhe favoreceu na sua relação de dupla pertença

Ainda temos mais uma expressão religiosa que incide diretamente sobre os moradores da favela, ou seja, a pouco mais de um quilômetro da Favela existe, como se lê na fachada de entrada, a “Soc. Fraterna de Estudos Espíritas. Fund. 1967”. Esse Centro Kardecista, comumente chamado pelos moradores da favela de “Fraterna”, desenvolve um trabalho assistencialista muito marcante com os favelados. É um trabalho que, em certo sentido, segue parâmetros assistenciais muito semelhantes aos que a Igreja Católica desenvolve na favela. Eles ministram aulas de reforço escolar, doam cestas básicas (umas 50), realizam festas para as crianças (aniversariantes do mês, dia das crianças e natal), bem como doam remédios. Além é claro das atividades religiosas como passes, estudos do Evangelho segundo Allan Kardec, cirurgias espirituais, etc.

Em conversas com os moradores da favela, descobri que, salvo nas ocasiões em que se organizam festas para eles e nos dias mais próximos de receberem as doações das cestas, poucos moradores freqüentam as sessões. Entrevistando algumas médiuns da Fraterna, ouvi o relato de que um ou outro morador da favela desenvolve “trabalhos mediúnicos e que são de muita luz”. Lembrei-me, então, de perguntar se na Fraterna tinha um Sr. João (aquele mencionado freqüentador do centro em cima da Igreja Deus é amor), obtendo uma resposta de que não. Logo pude descobrir que o Centro do Sr. João era outro, sem nenhuma vinculação com a Fraterna.



Fotografia 77: Centro Kardecista.

Foto: Robson, manual, 2004.

As crianças, que como temos demonstrado até aqui, que crescem em meio a experiências e ações religiosas diversificadas, também tem na favela um lugar de freqüência. São muitas estas circunstâncias e eventos atrativos como: festas, comemoração dos aniversariantes do mês, distribuições de doces e brinquedos, etc.

Como se vê esse comportamento das crianças, com sua naturalidade de tramitação entre religiões diversificadas, constitui-se um facilitador, e talvez uma abertura para o desenvolvimento do sincretismo religioso, ou seja, desde cedo começam a trabalhar a dimensão da diversidade, estabelecendo relações que permitem a vivência de boas experiências nesse universo outro.

Na fotografia a seguir temos crianças católicas e pentecostais, que compareceram à Fraterna para comemorarem o seu aniversário, juntamente com outras crianças. A fotografia, por conta da ornamentação e do cenário montado, permite-nos visualizar uma festa que foi organizada num período do mês de junho, ou seja, dentro das motivações dos festejos dos santos juninos.



Fotografia 78: Crianças na festa dos aniversariantes do mês na Fraterna.

Foto: Moradora, manual, s.d.

Como vimos, as crianças vão a estas festas bem arrumadas. Com certeza seus pais as arrumam, o que nos demonstra um envolvimento da parte deles. Eles não apresentam intolerância religiosa, mesmo os protestantes. Para

eles assistir e proporcionar a seus filhos coisas boas, é um dado qualificador da religião, isto é, os aspectos doutrinários, neste caso, estão em segundo plano.

Aliás, se fizermos uma análise comparativa da vestimenta das crianças da favela nas festas natalinas tanto da Fraterna como da Igreja Católica (rever fotografia número 74), veremos que ao comparecerem a estas festas elas estão sempre bem arrumadas. Ora, isto também pode refletir uma condicionante social naquilo que diz respeito à conjugação de referências como lugar, ocasião e imagem. Temos então um padrão de vestimenta nas festas que as religiões realizam, mesmo aquelas totalmente assistenciais.

A propósito das vestes de festa, em geral, os favelados quando comparecem a eventos sociais tendem a vestir as melhores roupas que possuem, isto lhes distancia do estigma da marginalidade, dando-lhes uma imagem de igualdade.



Fotografia 79: Entrega dos presentes de natal na Fraterna.

Foto: Moradora, manual, s.d.

Ao indagarmos algumas pessoas da Fraterna sobre o trabalho mediúnico e a atuação com os moradores da favela, vimos que para eles a condição de pobreza é resquício de uma inferioridade espiritual. Por isso vão aos favelados para fazer sua missão de purificá-los e abreviar seus sofrimentos.

Um último enfoque a ser dado às experiências religiosas que os moradores da favela da Casa de Nassau vivenciam estão ligadas às relações que se estabelecem no *lócus*, entorno ao *lócus*, ou então a experiências religiosas de outras pessoas, vivenciadas em lugares muito distantes dali, mas que mantém com os moradores algum tipo de vínculo sócio-religioso. A este propósito podemos ilustrar com algumas imagens de visitantes que vieram àquele lugar em razão de alguma relação com suas experiências e práticas religiosas.

Na seqüência de fotografias que se seguem temos: a primeira, de D. Rodolfo Cherubini O.S.B., o fundador do Projeto “Adoção a distância”³², com seu sobrinho o também sacerdote, Pe. Paulo Cherubini; na segunda, um jovem italiano padrinho a distância de duas crianças da favela; na terceira, temos a visita de um frade Franciscano da Reconciliação³³, um americano, que levado pelos monges, por ocasião de um de seus trabalhos pastorais, desejava conhecer a vida no interior de uma favela; a quarta registra a visita do abade primaz da Ordem de São Bento, um alemão que, em visita ao Mosteiro de São João Gualberto, quis conhecer a favela onde os monges exerciam um ministério religioso; a quinta registra a visita de um grupo de italianos da cidade de Pordenone, paroquianos de um Santuário Mariano dedicado à Madona delle Grazie, paroquianos esses muito pró-ativos socialmente, os quais ajudaram na compra e construção do novo barraco, a sede da Comunidade São Pedro, além de ajudarem financeiramente às creches próximas à favela e a um leprosário em Goiânia.

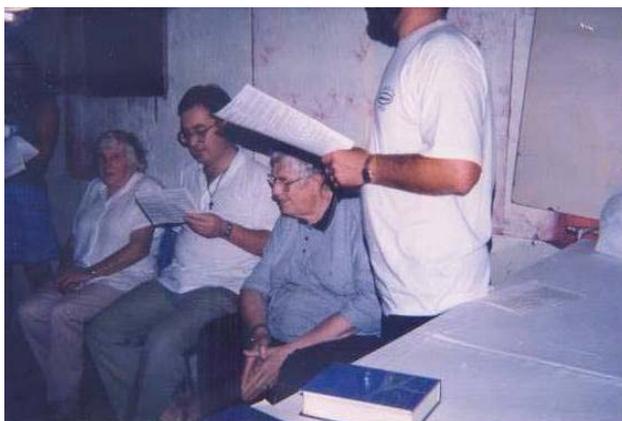
³² Este projeto denominado “Adozione a Distanza” foi concebido por um monge beneditino valombrosano, que viveu mais de trinta anos no Brasil, próximo a região onde está a favela e, morando em um grande Santuário Mariano na Toscana, em Livorno, dedicado à patrona da região, a Madona de Montenero, resolveu criar um movimento social que envolvesse a vida e prática religiosa dos freqüentadores do santuário com as crianças carentes do Brasil.

Assim, D. Rodolfo Cherubini OSB começou a organizar pequenas coletas que eram enviadas ao Brasil para patrocinar trabalhos sócio-educativos. Com o crescimento do número de interessados em ajudar, sensibilizados pelos apelos emocionais que o referido sacerdote fazia (posso mencionar este detalhe, pois mantive contato de convivência com ele, conhecendo-lhe o suficiente de sua personalidade), ou ainda pelos noticiários jornalísticos que na Itália eram apresentados acerca dos “bambini di via” do Brasil.

O resultado deste projeto é que mais de 250 crianças brasileiras são beneficiadas com um auxílio financeiro ou com atividades educacionais e recreativas.

O jovem italiano tem dois afilhados, um menino saudável e esperto e uma menina de doze anos que vitimada por uma poliomielite, desde os seus primeiros anos de vida vive numa cama à mercê de ajuda de terceiros e da comunidade São Pedro.

³³ Os Franciscanos da Reconciliação são uma congregação que teve sua origem em um sacerdote da Igreja Anglicana, que se tornou católico romano e alicerçou os carismas de sua congregação na espiritualidade franciscana e no campo de atuação do carisma do contato ecumênico e inter-religioso.



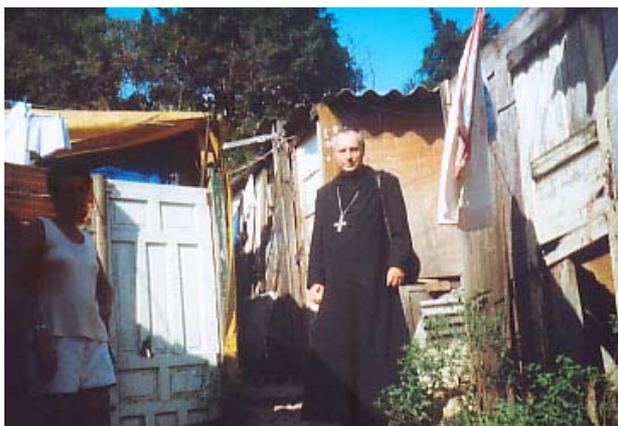
*Fotografia 80: D. Rodolfo e D. Paulo em visita à Comunidade São Pedro.
Foto: Acervo pastoral da Criança, manual, s.d.*



*Fotografia 81: Jovem italiano em visita a seu afilhado.
Foto: Jovem italiano, manual, 2004.*



*Fotografia 82: Frade americano em visita à favela.
Foto: Frei James, manual, 1999.*



*Fotografia 83: D. Notcker Abade Primaz da Ordem de São Bento em visita à favela.
Foto: Abade Primaz, manual, 2002.*



Fotografia 84: Paroquianos do Santuário delle Grazie de Pordenone³⁴, Itália, em visita à

³⁴ Esta comunidade paroquial que estabeleceu laços de amizade com a comunidade São Pedro, via confrades do mosteiro da mesma Congregação, possui uma vivência eclesial bastante aberta. Eles realizam coletas anuais para um leprosário em Goiânia, para as duas creches da Congregação em São Paulo, para os mosteiros e obras sociais na Índia, além de outras ações sociais. Podemos dizer que se trata de uma comunidade paroquial bastante inserida nas realidades sociais, tal como consciente das diversas necessidades existenciais dessas comunidades assistidas. O seu pároco, um monge beneditino de uns 65 anos, é bastante ativo em movimentos sociais na Itália, sobretudo contra a inserção norte-americana nas bases militares daquele país na Itália, conseqüências do pós Segunda Guerra Mundial.

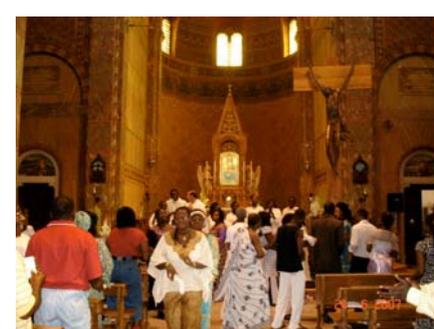
Acerca da vida religiosa desta comunidade, acrescentando um especial destaque à sua abertura ao outro, com suas particularidades celebrativas, tal como se relacionam também com a Comunidade São Pedro (o que pode ser uma porta de abertura ao sincretismo religioso) podemos ilustrar que lá na sua Igreja Matriz, eles acolhem um grupo de católicos provenientes da África, de Gana, emprestando o espaço do seu templo, tal como outras dependências, para que essa comunidade celebre sua missa, tal como faça suas reuniões de cunho sócio-organizacional da comunidade ganense.

Em junho de 2007, em visita a esta comunidade, participei de uma missa dessa comunidade, ocasião em que pude observar o quanto dançavam durante diversos momentos da celebração, e o faziam, quando concentrados em um espaço central na frente do altar, dançando em sentido anti-horário, o que me fez lembrar a mesma dinâmica da Umbanda e do Candomblé, quando o fazem no sentido de ir ao encontro com a ancestralidade (certa vez, não me recordo onde, escutei esta fala, em que encontro uma lógica simbólica dentro do universo das crenças), tal como assumindo gesticulações e gingas com a mesma performance dos rituais de incorporação da Umbanda e do Candomblé.

Comunidade São Pedro.

Foto: Acervo do Santuário, digital, 2003.

Tal ida ao encontro da ancestralidade pode encontrar sustentação filosófica em Henri Bergson, através da concepção conceitual do tempo, que flui entre o presente e o futuro, trazendo a eternidade da memória como um impulso que dá vida às crenças, e que nossos antepassados nos legaram. Frente à idéia de um tempo cronológico que vai sempre a frente e elimina o que já se foi, o mundo religioso preservar as crenças como algo digno de ser revivido, equivale a dar à experiência religiosa um lugar de preservação da vida desde seus primórdios.



Fotografias 85, 86, 87, 88: Missa Católica para comunidade Ganense Em Pordenone/Itália.

Foto: Robson, digital, 2007.

Capítulo III

O sagrado no cotidiano do Condomínio City América.

O lado oposto à favela, protegido por um extenso muro, como podemos observar na fotografia tirada intencionalmente do lado da favela, reproduz a visão dos moradores da favela, o condomínio. Podemos inferir que esse olhar cotidiano, deve tantas vezes provocar indignação e revolta nos favelados. Eles são o outro lado do muro, aliás, a favela também fica cercada por outro muro que dá para a Rodovia dos Bandeirantes, numa extensão que começa um pouco antes e termina bem depois da favela. Esse muro, quando foi construído, em 1998, foi justificado como por razão de segurança, mas hoje podemos perguntar de quem e para qual lado? Os muros não verdadeiramente intentavam afastar o marginalizado do condomínio (que como indivíduo para entrar nas belas casas, somente na condição de trabalhadores: domésticas, jardineiros, porteiros, pintores, pedreiros, serventes, etc.), como também demarcar o avanço da favela, contendo-a fisicamente.



*Fotografia 92: Extenso muro no lado do condomínio.
Foto: Robson, manual, 2002.*

Como já mencionamos, favela e condomínio estão separados pela Rodovia dos Bandeirantes, que, além de demarcar um grande espaço físico de separação, representa um perigo, devido ao grande tráfego de carros, motos, ônibus e caminhões. Entretanto a Rodovia dos Bandeirantes, bem como seu constante perigo é um cenário que atrai muitas pessoas, da favela ou não, que por lá caminham ou correm. Naquela área, existe uma área gramada, como fora outrora o campo de golfe dos ingleses, e que hoje em diversas ocasiões é jardim visualizável pelos moradores da Favela da Casa de Nassau, que moram na Chácara Inglesa.

O surgimento dos primeiros condomínio fechados na cidade de São Paulo remonta ao ano de 1970, e apresenta um perfil populacional de habitantes que migram dos bairros centrais para a periferia (até então lugar dos favelados, entre outros da mesma classe social). Alguns desses extruturaram toda uma vida do centro em torno a si, isto é, com clubes, escolas, shopping centers, cinemas, academias, igrejas, etc., visando estabelecer um espaço de habitação como uma unidade autônoma de vida social.

Maria Camila Loffredo D'Ottaviano, em um trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de estudos Populacionais, ABEP (Caxambu – 2006), escreve:

“O que hoje conhecemos como condomínios fechados na Região Metropolitana de São Paulo (e no Brasil, de modo geral) eram originariamente grandes loteamentos fechados (como é o caso de Alphaville, lançado em Barueri nos anos 1970), localizados em grandes glebas vazias na periferia metropolitana e destinados exclusivamente às classes altas. A partir dos anos 1970, vários loteamentos fechados foram implantados em áreas periféricas da região metropolitana.” (D'Ottaviano: 2006, p. 4)

Dentro desse processo que é uma espécie de segregação espacial e afirmação da desigualdade social que começava a crescer na região metropolitana de São Paulo, é que se deu a origem do Condomínio City América

se deu através de um processo de especulação imobiliária que ainda se estende até os dias atuais, uma vez que ainda existem diversos terrenos vazios³⁵, e é anterior à favela.

Numa publicação local intitulada *Revista Nosso Bairro em Destaque – City América*, assim o editor e pesquisador Nelson Américo de Godoy o descreve:

“A implantação do loteamento City América teve início em 2 de julho de 1979. Dotado dos seguintes equipamentos: guias e sarjetas de concreto, galerias de águas pluviais, rede de água, rede de esgotos sanitários, rede de energia elétrica, pavimentação do sistema viário, arborização e paisagismo. Foi aprovado em 19 outubro de 1979 (...) City América ocupa uma área total de 1.492.681,50 m², dos quais 1.011.075,00 m² de área urbanizada, assim dividida: 462.150,00 m² de área vendável, parcelado em 957 lotes, com uma média de 483 m² cada; 204.836,00 m² para o sistema de lazer e espaços livres de uso público; 102.626 m² como área de uso institucional e 241.463,00 de área para o sistema viário (...) Localiza-se entre as avenidas Otaviano Alves de Lima, do Anastácio, Mutinga e Raimundo Pereira de Magalhães.” (Godoy: 2002, p.5)

Em termos organizacionais, este projeto de urbanização foi colocado em prática, tal como podemos observar na fotografia que se segue, com ruas arborizadas, asfaltadas e largas, pelas quais a locomoção dentro do

³⁵ A respeito do processo de ocupação do City América me recorde que quando cheguei ao mosteiro, há 19 anos, em abril de 1988, das janelas do noviciado, nós, noviços, olhávamos na direção do condomínio e podíamos vislumbrar algumas belas casas construídas e outras sendo construídas, porém não passavam de umas dez. Hoje, na mesma janela, olhando para a mesma direção, temos um número tão grande de casas que se tornaria muito difícil contarmos quantas. A foto que apresentaremos nesta nota de rodapé não é do mesmo foco citado acima, porém de uma época bem próxima, conforme relatam os moradores que a cederam, isto é, de uns vinte anos. Por meio dela podemos ilustrar a expansão demográfica e habitacional da área.



Fotografia 93: Primeiras casas do condomínio.
Foto: Morador, manual, s.d.

condomínio se torna bastante facilitada. Aliás, o meio de transporte utilizado é o de carros particulares; na maioria das casas, existem no mínimo dois veículos. A este propósito, não existem linhas de ônibus que transitem pelo condomínio, apenas ao seu redor, isto é, a uma distância de quase 700 metros das áreas mais centrais. Outro dado diferencial deste condomínio é que ele cresceu em torno a um parque público, o Parque Toronto.

De acordo com um morador e construtor de casas nesse e em outros condomínios de São Paulo, o valor imobiliário de compra e venda de uma casa no condomínio City América oscila entre R\$ 750.000,00 uma casa já usada e R\$ 1.150.000,00 uma casa nova. Segundo ele, há quem peça mais, porém fica difícil fechar negócio.



*Fotografia 94: Rua arborizada, com calçadas ajardinadas.
Foto: Robson, manual, 2002.*

O aspecto estético, a arborização, as ruas pouco movimentadas, proporcionam uma sensação de tranquilidade e paz, algo que poderíamos imaginar como um paraíso. Então, se é um suposto paraíso, porque os muros

altos e a excessiva necessidade de proteção? Na verdade, os moradores querem garantir os seus bens, o seu patrimônio³⁶.



*Fotografia 95: Cabine de segurança à entrada de rua.
Foto: Robson, digital, 2006.*



*Fotografia 96: Cones colocados para limitarem o acesso após as 18 horas.
Foto: Robson, digital, 2006.*

³⁶ A título de referência social de violência nesta região, consultando autoridades policiais dos distritos policiais da região (33 DP), obtivemos como referência estatística que a região não é alvo de violência significativa.

Assim, há um forte esquema de segurança para proteger os moradores, que conta com cercas elétricas no alto dos muros, sistemas de filmagem com circuito interno e externo de câmaras, portões automáticos, interfones com câmaras de filmagem, seguranças privados (a pé, de bicicletas, de motocicleta ou de viaturas patrimoniais), rondas periódicas de viaturas policiais, barreiras em algumas ruas com guaritas e seguranças a impedir a passagem de desconhecidos após o início da noite, além de alguns seguranças pessoais. Todos esses são mecanismos protetores que podem ser vistos por qualquer um que transite pelo condomínio e que, de fato, tem garantido uma situação de grande segurança interna. Ainda quanto ao aparato de segurança, é importante mencionar que ele é facilitado pelo fato de que no condomínio residem diversas autoridades militares.



*Fotografia 97: Casa protegida por altos muros e grades.
Foto: Robson, digital, 2006.*

A imagem que esta fotografia apresenta nos coloca diante de uma fortificação, e isto nos instiga a inferir ser ali um lugar onde os moradores se enclausuram em seus espaços reservados, onde pretendem ter segurança, tranquilidade e paz, a menos em nível de violência externa. Esse tipo de condição existencial manifesta muito apropriadamente aquilo que a antropóloga Teresa

Pires do Rio Caldeira identifica em seu livro *Cidade de Muros*, descrito como os enclaves fortificados:

“O ideal do condomínio fechado é a criação de uma ordem privada na qual os moradores possam evitar muitos dos problemas da cidade e desfrutar um estilo de vida alternativo com pessoas do mesmo grupo social.” (Caldeira: 2003, p. 275)

Como escreve a antropóloga, trata-se das expressões sociais de um ideal, isto é, frente à possibilidade e ameaça da violência os altos muros projetam a idéia de exercer sua função como fortaleza.

A antropóloga cita a vida do condomínio como a criação de uma ordem privada. Mas esta ordem é resultado de uma pretensa arquitetura que garanta a condição de privacidade, isto é, onde o morador possa ter condições de viver seu estilo alternativo de vida, afastados dos problemas e conflitos da cidade.

Olhar isoladamente fortificações como estas podem precipitar nossas conclusões acerca do lugar como um todo. Uma coisa é o ideal e o estilo de vida que refletem, outra coisa é a realidade da vida, onde a violência pode saltar sobre estes muros.

Uma das comprovações de que a área é relativamente tranqüila, de que não há necessidade de obcecada busca de proteção, entre tantas manifestações, está no fato de que é possível se ver crianças brincando nas ruas do condomínio.



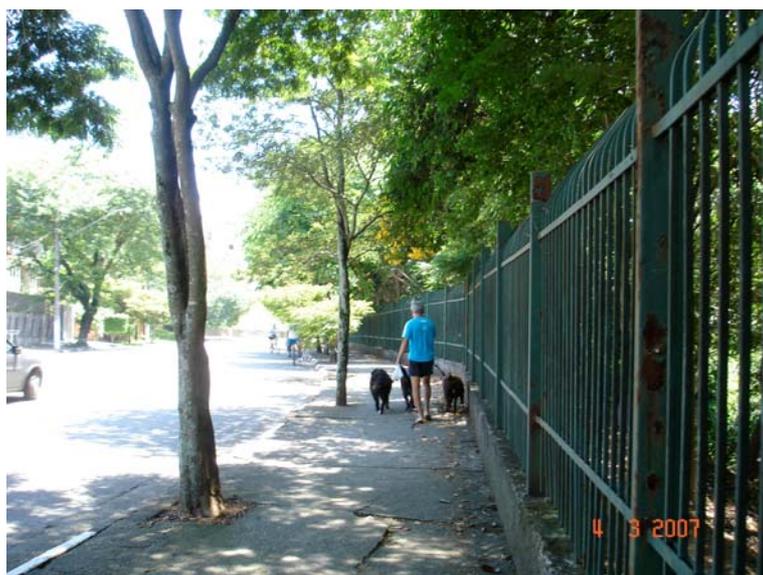
*Fotografias 98 e 99: Crianças brincando nas ruas.
Foto: Robson, digital, 2006.*

A respeito da utilização da infra-estrutura de lazer do condomínio, é preciso mencionar que existem algumas pequenas pracinhas, porém a freqüência a elas é relativamente baixa. A exceção do que se pode apontar a este respeito, ao menos quanto à freqüência, o fato de que o Toronto que recebe um grande afluxo de pessoas, também do condomínio.



*Fotografia 100: Um dos espaços de lazer, uma praça.
Foto: Robson, manual, 2002.*

No parque, além da utilização para caminhadas e prática de exercícios, que é muito marcada pela presença de moradores do condomínio, podemos ver ainda, no início do dia, no final da tarde ou à noite alguns moradores passearem nessas praças, caminhando com seus cachorros, ocasião em que esses animais são trazidos para que façam suas necessidades fisiológicas que, na maioria dos casos, são recolhidas em sacolas plásticas. Esta combinação, isto é, da corrente do animal numa mão e uma sacolinha plástica na outra, para que tão logo o cachorro faça cocô o dono ou empregada o recolha, sendo que algumas dessas pessoas ainda utilizam papel higiênico ou jornal para limpar o cachorro, acessório implícito a tal passeio.



*Fotografia 101: Homem passeia no final da tarde com três cachorros, levando uma sacola plástica na mão para recolher as fezes dos seus animais.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Caminhando pelo condomínio, constatamos uma diversificação de formas e estilos de telhados que expressam uma variedade de estilos arquitetônicos, alguns deles de grande criatividade e arrojado design, decorando como um chapéu a casa. Deste modo, cada casa ganha o seu destaque especial,

por conta do requinte estético e do gosto do arquiteto e do dono do imóvel.



*Fotografia 102: Telhados diversificados.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Diante, então, desses “enclaves fortificados” aos quais era muito difícil adentrar, indagando como seria a vida religiosa naquele condomínio, carente de presença de instituições religiosas, restava-nos a curiosidade de saltar os muros, e violar o mistério e o segredo do sagrado protegido ou escondido.

De fato, começar uma pesquisa de campo naquelas residências foi algo muito difícil, de modo que na fase inicial da pesquisa, quando conseguíamos interceptar alguém próximo aos portões, esta pessoa quase sempre mencionava que não era moradora dali e logo se afastava. Quando tentávamos um atendimento via interfone, quase sempre quem atendia era a empregada, que manifestava não poder responder ao nosso questionário porque tinha muito trabalho a fazer.

Quando se tratava de um morador, ele raramente prolongava a conversa, expressando em poucas palavras que não tinha tempo disponível. Então, percebemos que poderíamos tentar outra forma de acesso ao condomínio, através do auxílio de pessoas externas que nos indicassem a algum morador e

esse nos indicasse a outro, e nos ajudasse na aplicação de entrevistas. Porém, enquanto esse processo de entrada nas casas e acesso aos moradores ainda não havia logrado êxito, fomos tentando outras vias de busca do sagrado naquele lugar.

Assim, inicialmente percorremos as ruas do condomínio, em busca de expressões e referências que refletissem aspectos da vida religiosa daqueles moradores. Dessa forma, tentamos encontrar, olhando de fora, expressões e referências no espaço que as grades dos portões nos permitissem visualizar. Aliás, uma das primeiras indicações acerca do que buscávamos foram faixas devocionais de agradecimento a Santo Expedito.

Numa certa época, foi muito freqüente, ao longo de diversas áreas das grades que rodeiam o Parque Toronto, a presença de faixas com a seguinte menção: “Agradeço a Santo Expedito pela graça alcançada”. Em certa ocasião, eram, seqüencialmente, mais de vinte delas, colocadas nestas grades. Olhando mais atentamente percebemos que de vez em quando aparecia também uma ou outra em alguns postes e raramente em sacadas de casas. Talvez o fato de estarem em maior número nas ruas se dê pela própria dinâmica da propagação da devoção, que tem padrões estratégicos de um marketing religioso, procurando, naturalmente locais onde um maior número de pessoas possam visualizar.

Observamos nos últimos dois anos que essas faixas se tornaram mais escassas, aparecendo uma ou outra de vez em quando, agora muito menos nas grades do parque, ou em alguma sacada de casa. Conversando acerca das faixas com um morador, ele confirmou tal observação. A hipótese que levantamos era a de talvez haver alguma proibição da direção do próprio parque contra a fixação de faixas nas grades.

De fato, existe uma orientação dada aos funcionários que fazem a segurança ou a limpeza do parque para retirarem quaisquer faixas tão logo as vejam, como também advertirem quem as estiver colocando, entretanto alguns deles me revelaram que fazem vista grossa por alguns dias, deixando que as faixas permaneçam algum tempo.

A impressão, depois de adentrarmos em alguma residências, é que essas faixas são mesmo colocadas por moradores, pois, observamos a presença de imagens de Santo Expedito, e uma marcante menção de Santo

Expedito como um santo de devoção pessoal. Além disso, perguntamos a algumas moradoras, que encontram em suas caixas de correio santinhos devocionais com a imagem deste Santo e uma oração a ele dedicada, o que elas fazem com esses santinhos, e elas responderam que guardam, sem mencionar se rezam ou não a oração, fato sobre o qual indagamos mais a respeito, obtendo a resposta de que as letrinhas são muito pequenas e que rezam diante da imagem, levando-nos a concluir que fazem alguma oração informal e de caráter muito pessoal e íntimo.

Certa moradora, de uns 28 anos, contou que certa vez mandou imprimir 10.000 imagens de Santo Expedito, como forma de agradecimento por uma graça alcançada. Ela nos contou que colocava os santinhos nas caixas de correio dos vizinhos, deixava pequenos montes em padarias, cabeleireiros, entregava no trabalho, etc. e ainda tem bastante guardados em sua casa. Num certo momento da conversa ela titubeou quanto a melhor eficácia de agradar ao santo, ela disse: “seria melhor se eu tivesse dado alguma coisa para alguma criança?!”, porém logo retrucou: “é, mas eu não prometi isso”.



*Fotografia 103: Faixas penduradas nas grades do Parque Toronto.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Assim, esse tipo de envolvimento devocional religioso muitas vezes é executado numa esfera de anonimato, ou seja, a religião sendo praticada em segredo. A este propósito, o nível de reserva da vida social dos moradores é tão forte que chega a condicionar a prática religiosa neste anonimato, sobretudo quando experiência pessoal. Como exemplos podemos também sublinhar: orações particulares dentro de casa, reuniões kardecistas, rituais de entrega de oferendas umbandísticas em algumas esquinas e praças ajardinadas. Inclusive, relatou-nos um dos vigias noturnos que uma moradora “de uma dessas casas chiques que se mudou para Alfhaville, e sempre colocava macumba por ali e toda sexta feira se vestia de branco”.

Foi possível descobrirmos algo mais sobre as reuniões espíritas kardecistas e encontros esotéricos, realizados no ambiente fechado de certas residências, para um número seletivo e particular de moradores ou algumas pessoas do âmbito familiar ou de fora do condomínio. Este grupo kardecista segue uma orientação mais voltada aos estudos do Evangelho, segundo Allan Kardec, realizando suas sessões espíritas mais esporadicamente. Ao conversarmos com uma senhora que freqüentava tais reuniões, ela nos revelou que faziam sempre a prática do Evangelho no Lar, sempre variando um número pequeno de residências, sendo que os membros daquele grupo freqüentavam centros diferentes.

Em contato com uma família kardecista, que nos recebeu por meio de uma interlocutora, a sobrinha do fundador do centro espírita kardecista, “Núcleo Espírita Cristão”³⁷, descobrimos, por meio da entrevista escrita que ela nos entregou, a dinâmica funcional de seu centro “tanto na área de assistência espiritual (com cursos, orientações e encaminhamentos), como na área de

³⁷ Este centro kardecista, fundado em 01 de abril de 1974, localizado no bairro da Lapa à Rua Engenheiro Aubertin, 216, segue uma orientação funcional mais voltada para os estudos e, como descreve na entrevista, a médium que nos atendeu: “desenvolvendo um trabalho de assistência espiritual e material, tendo como base os ensinamentos da Doutrina Espírita, codificada por Allan Kardec e os princípios básicos deixados por Jesus”.

A vivência de práticas devocionais, se assim podemos designar a recepção de passes, as orações, a consulta a espíritos, etc., são momentos que acontecem na dinâmica funcional da freqüência. Todavia, estar presente à sessão, meditar, fazer orações, refletir e munir-se de uma força espiritual capaz de fazer o participante entender que através da caridade (ajuda aos pobres, pensamento positivo por alguém, orações, etc.) são fatores predominantes da orientação prática desse centro.

Pudemos descobrir, por meio dessa mulher e de sua família, que foram nosso único acesso ao universo religioso kardecista, que existem outras pessoas dentro do condomínio que também são kardecistas, tal como outras que são muito simpáticas e inclusive, muito esporadicamente, vão a sessões kardecistas.

assistência social (com campanhas, distribuição de gêneros alimentícios, roupas, etc.).

Esta mulher, uma professora de inglês de uns trinta e oito anos, descreveu-nos que as reuniões eram situações muito particulares e que na grande maioria das vezes se tratava da prática espiritual do “Evangelho no Lar”, algo que ressalta ela “não é tão freqüente”, e pelo que percebemos na sua fala, é muito ocasional, muito ligado a momentos muito especiais da família. Esta mulher menciona que não se trata de reuniões para realização de algum trabalho espiritual especial, pois ela ressalta: “Os trabalhos especiais devem ser feitos no centro, onde existem pessoas preparadas e um ambiente adequado. Na prática do Evangelho no Lar, apenas vivenciamos momentos reflexivos que sem dúvida trazem muita luz para a família.”

Ela explicou que a reunião para a prática do “Evangelho no Lar” ocorre em ocasiões muito raras, e prescinde de uma condição de prática religiosa, já devidamente estabelecida, isto é, trata-se de um rito no qual a presença de iniciados é condição *sine qua nom* para a sua realização, uma vez que é preciso muita concentração e um espírito de abertura para poder escutar e ser iluminado pelo “Evangelho segundo Allan Kardec”.

Ao procurar saber mais sobre o centro que ela, sua família e, segundo dizia, alguns outros moradores freqüentavam, ou seja, qual era a linha de atuação prático-religiosa predominante, essa mulher descreveu-me que vivenciam intensamente uma linha de ação social, elencando uma série de ações: *“distribuição de cestas básicas às famílias entrevistadas antecipadamente pelo serviço social; distribuição de vestuários como roupas em geral, calçados e agasalhos para pessoas de todas as idades; confecção de enxovais para bebês; atendimento à gestante com distribuição de alimentação adequada, roupas e orientação de puericultura; campanha de inverno com distribuição de agasalhos e cobertores; campanha de material escolar no início do ano letivo; distribuição de brinquedos às crianças carentes no dia das crianças; festival Maria Dolores – distribuição de cestas básicas, roupas e brinquedos a 500 famílias na semana do Natal; festival Vicente Miranda – almoço com buffet, show e distribuição de cestas básicas e presentes a 200 idosos no primeiro domingo do ano.”*

Além disso, estão “*construindo o Hospital Espírita Fabiano de Cristo que fica localizado no Portal das Laranjeiras, em Caieiras, que tem por objetivo ser um Hospital de Retaguarda no cuidado do paciente portador de Cancer.*” Porém, ela ressalta: “Este hospital já funciona como Hospital Dia e atende semanalmente 200 pacientes com atendimentos médico-ambulatorial e doações de medicamentos.”

Como podemos ver, os kardecistas desenvolvem muitas obras assistenciais, sendo que as pessoas kardecistas do condomínio, lá organizam coletas de alimentos, roupas, calçados, agasalhos, brinquedos, etc., através de um sistema de doações que se desenvolvem pelo método de multiplicação do ideal da caridade, isto é, eles vão fazendo publicidade das ações dos centros. E para a coleta, cada um deles se faz um coletor, de modo que com o tempo um vizinho se associa nesta obra e passa a deixar também algo com aquele coletor, como também contar a outros e por fim arrecadam muitas coisas.

Numa ocasião, um jovem, que num dos nossos primeiros contatos com este campo da pesquisa, numa conversa sobre a presença de práticas religiosas no condomínio, onde ele morava há muito tempo, mencionou desconfiar que numa casa por onde ele passava antes de chegar à sua, acreditava que às vezes aconteciam sessões de Umbanda, em função do número de pessoas vestidas de branco e pelo fato de nos dias seguintes ver “coisas de macumba” espalhadas pelas cercanias, referindo-se a alguns despachos.

Ao dar curso às investigações de campo, constatamos que “as coisas de macumba” apareciam muito esporadicamente, talvez práticas religiosas particularizadas de algum ou alguns umbandistas que ali moravam; e que no Condomínio City América jamais existiu algum Terreiro de Umbanda. Provavelmente, como o jovem descreve terem sido diversas as vezes em que viu aquele movimento naquela casa, talvez se tratasse de rituais de “limpeza de casa” e outros, tal como descobrimos mais tarde, por meio de um vigia de ruas, que havia ali uma senhora umbandista que, como descreve ele: “às sextas-feiras se veste sempre de branco”, e que uma vez fez uma festa de casamento de sua filha, em sua casa. Sem conseguirmos apurar se a casa vista pelo jovem e a casa do casamento eram as mesmas, lançamos a hipótese da presença de algumas residências de umbandistas, e não uma única casa.

Com base na fala deste vigia, buscamos averiguar algo mais sobre os despachos, sobretudo em função da ênfase que ele deu para aquela moradora que se vestia de branco e que lhe revelara ser umbandista e freqüentar um Centro em Osasco. De acordo com sua diretiva, quando lhe foi perguntado se ele já havia visto alguma pessoa colocar algum despacho, ele prontamente disse: “Eu vejo sempre aquela mulher que mora na rua de cima, aquela que é macumbeira, sair sempre depois das onze da noite, toda de branco.” Então lhe retruquei: “Mas você a vê colocar alguma coisa em algum lugar?” Ele se limitou a responder: “Não, mas ela sai toda de branco, sai de carro e ela me disse que é macumbeira. Então deve ser ela”.

Após alguns instantes de conversa, ele retomou o assunto e contou: “ah, me lembrei, uma vez eu estava andando de bicicleta, fazendo o meu serviço de vigia e vi um carro parar e desceu um homem que colocou uma macumba no chão e logo foi embora. Eu fiquei de longe olhando. No outro dia fui ver o que era e vi que era uma macumba”.

Pode-se abstrair da fala deste homem, que ele ou não teve curiosidade suficiente para se aproximar depois da saída da pessoa que colocou o despacho, ou ele teve medo de fazê-lo. Parece que a segunda hipótese é a mais plausível, até porque a compreensão que se tem da Umbanda e dos despachos é de fazerem parte de expressões religiosas do mal, como se ainda estivessem ali as entidades a quem se destinam os despachos e essas pudessem fazer algo contra o ato da aproximação. Esse sentimento de temor gerou neste homem um sentimento de fragilidade, ou seja, porta aberta para ele recorrer a suas referências religiosas para que estas o protegessem³⁸.

Historicamente desde o período colonial, o processo catequético doutrinal católico assim ensinava aos seus adeptos, e majoritariamente ainda o faz, continuando a travar um embate religioso contra as religiões afro-brasileiras, sobretudo traçando paralelos entre o diabo e as entidades Exu e Pomba-Gira.

Este homem reflete, portanto, nada mais, nada menos que uma influência ideológica histórica, e como a força da pressão social da fala religiosa

³⁸ O temor gera, como menciona Bergson, um apelo criativo à relação religiosa. Assim é que tantas pessoas ao passarem por um despacho, fazem o sinal da cruz, pedem licença, simplesmente se desviam, começam a

predominante exerce um poder de coerção sobre muitos, o vigia teme e não vence a curiosidade do momento. Afinal, o vigia apenas foi ver detalhadamente o que colocara o homem, no dia seguinte, quando as trevas da noite, e talvez, o que ele associava ao temor religioso que suas crenças afirmavam que a noite, a treva e a escuridão, em que muitos atos e coisas ruins eram feitos, às escondidas, eram manifestações demoníacas ³⁹.

Como veremos a seguir, à luz do dia, os despachos, nem sempre são assustadores, o mistério que envolve sua produção é que lhes desenvolve o efeito de amedrontar, isto é, o ritual que vai desde uma ação executada por um sacerdote de Umbanda, ou outra pessoa, até sua colocação secreta num determinado lugar.

rezar, evocam o poder do sangue de Jesus, etc. São traços característicos de uma bricolagem religiosa, no sentido de atuação e comportamento naquela situação.

³⁹ É importante mencionar que a leitura simbólica da noite como trevas e do dia como luz, isto é, de que o homem no dia estaria protegido pela Luz (o Bem) e na noite estaria sempre ameaçado e desprotegido pelas trevas (o Mal), é uma realidade simbólica que acompanha, por exemplo o cristianismo desde seus primórdios, tal como podemos ler neste antigo hino medieval, que já trazia em si traços de uma espiritualidade dos primeiros séculos da era cristã, tal como vemos no breviário monástico: "Te lucis ante terminum, rerum creátor, póscimus, ut sólita clemência sis praesul custodiam.", que foi traduzido pela Conferência dos Bispos do Brasil da seguinte forma: "Estando o dia a terminar, te suplicamos ó Senhor, com habitual clemência, sê nosso guarda e protetor." Ganha neste hino um foco específico para a crença humana a concepção de uma força matriz, que é a força do criador, capaz de proteger com sua luminosidade (a qual Jesus Cristo se faz expressão como luz que nasce no oriente para acabar com as trevas humanas).

Como vimos, o dia amanhecido dá mais segurança ao vigia que, no caso, longe da natureza e procedimentos de sua função, não hesita em temer o desconhecido espiritual. A este propósito, como vimos, até durante o dia o medo do não dominado espiritual é algo muito forte na cultura religiosa brasileira.

Ora, a Umbanda incorpora esta mesma concepção de espiritualidade, muitos séculos depois do cristianismo primitivo, sincretizando o mesmo imaginário simbólico temporal de demarcação do tempo, de modo que na maioria dos terreiros, à meia-noite, o ápice da hora de atuação do mal, visto que depois começa a acontecer o declínio das trevas para dar lugar a um sol que mais tarde virá a nascer como sinal do belo que novamente domina sobre a terra. Assim, essa visão temporal dá aos toques do atabaque sua entonação a uma vinda do Povo da Rua, isto é, do Exu e da pomba gira, que receberão despachos colocados em esquinas ou outros cantos.

Entretanto, no Condomínio, foram colocados outros despachos que se caracterizam como oferendas a outros orixás, porém, com quase toda certeza, não foram colocados de dia, senão seriam vistos pelos vigias e moradores, algo inaceitável socialmente para a região. Fica-nos uma interrogação, estaria acontecendo algum tipo de "sincretização do tempo?"



Fotografias 104, 105, 106 e 107: Despachos arriados no Condomínio.
Foto: Robson, digital, 2006.



Ao analisarmos o aspecto de diversos despachos que pudemos ver no condomínio, tivemos a impressão de se tratar de despachos oriundos de diferentes terreiros, haja vista a diferenciação de apresentação estética dos mesmos. Neste caso, a probabilidade de haver uma única “macumbeira” como induziu-nos a fala do vigia, seria muito pouco provável. Ainda que as diferenciações possam ser devidas a diversos fatores como tipo de oferenda e entidades a que se destinam.

Os sacerdotes das religiões afro-brasileiros possuem próprias características de apresentação ritual (que aprenderam com diferentes mães ou pais de santo, de diferentes nações e tradições). Eles diferem entre si à medida que envolvem não só a confecção da oferenda, mas também os lugares das compras dos objetos, frutas, legumes, etc.

Há toda uma diferenciação que pode diferenciar a origem do terreiro, e na verdade, quando uma pessoa recorre a um terreiro, não é que fica variando suas visitas à espera de diferentes indicações. Ela acredita nas indicações que uma entidade dá, as cumpre, podendo até procurar outra para dizer ainda mais ou completar sua obrigação, mas não rompem com estas, ou seja, executam ou não executam, mas não rompem.

Podemos traçar um paralelo dos efeitos da possessão, em que o fiel crê que quem fala é o próprio sagrado e não um intermediário, fato que em tantas outras religiões, leva o adepto levantar questionamentos sobre a veracidade das indicações, ou seja, na base da crença da possessão está o sagrado no seu estado original, ao passo que nas religiões onde não há possessão, a figura do líder religioso assume uma impostação de autorizado pelo sagrado.

O uso do termo “macumbeira”, usado pelo vigia e por tantas outras pessoas, é reflexo de uma leitura preconceituosa e viciada de nossa sociedade, construída por outras falas religiosas, que interpretam a Umbanda ou o Candomblé, entre tantas expressões religiosas, como magia, sem muita lógica racional.⁴⁰

⁴⁰ Esta questão de uma lógica racional religiosa é uma característica fundante do catolicismo, que se interpreta como estando à luz de uma comunicação direta com a sabedoria e o conhecimento do Criador, portanto capaz de comunicar em sua doutrina e dogmatização elementos dessa racionalidade, isto é, dá-se uma apropriação da lógica que o pensamento judaico cristão atribui ao criador, e que em termos práticos é

A partir de uma maior sensibilização para os despachos, como um dado enriquecedor de nossa pesquisa, passamos a procurá-los com mais frequência e atenção, bem como a pedir que o referido vigia nos dissesse onde ele tinha visto algum. Assim, observamos que em certos períodos eles aparecem com maior frequência, em jardins públicos, em esquinas, em cantos e áreas isoladas, etc., sobretudo nos períodos de final e início do ano.

Constatamos também que estes despachos são removidos poucos dias depois de colocados, ficando no local entre três a cinco dias, exceto aqueles colocados em lugares bem escondidos, em cantos atrás de árvores.

Tal fato motivou uma indagação aos seguranças que fazem a guarda patrimonial do porquê de tais desaparecimentos. Um deles, com quem tivemos muito contato, respondeu que se trata de ordens do condomínio, para retirarem tais despachos ou chamar o pessoal da limpeza para fazê-lo. Este segurança ressaltou: “a gente respeita essas coisas, mas tem que cumprir ordens. Acho que não vai ter nada pra gente não. A gente tem que trabalhar.”

Outra vez a questão do medo como sinônimo de respeito. E pelo que se pode perceber este medo dá força de não cumprir a ordem imediatamente, uma vez que este vigia revela que deixa os despachos por uns dias. Vemos então uma força das referências religiosas que até então não havíamos percebido na pesquisa, isto é, convicções religiosas são capazes de desarticular relações hierárquicas e cumprimento de ordens. Pode ser que esta força ganhe toda uma vitalidade pelo fato de que este segurança patrimonial (ou vigia) possua relação de pertença religiosa, com os “macumbeiros”, visto que ele manifestou que, esporadicamente frequenta um terreiro de umbanda, onde por indicação de uma amiga, vai para poder se purificar, justamente por colocar a mão nestas coisas que, de acordo com a fala de sua amiga, podem se voltar contra ele.

Esse mesmo guarda revelou que um outro vigia noturno, assim que vê uma macumba, quebra tudo e joga tudo fora. Ele completa dizendo que esse guarda é crente e se diz protegido pelo nome de Jesus, reforçando sempre:

comunicado pela instituição. Não podemos deixar de destacar que esta auto-concepção faz parte do universo da crença religiosa, objeto da análise antropológica de uma religião, por isso, neste caso não queremos problematizar sociologicamente em torno aos efeitos e reflexos ideológicos, que o uso de um agir em nome desta lógica racional realiza. Apenas podemos expressar que esta concepção católica é também uma base auto-compreensiva de outras religiões, e que se trata de um elemento determinante na dinâmica estrutural da crença.

“O sangue de Jesus tem poder”. Mas o nosso informante admite: “eu não tenho essa coragem”.

Como se pode observar, a relação que se estabelece com as referências religiosas são variadas, relações de medo, respeito, significação, coragem, etc. Assim, há sempre uma matriz religiosa que impulsiona o indivíduo neste processo de estabelecer relações com os símbolos religiosos, considerando sempre que o processo de substituição de referências religiosas se constrói com base em uma mudança de pertença.

É uma das hipóteses que podemos inferir da imagem que se segue, onde as roupas de Exu e Pomba Gira e as guias despachadas em um canteiro do condomínio supõem que ao menos duas pessoas deixaram de praticar a Umbanda e, pelo modo como o fizeram, podemos supor que se tornaram “crentes”, isto é, “convertidos” a algum grupo evangélico. Assim, abandonar as roupas rituais em lugar estranho a elas significaria romper totalmente com a memória passada. Nesse caso, as pessoas não seriam do condomínio, mas ali deixaram tais roupas, e isto se tornou um fato sócio religioso que gerou medo e comentários entre os transeuntes.

Todavia, outra hipótese que não podemos descartar é a de que as roupas ali colocadas fossem uma oferenda pedida pelas entidades, um dado que se real reforça a presença no condomínio, de umbandistas, ou do condomínio ser um lugar recomendado pelas entidades. Se não for um morador, pode ainda ser alguém de fora, em função do cumprimento dos pedidos das entidades.

De acordo as observações de uma praticante da Umbanda, a quem mostramos a fotografia e perguntamos sobre o porquê dela: “Pode ser uma oferenda, pois a entidade pede uma roupa. Ela diz: ‘Eu quero que você me entregue uma roupa no dia tal, na hora tal e no lugar tal’.”, neste caso, temos de destacar que “as entidades recomendam o local”.



*Fotografia 108: Despacho de roupas e guias de Exu e Pomba Gira.
Foto: Robson, digital, 2006.*

Ainda outros rituais umbandísticos são realizados no território do condomínio, porém numa esfera mais particular, pois contou-nos uma líder comunitária católica, que às segundas-feiras sente um cheiro de defumação vindo da casa de sua vizinha.

A respeito desses rituais domésticos ligados ao universo litúrgico umbandístico, defumações, banhos, orações, etc., temos a impressão que eles preservam os seus realizadores de manifestações de preconceito ou discriminação, como a forma como aquela mulher era apelidada: “macumbeira”, que é uma forma pejorativa de tratamento, capaz de tornar a pessoa rotulada.

Os lugares-templo, isto é, lugares públicos fixos, dentro do condomínio, destinados a prática religiosas são inexistentes enquanto lugares institucionais⁴¹, talvez em decorrência de políticas administrativas que se voltem para outros interesses, que não os religiosos, uma vez que desde o início do condomínio, uma área para uso institucional foi reservada.

⁴¹ No início de nossa descrição da área, naquilo que tange ao Condomínio City América, vimos que existem 102.626 m² reservados como área de uso institucional. Ainda que se trate de questão de interpretação do que vem a ser uso institucional e isso remeta a questão a um dado político, não podemos deixar de mencionar que não haver nenhum templo ou lugar religioso fixo equivale a compreender que não existe força político-religiosa operante no condomínio, ou então esta área foi destinada a outras adequações institucionais do tipo sede do condomínio, ou até mesmo estejam desocupadas até hoje.

É claro que a questão do lugar religioso em si seria uma questão problemática do ponto de vista da utilização institucional, isto é, qual força religiosa teria mais poder para a ocupação deste lugar?

Esta não presença, para além do que descrevemos anteriormente como visível (caso dos despachos), nos instigou em muito a busca do Sagrado como referência existencial mais presente, e para satisfazer tal necessidade restava procurá-las. Assim, olhando mais atentamente pelas frestas das grades e dos portões e ainda no interior de algumas casas, quando começamos a adentrá-las, o que foi muito difícil nas fases iniciais, conseguimos focar alguns objetos que têm relação direta com o imaginário simbólico religioso e esotérico, tais como: sinos da paz que balançam com o vento, figa, símbolos esotéricos (cristais, pedras diversas, etc.), vasos de plantas (espada de São Jorge, comigo ninguém pode, pimenteiras etc.), folhinhas de Igrejas Católicas, calendário-mensagem para o dia seicho-no-ie.

Essas referências de religiosidade, por estarem ali no lugar da moradia, nos permitem inferir que seus moradores com alguma frequência ou esporadicamente têm contato ou recorrem ao universo de outras religiões, além do catolicismo (que foi o grupo religioso mais visitado), a ponto de carregarem destas, sinais religiosos que as caracterizam, com o intuito de buscarem uma proteção religiosa, não bastassem seus seguranças, seus alarmes, seus seguros, suas cercas elétricas. É interessante indagarmos o quanto estas referências religiosas que são de natureza da subjetividade, transcendem aos domínios da objetividade das técnicas de proteção. Nesse sentido, não basta a proteção contra a violência humana, é preciso também se proteger contra a violência espiritual, ainda que esta seja um reflexo da dimensão humana, como, por exemplo, o caso do mau-olhado, dentre tantos outros.

Estamos diante de uma forma de comunicação religiosa que se propaga como forma de experiência religiosa indireta, capaz de suscitar efeito direto sobre o comportamento humano, de modo muito bem definido.

As pessoas que têm estas plantas (em lugar sempre muito bem visível, desejam anunciar a outros que estão protegidas), ou os objetos anteriormente descritos (dentre tantos outros presentes em suas casas em menor proporção, como pedras, estatuetas, objetos, animais, etc.), realizam uma comunicação do símbolo religioso, dentro de padrões de marketing. Sua dimensão profunda de fé poderia bastar para alicerçar tal crença na proteção, todavia, como a experiência religiosa é, predominantemente visível, ela tem de

estar à vista, pois assim ela será plenamente comunicada. Com esta observação, podemos também entender porque os movimentos religiosos ao vivenciarem suas experiências assumem uma função propagadora, capaz de socializar a experiência enquanto tal. Dito isso, podemos entender o quanto a experiência religiosa, desde os níveis mais profundos até os níveis mais superficiais, realiza-se com base em símbolos que refletem expressões de comunicação humana com o Sagrado, com uma intenção orientada pela inteligência humana de comunicar, de levar a outro a experiência individual, o que a faz essencialmente coletiva. Para muitos essa comunicação visual da crença é um sinal de fé, de piedade, de devocionismo, de religiosidade, de superstição, etc.

A este respeito, uma senhora, moradora do condomínio, que fazia caminhadas pelo parque, com quem estabelecemos mais contato e fizemos amizade, e que se tornou uma colaboradora da pesquisa, tornando algumas coisas mais fáceis, por me reconhecer como alguém sempre presente no parque, uma vez que ela pensava que eu era um morador e que também fazia caminhadas, aceitou a incumbência de me telefonar sempre que visse despachos, faixas religiosas etc. Em certa ocasião ela expressou: “tem muita gente supersticiosa aqui.” Continuando a conversa, perguntamos a ela: Como assim? E ela respondeu apontando para uma frente de casa, ajardinada, em processo de finalização de construção, e me disse: “olha lá quanta espada de São Jorge, elas são para afastar mau olhado.”

Ao dar continuidade àquela caminhada lhe perguntamos se ela acreditava que a espada de São Jorge, o comigo ninguém pode e tantas outras plantas podiam mesmo proteger. Após alguns instantes de silêncio ela respondeu: “certeza eu não tenho, mas como tanta gente acredita, eu acho que pode ser verdade. Não custa nada acreditar, se não fizer bem, mal não vai fazer, é só uma planta.” Diante desta fala não quisemos contra-argumentar, trazendo de volta sua observação de que existia ali muita gente supersticiosa. Talvez os instantes de silêncio antes de responder tenham tocado na sua subjetividade e ela tenha sentido um medo, uma insegurança, e para se defender, se proteger, o melhor seria colocar-se numa postura defensiva, admitindo, por conseguinte a possibilidade de haver um efeito sobrenatural na presença das plantas.

Em seguida, fomos ampliando nossa busca pelas plantas, com o intuito de conferir a quantidade daquela “muita gente”, para prognosticarmos a extensão daquela relação religiosa, que aliás tem uma forte presença na umbanda e candomblé, onde sem as folhas não é possível o orixá.

Começamos a identificar muitos jardins e vasos nas entradas e varandas das casas. Abriu-se, então, um outro ângulo de conhecimento do imaginário simbólico religioso que, segundo a crença de muitos moradores entrevistados, identificam naquelas plantas e objetos uma propriedade especial de proteção, purificação, afastamento de coisas más, chamamento de boa sorte etc. Assim, podemos visualizar nas fotos a seguir espécimes como: espada de São Jorge, comigo ninguém pode, arruda, pimenteira, planta da felicidade, etc. Todavia, é muito sugestivo à nossa investigação associarmos, ainda que de uma forma muito especulativa, os despachos com essas plantas. Parece que o universo das crenças das religiões afro-brasileiras desenvolvem uma forte presença e influência religiosa no condomínio.



Fotografia 109, 110 e 111: Folhagens: Espada de São Jorge e comigo ninguém pode e arruda.

Foto: Robson, digital, 2006



Certa vez encontramos um homem trabalhando em um jardim externo de uma das casas, conversando com ele lhe perguntamos por que ele estava plantando aquelas plantas. Ele me disse que os donos daquela casa tinham comprado e mandado plantar, mas, na maioria das outras casas que ele fazia a manutenção dos jardins, muitas vezes era ele mesmo que sugeria, ou os donos traziam pequenos vasinhos que ganhavam de presente e mandavam que ele plantasse.

Ao continuarmos nossa conversa com ele, perguntamos mais sobre aquelas plantas, ao que ele respondeu: “dizem que elas dão proteção e afastam coisas ruins”. Em seguida lhe perguntamos se ele tinha religião, ao que ele respondeu que tinha sido batizado na Igreja Católica, mas que de vez em quando tomava uns passes num terreiro de Umbanda perto de sua casa, ali mesmo no bairro São Domingos, como dizia ele: “bem lá pro fundo”.

Perguntamos ainda sobre a composição do jardim como um todo, se as pessoas que moravam naquelas casas não escolhiam as plantas, e o homem respondeu que a “maioria confia na sua mão” (uma referência ao seu profissionalismo e aptidão especial para plantar, de modo que as plantas dificilmente morrem), além disso ressalta ele “um vizinho vê do outro e gosta, e quer também”. Alguns até me pedem opinião e me perguntam se é bom plantar

aquelas plantas e eu respondo que sim. Tem gente que já pede direto espada de São Jorge, ou então me manda transferir uma pimenteira de um vasinho que ganhou de alguém”.

A atividade desse jardineiro realiza uma atividade de comunicar referências religiosas através de sua atividade profissional, e isso é um dado multiplicador dessas referências. Ele, na verdade, está mergulhado no nosso universo simbólico religioso, de brasileiros, que predominantemente cremos que tais plantas têm “efeitos mágicos”. E ele, no seu trabalho, acaba difundindo esta crença como autoridade profissional enquanto jardineiro.

Assim, admite-se que espada de São Jorge simboliza a espada de Ogum, o orixá que luta e que domina os seus inimigos, dada a forte influência do universo simbólico umbandístico, sobretudo reforçado pelos efeitos do sincretismo religioso com o catolicismo popular envolvendo o tão conhecido São Jorge, ou então que a arruda é tida como uma afugentadora de maus agouros, etc.

Deste modo, a presença destas plantas em diversas residências demonstra o surgimento de um costume que pode ganhar força enquanto manifestação de crença que vai se fundamentando no local. À medida que esta referência vai se multiplicando enquanto presença visual, ela vai coletivizando a crença, fato que já está acontecendo, e que podemos perceber a partir da fala e da ação deste jardineiro, tal como dos presentes-plantas que os moradores ganham e que querem conservar em seus jardins.

Enfim, após a fala do jardineiro nos empenhamos em conferir outra vez a quantificação dessa argumentação e pudemos constatar que de fato havia mesmo uma grande concentração das mesmas plantas numa mesma área. Tal constatação nos permitiu inferir quão intensa é a propagação dessas formas e espécies de presentes (como vasilhos de pimenteiras, lírios da paz, plantas da felicidade, etc.), como hábito social. Inferimos também o quanto um jardineiro com suas crenças tem o poder (não sei se podemos categorizá-lo de espiritual) de multiplicar os sinais visíveis das mesmas.

Em certa ocasião em que passávamos de carro pelo condomínio, numa circunstância que não era de pesquisa de campo, visualizamos uma cena que nos fez interromper o percurso, de modo a estacionar o carro para tentar saber mais sobre o fato. A cena apresentava uma mulher abraçada a uma árvore.

Quando nos aproximamos mais, a mulher já tinha ido embora, sem que pudéssemos lhe perguntar algo. Curioso, passamos a acrescentar às nossas visitas, também a busca de rever aquela cena, até que, num certo dia, coincidentemente, revimos outra vez o episódio com outra mulher protagonizando-o. Nessa ocasião estava sem a câmara fotográfica, porém dispunha do telefone celular. Fotografamos de dentro do carro, não querendo interromper o ritual, tampouco sermos inconvenientes.

A mulher abraçou durante uns vinte segundos um dos troncos de um grupo de árvores que se compunha de uns cinco troncos de eucalipto. Ficou apenas a memória visual, pois ela foi embora. Passamos então a buscar rever aquela mulher que aparentemente demonstrava ser alguém que fazia caminhadas no Parque Toronto, até que muito tempo depois a encontramos e lhe pedimos que falasse sobre o fato.



*Fotografia 112: Mulher abraça árvore como meio de captação de energia desta.
Foto: Robson, digital - captada por celular, 2006.*

Ela definiu que “as árvores são coisas sagradas, elas vivem muito e têm um contato com a profundidade da terra”, palavras que nos apresentam uma conotação toda religiosa para seu gesto, que descobrimos por ela mesma se tratar de um ritual, repetido uma única vez, quando passa por aquelas árvores,

considerando que em sua caminhada de final de semana passa diversas vezes pelo mesmo percurso.

Esta conotação religiosa, de atribuição de energia às árvores, é um dado muito antigo, em diversas culturas e períodos históricos. Entretanto, hodiernamente tem se recuperado a intensidade desta prática, em razão de uma maior sensibilização e difusão da questão da preservação da natureza. Portanto, por força de uma associação da natureza com preservação da vida humana, a árvore começa a assumir papel sagrado, como nos antigos rituais que a literatura antropológica relata, e que as religiões africanas reforçam como forças da natureza. Aliás, sobre este assunto, pudemos atestar a crença na força sagrada das árvores, quando vemos despachos sendo colocados aos pés destas árvores, tal como nos ilustra a próxima fotografia.



*Fotografia 113: Despachos junto a árvores.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Ao continuar no universo religioso das plantas e outros objetos, constatamos ainda a presença de ramos bentos como folhas de palmeiras, galhos

de oliveira, galhos de arruda, espadas de São Jorge, vasos de pimenteiras, lírios da paz, etc., no interior de muitas casas, quase sempre em vasos em cantos da casa ou móveis da cozinha. Vemos nessa variação de plantas um sinal muito presente de um sincretismo religioso, através da intercomunicação das simbologias religiosas que vão desde as memórias da Semana Santa do catolicismo, passando pelas referências umbandísticas e até esotéricos de uma religiosidade muito presente nas casas do condomínio.

Na entrada da casa que a fotografia a seguir apresenta, podemos perceber alguns símbolos religiosos que por estarem onde estão servem de anteparo ao mal e atração do bem. Eles são de cunho fortemente metafísicos: o mensageiro do vento e a figa de guiné, que se analisados em cima de sua interpretação popular, significam um amuleto que afasta coisas más, mau olhado, etc., e o sino, que com sua sonoridade sinaliza a chegada de energias boas. São símbolos com função social de guardar e vigiar, tal como dar boas vindas. A colocação na frente da casa, logo à entrada nos permite ainda inferir que a concepção do mau está do lado de fora da casa, aí a razão de assumir a função de estar na linha de frente do combate.



Fotografia 114: Mensageiro do vento e figa á entrada da casa.

Foto: Robson, digital, 2006.

A figa, identificada como figa de guiné, traz consigo toda uma força simbólica do universo espiritual umbandístico, isto é, da memória religiosa africana. O mensageiro do vento, que se crê ter uma propriedade de “filtrar espiritualmente” o movimento do vento, assume a função de anunciar a chegada de boas energias; trata-se de uma interação simbólico-religiosa de origem mais esotérica, proveniente de uma assimilação das religiões orientais.

Os mensageiros do vento, muito presentes nas casas do condomínio, servem também uma como decoração, sendo comumente presenteados entre os moradores do condomínio, como expressão afetiva de um desejo de que o receptor receba a felicidade e coisas boas em sua casa. Enquanto objetos materiais são produzidos em escala comercial muito massificada, bastando para isso observarmos que em qualquer “feirinha artesanal” eles são vendidos em grande quantidade e variedade. Trata-se de uma composição de elementos físicos (metal, madeira ou pedras) que com o movimento do vento, se tocam, e como são afinados eletronicamente, produzem um som muito melodioso.

Segundo uma moradora, eles “anunciam com um suave e melodioso som a chegada da paz e das coisas boas, mandadas por Deus para o lar.” Como se vê, a fé contida nesta fala expressa a crença na recepção de coisas boas, refletindo uma confiança na intervenção do transcendente, como um dom voluntário, e esse objeto cumpre uma função de marcar tal momento.

Como objeto presenteável, realiza a coletivização do desejo e das suas referências simbólicas, com sua funcionalidade, ou seja, sua potência catalisadora do vento, que pelo som, induz o ouvinte a crer naquele momento como o da chegada da felicidade e das coisas boas.

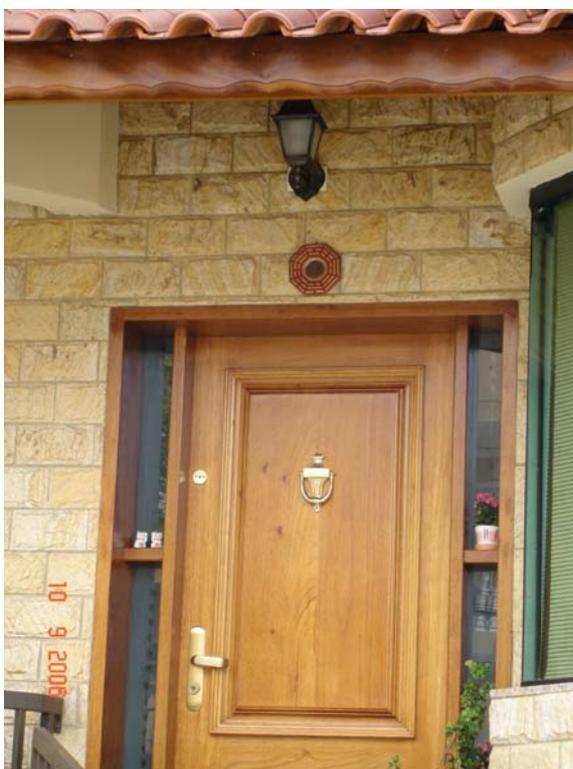
Assim, realizando uma liturgia caseira, a institucionalização deste uso impõe uma busca espacial por um lugar onde o vento seja freqüente, para que, pela interação metafísica, o Sagrado seja obrigado a fazer-se presente. Temos, portanto, um aspecto ativo da crença manifestada pela ação inteligente e estratégica na busca de tal localização.

Naquilo que tange ao discurso religioso, essa, como tantas referências religiosas, liturgizam um Transcendente, com seu poder de atuação,

como um contínuo movimentar-se, adentrando nos lugares onde os humanos estão. E de fato as pessoas não só crêem assim, mas fazem a experiência de sentir esse adentramento, e transformam seu comportamento psicossocial.

Quanto à melodia que eles ressoam, de fato ela tem um poder de rebaixamento da consciência muito presente, daí ser possível atribuir um poder metafísico a tal sonoridade. Falas como: “fazem relaxar”, “são agradáveis”, “lembram os sinos da Igreja”, “são angelicais”, brotam como definição de sua eficácia simbólica.

Observamos ainda outros símbolos religiosos à entrada de diversas casas, que vão desde adesivos (esses, sobretudo de campanhas da Fraternidade e Novenas de Natal da Igreja Católica), até símbolos xintoístas, como a próxima fotografia demonstrará. Este objeto mandálico significa busca de harmonia e está muito presente na cultura religiosa oriental, tal como esta família de moradores descendentes de chineses carrega como sua herança cultural religiosa.



Fotografia 115: Símbolo chinês à entrada da casa.

Foto: Robson, digital, 2006.

Nesta ótica de difusão de referências religiosas, por força da busca de proteção, observa-se uma grande criatividade, intercomunicando diversas referências religiosas, que vão desde fontes milenares até fontes esotéricas pós-modernas. Inclusive recorre-se a estratégias de marketing. É o que podemos ver numa espécie de panfletagem que, segundo uma moradora do Condomínio, esporadicamente acontece, isto é, “colocam em minha caixa do correio um santinho de Santo Expedito, de Nossa Senhora de Aparecida, ou alguma oração.”

Essa senhora diz que quase sempre guarda o santinho por um tempo, ressaltando: “A gente não pode jogar fora um Santo, é coisa sagrada!”, mas quanto às orações quase sempre joga fora, ou então, quando vai a uma igreja deixa lá em algum lugar. Perguntamos-lhe o porquê deixar na Igreja, e ela respondeu “porque é coisa religiosa” e completou “lá o padre sabe o que fazer com todas elas, pois vejo que todo mundo faz isso”.

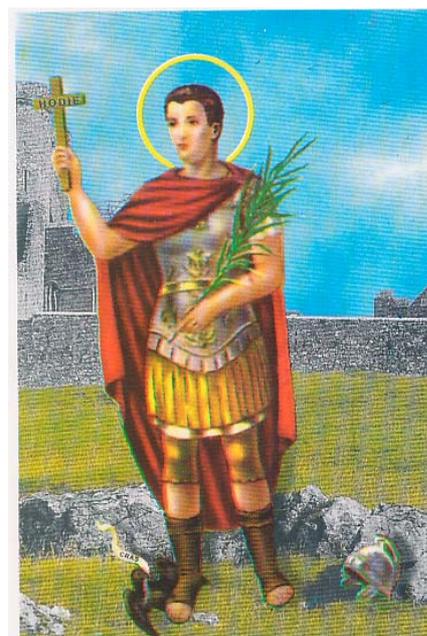
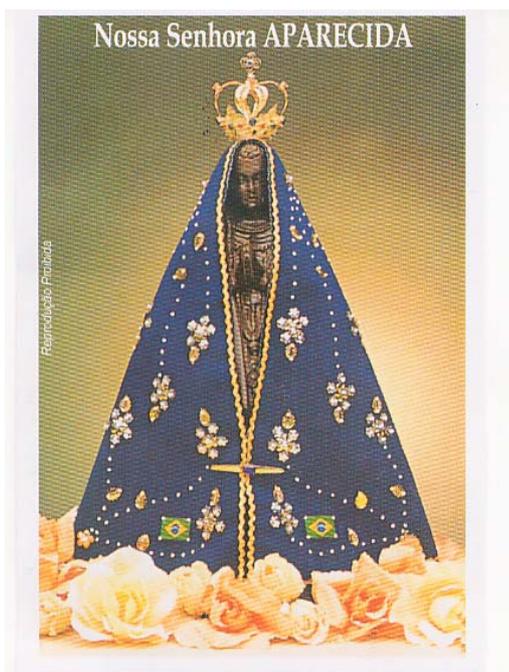
É interessante observar esse senso de respeito e esta atribuição de circunscrição do dado religioso a um lugar reconhecido publicamente como o lugar do Sagrado. Talvez esse respeito também reflita um medo quanto a um fim a ser dado àquelas orações ou santinhos, que se acumulam em grande quantidade em certos períodos, e ficam à mercê da decisão de um padre, isto é, pessoa a quem se reconhece um poder diante dos domínios do Transcendente. Assim, por tal fala e atitudes, percebemos um explícito reconhecimento hierárquico do líder religioso.

Ao continuar nossa conversa, acerca de objetos religiosos, indagando se ela os tinha dentro de casa, ela nos respondeu que sim, relatando-nos que quando seus santos quebravam, ela os levava e os colocava na Igreja. Lhe perguntamos o porquê, para o qual ela respondeu “dizem que a gente não deve ter santo quebrado dentro de casa, não é bom. E quando eles quebram a gente deve levar para o lugar deles, na Igreja.”.

Esta fala nos apresenta um dado muito expressivo, o da atribuição de uma circunscrição física, institucionalizando o lugar do Sagrado, ou seja, a relação com os objetos religiosos, especificamente os santos, que enquanto inteiros é de um nível muito próximo e eficazes na sua função de proteger (por isso são mantidos dentro de casa), quando quebram, parecem que passam a ser

sinais de mau agouro, por isso são logo levados para a igreja, como o lugar onde o mal pode ser facilmente vencido.

Assim, a construção desse imaginário remonta a uma leitura da igreja como um lugar de controle e dominação plena do mal, como o lugar por excelência do sagrado.



Ilustrações 02 e 03: Santinhos de Nossa Senhora de Aparecida e de Santo Expedito, sempre encontradas nas caixas de correio.

O entendimento que se tem do Sagrado, naquilo que tange à sua institucionalização física, partindo destes últimos dados captados, demonstra que este se constrói em meio a compreensões diversificadas que de certa forma, complementam-se, como se fosse a imagem de um mosaico que reúne pedras diferentes, mas cujo conjunto exhibe uma imagem única.

Outro dado interessante é que o Sagrado está em contínuo movimento, e assim vai às casas, mas ele também tem endereço fixo que, no caso do depósito dos santos quebrados, santinhos de papel e orações, como alertou aquela mulher: devem ser levados “para o lugar deles, na Igreja.”

A unicidade na diversidade e contínuo movimento da existência, abrem para a experiência do Sagrado, uma perspectiva de fluidez no penetrar nas

esferas existenciais da vida humana. Assim, o ser humano busca esta experiência para o seu próprio bem, uma perspectiva de transcendentalização. Nasce daí uma percepção teológica que, tantas estruturas de crenças privilegiam como uma intervenção do Sagrado, ou seja, de um tempo da ação do Sagrado, que nada mais é do que um tempo de ação para o humano.

Neste movimento do sagrado, há uma ação mais incisiva, proselitista no sentido de formar uma consciência religiosa. É o que podemos verificar nas manhãs de domingo, com a presença das Testemunhas de Jeová, que com certa regularidade, quase que a cada dois meses fazem o seu “trabalho missionário de campo”, como alguns deles descrevem, batendo de porta em porta, falando de sua religião, oferecendo suas publicações, para as quais pedem alguma doação, quando se trata de revistas, como a “Sentinela”, por exemplo, ou mesmo dão gratuitamente para quem os atende, o que muitas vezes é feito pela empregada doméstica. Quando não acontece um atendimento ou este é efetuado por interfone, é de praxe deixar na caixa de correios ou entre os portões, folhetos de quatro páginas, muito ilustrados com imagens bastante coloridas e trechos de textos catequéticos. A este propósito, ilustramos mais adiante com um destes folhetos, que manifesta um teor muito agressivo às religiões. Aliás, por causa deste tipo de folheto e postura, é comum acontecer discussões de moradores com testemunhas de Jeová, conforme nos revelaram alguns moradores, que relataram já terem discutido com eles.

A estratégia de “trabalho missionário” das Testemunhas de Jeová consiste em caminhar em pequenos grupos, em número de quatro ou seis pessoas, quase sempre composto por pessoas de uma mesma faixa etária, o que pode ser evidência de uma organização do trabalho por grupos, classes ou estágios de vida religiosa, porém na hora do atendimento a alguma residência se fracionam em dois. Para esse grupo religioso, o trabalho missionário faz parte de um serviço que o fiel presta à religião, e é fielmente cumprido como um sinal de verdadeira pertença ao grupo. Analisando-os aparentemente, manifestam alegria e quando atendidos, demonstram uma convicção muito forte acerca daquilo que querem anunciar, que aliás se nutre com seus estudos nos Salões que freqüentam.



*Fotografia 116: Testemunhas de Jeová em seu trabalho de ministério de campo, um trabalho de pregação de casa em casa.
Foto: Robson, digital, 2006.*

Em certa ocasião, aproveitando uma conversa com um casal de moradores, perguntamos o que eles faziam com as revistas e os folhetos, ao que a mulher prontamente respondeu, com a confirmação também do seu marido: “Lemos algumas partes e depois guardamos.” É interessante ressaltar que esta manifestação de tolerância religiosa advém da mulher que é a coordenadora do grupo das mulheres que levam as capelinhas de Nossa Senhora de casa em casa. Pudemos perceber que por detrás daquela tolerância havia uma atitude de naturalidade e respeito, e de modo algum houve manifestação de perturbação por dar atenção a tal material, mesmo sabendo essa senhora que eu era um sacerdote da sua religião.

Assim como pudemos observar neste comportamento religioso, uma profunda expressão de autonomia naquilo que tange a relacionamentos religiosos, muitas vezes pode haver um explícito comportamento intolerante como o das Testemunhas de Jeová, tal como podemos ver nesta publicação que eles estavam distribuindo no condomínio. Essa publicação lhes servia de base teórica para convencerem as pessoas, e deveria ser entregue ou deixada nas casas, como um questionamento à própria religião do leitor e apresentação de uma nova expressão religiosa.



Ilustração 04: Capa do Folheto das Testemunhas de Jeová.

A tolerância religiosa vai muito de encontro às perspectivas de sensibilidade e abertura aos elementos religiosos dos outros, refletindo uma percepção mais abrangente do sagrado. Ela facilita em muito a dimensão prática do sincretismo religioso, e é uma característica do *ethos* religioso do povo brasileiro.

Entretanto, alguns moradores mencionaram que não recebem “as Testemunhas de Jeová” (é como eles se identificam religiosamente), em razão de sua radicalidade quando ao fato de se considerarem eles “os bons”. Assim, desvencilham-se deles e de suas publicações, recolhendo as que são deixadas em suas caixas de correio e portões.

A intolerância religiosa conjuga-se com diversos fatores da vida social, sendo que em algumas situações não se lança contra uma expressão religiosa diversa, mas contra a própria religião, como da destruição da única capela no condomínio, há uns 15 anos.

Este ocorrido se deu em razão de um expediente burocrático com a administração pública da subprefeitura de Pirituba, ou seja, pelo fechamento de uma pequena Capela dedicada a nossa Senhora de Aparecida, que pertencia ao

dono de uma floricultura local que, ao ter de fechar o ponto por conta de ilegalidades funcionais junto à prefeitura, ateou fogo à mesma. Este ocorrido suscitou, no período que se seguiu, algumas manifestações e comentários de indignação, mas logo caiu no esquecimento.

Na verdade, outras formas de capelas foram aparecendo. Como é o caso das capelinhas de Nossa Senhora de Aparecida, que circulam por diversas casas do condomínio, fomentando uma prática devocional, talvez essas capelinhas, que percorrem as casas, e que surgiram como prática devocional no mesmo período da destruição pelo fogo daquela outra.

Uma moradora, católica praticante, que organiza no condomínio as peregrinações com as Capelinhas de Nossa Senhora de Aparecida provenientes da Paróquia São Domingos Sávio a que o condomínio pertence eclesialmente, diz que é muito difícil conseguir preencher o número de trinta casas, número estabelecido com o intuito de estender o trabalho da visita por um mês, sobretudo no mês de maio, considerado pela Igreja Católica como um mês mariano, tal como expandir o número de multiplicadores da devoção de receber a “própria Mãe de Deus na própria casa para a visita da capelinha, pois como acentua: “muitas pessoas só me recebem pelo interfone e dizem que não são católicas, que não têm tempo, e que não querem assumir essa responsabilidade.” Ela revela um dado estatístico interessante, dizendo que: “de oitenta casas que há na minha vizinhança mais próxima, apenas quinze aceitaram receber”, número que ela considera pouco, pois não dá para fazer a peregrinação com a capelinha por um mês. Ela também menciona que tem moradora que aceita receber a capelinha porque a vizinha recebeu e lhe disse que foi muito bom, que abençoou a casa.

Não obstante as dificuldades em fechar o número ideal de casas visitadas, e isso entristecer as zeladoras das capelinhas, elas manifestam um contentamento por elas propagarem a devoção, e por tal ação se sentem abençoadas.

Elas, no final do ano fazem uma confraternização com uma festinha para a qual levam bolos, doces e chá. Nesse período de final de ano a celebração contou com a realização de um amigo secreto. Elas sentem que fizeram o que puderam e por isso estão com a consciência religiosa tranquilizada.

Um dado interessante a se mencionar é que essa paróquia faz uma mutação devocional, uma vez que esta forma de capelinha que circula de casa em casa é uma devoção particular do movimento da “Mãe Rainha”, isto é, de “Nossa Senhora Três Vezes Admirável de Schönstadt”.

Outro dado importante é que o grupo de zeladoras é composto apenas de mulheres, muito embora não haja proibição para os homens, porém é obvio que acontece uma separação de gênero, fato que permite às zeladoras sentirem mais à vontade, sobretudo em relação às questões conjugais. Todavia, durante os momentos da visita a uma residência, em que rezam o terço e cantam cânticos religiosos, também os maridos e filhos, na medida do possível participam, inclusive as empregadas domésticas participam das orações, tendo anteriormente já preparado um chá, bolos com biscoitos e preparado a mesa, e depois da parte religiosa, serve às convidadas. Isso nos mostra uma relação diferenciada entre o momento da relação com o sagrado e o da confraternização: uma divisão social na experiência religiosa.



Fotografia 117: Participantes da novena de Natal e do grupo das zeladoras das capelinhas de Nossa Senhora que as transportam de casa em casa, no último encontro do ano. Foto: Morador, digital-recebida por e-mail, 2006.

Como vimos, o entrar nas casas do condomínio não é uma dificuldade apenas de pesquisadores e não moradores de lá, é também de moradores e mesmo entre vizinhos. Como vimos, até mesmo entre os próprios vizinhos observa-se grande dificuldade, que porém se mostra ligeiramente menor

quando o contato religioso consegue arranjar uma brecha, ou melhor uma porta de entrada. A partir daí o processo de socialização do sagrado abre novos cantos de relações sociais. Na maioria das vezes, esses momentos estão ligados a: Via Sacra, novenas, período de Natal⁴² etc.



*Fotografia 118: Encenação da via Sacra entre os moradores.
Foto: Morador, digital-recebida por e-mail, 2007.*

O interior de muitas residências apresenta uma grande quantidade de objetos religiosos que foram comprados em viagens, ganhos de presente ou então produzidos pelos próprios moradores, como é o caso dos quadros pintados, estatuetas, etc. Tais objetos realizam tanto uma função religiosa, como decorativa, atraindo o foco de um visitante pelo seu requinte e riqueza artística, tal como o quadro da Santa Ceia (uma cópia de Michelangelo) que o morador da casa pintou e que sua mulher orgulhosamente nos mostrou.

⁴² Em nosso caso, foi no período de Natal, mais precisamente no dia 24 de dezembro de 2006, que conseguimos entrar por tais portas, estendendo a partir dali um outro horizonte de pesquisa, agora enriquecido pelas entrevistas na sala das residências, tornando-nos, por conta das apresentações de um vizinho ao outro, freqüentadores daquelas casas.



*Fotografia 119: Mesa preparada para a Ceia de Natal, com cópia da Última Ceia de Michelangelo, pintada pelo morador.
Foto: Robson, digital, 2006.*

Podemos observar objetos devocionais dispostos em lugares específicos nas casas, tais como imagens, bíblias, terços, orações, etc. Esses objetos quase sempre se encontram em lugares mais pessoais, tais como quartos, escritórios, etc.



*Fotografia 120 e 121: Imagens e Bíblia disposta em lugar específico da casa.
Foto: Robson, digital, 2006.*

Na maioria das casas, quando há um volume maior de objetos religiosos, raramente estão colocados num lugar central como a sala de visitas, sendo que ali apenas são colocadas imagens peregrinas nos momentos específicos de oração ou pelo período de cumprimento de tal visita e devoção.

Pela correlação desses objetos com a natureza dos lugares em que estão, podemos inferir que remetem a uma utilização mais pessoal, como no caso das fotos anteriores que estão num escritório onde o dono da casa trabalha quando não está em sua empresa, ou ainda, pelos terços ou santos que estão nos quartos e que no caso da dona de uma das residências visitadas me revela: “no meu quarto, antes de dormir, seguro o meu terço, que ganhei de minha avó e rezo por toda a minha família, olhando para a minha Nossa Senhora” – uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida.

A quantidade de símbolos religiosos em certas residências, parece bastante acentuada e de certa forma muito variada. Todavia, percorrendo algumas casas, podemos destacar uma maior devoção a Nossa Senhora Aparecida, Santo Expedito, Santa Rita de Cássia e São Judas Tadeu. Interessante observar que muitos desses santos estão ligados a um devocionário relacionados a situações difíceis, que manifesta uma relação de fé ligada à necessidade de resolver problemas de certa complexidade social e financeira.

Em uma residência encontramos um pequeno santuário que, além de uma diversidade de imagens, tinha também um genuflexório, peça que remonta a um perfil e influência de um catolicismo tradicional.

Perguntamos à dona da casa, natural do interior da Bahia, que, prontamente, ao saber que eu era um padre⁴³ levou-me até o seu santuário, dizendo-me que rezava ali com freqüência. Ela me respondeu que ao longo do dia sempre olhava para os seus santos e rezava para eles, toda vez que passava por ali, entretanto, o genuflexório em si era muito pouco utilizado, funcionando mais como decoração religiosa do que como instrumento de oração, a julgar pelo estado de conservação daquela peça que era antiga, e ainda pela própria dinâmica de oração daquela senhora, que rezava ao passar pelo lugar e com certa pressa.

Como podemos observar do ponto de vista usual, oratórios internos não são comuns em residências, sendo encontrado com maior freqüência em residências de autoridades eclesiásticas da Igreja Católica. Em si, os oratórios particulares são uma exceção, eles são sempre públicos. Mas nesse

⁴³ Revelar-me como padre logo de início, foi a chave de acesso a esta e em outras duas residências, nas demais ou quem me indicava fazia tal revelação ou eu acabava revelando logo nas primeiras conversas.

caso, entendemos que se trata de uma apropriação e individualização da fé por aquela senhora e sua família, que também participam das atividades pastorais e devocionais no condomínio, inclusive, podemos hipotetizar que devido ao grande contato que aquela senhora tem com padres, tenha vindo daí a inspiração de fazer um oratório dentro de casa.



*Fotografia 122: Oratório particular de uma das residências.
Foto: Robson, digital, 2006.*

Esta mesma senhora apontou para uma cômoda que ficava ao lado do seu santuário, onde havia um pequeno quadro de São José, fazendo questão de pegá-lo e dar-me para segurá-lo e vê-lo melhor. Em seguida ela me revelou: “Este São José era de minha avó (voltando-se para o seu pai que nos acompanhava) frisando: “não é pai”, e naquela hora pude perceber uma expressiva manifestação de emoção, quando a memória da avó foi trazida.

Nesses segundos casos dizia que era um doutorando da PUC-SP, reitor do Colégio São João Gualberto, pesquisador, etc.

Essa mulher fez questão de mencionar: “Ela deixava esse São José em cima da cômoda e eu faço a mesma coisa” e, de fato, vê-se que aquele quadro naquele lugar destoa de toda a decoração da casa, porém era como ela recordava que sua avó e sua infância, e, por isso, assim o deixava, associando a imagem do símbolo religioso às suas reminiscências da religiosidade da avó. Como podemos ver, ela recebe esta tradição de sua avó e a conserva, rompendo inclusive com padrões estéticos de decoração. A fala de suas tradições e crenças com certeza foi mais forte do que a de sua decoradora.

Perguntamos-lhe se a cômoda era a mesma de sua avó, ao que ela respondeu que não, mas que seu marido (um português) que gostava de antiguidades a tinha comprado para a casa. Temos, então, mais uma apreensão a fazer sobre aspectos da vida religiosa, isto é, sua importância na preservação da memória e nos vínculos familiares.



Fotografia 123: Quadro de São José ao lado de televisão e em cima de uma cômoda.

Foto: Robson, digital, 2006.

As relações devocionais vão se ampliando em sentido mimético, com a preservação da memória familiar, ou seja, o que a avó fazia agora a neta reproduz, e por aí vão se estendendo em produção de sentidos, que se

desdobram de maneira a se tornarem os símbolos visíveis com profundo significado histórico-existencial.

Certa ocasião, conversando com uma moradora, sobre religião e fé, ela direcionou a conversa para a temática do fazer promessas. Assim relatou: “Eu acredito muito, tenho muita fé. Veja só, este crucifixo (de ouro maciço) foi uma promessa que eu fiz há muitos anos atrás.” Perguntamos-lhe qual era a promessa, e ela nos respondeu que isso ela não poderia revelar. Compreendemos que era um campo onde não poderíamos adentrar, em respeito ao fato de que ela se mostrara cheia de reservas e com certa expressão de medo, diante da hipótese de ter que revelar o segredo de sua promessa, talvez com receio de anular a benção e o benefício espiritual alcançados. O máximo que ela revelou é que se tratava de uma promessa para um filho. Como podemos perceber, esse símbolo religioso estava ligado à recuperação da saúde de seu filho.

A vida religiosa, em geral, segue uma organização cronológica, com um calendário de festas religiosas que orienta a vida cultural e social do local, e tantas vezes de toda a sociedade. Assim é que, no Brasil e em outras nações predominantemente católicas, as festas católicas acabam também gerando feriados e festejos para indivíduos de diversas religiões, gerando uma cultura religiosa que caracteriza as culturas regionais. Nesse caso não há como dissociar a festa religiosa da organização da vida social. Exemplo disso são as festas juninas, a Semana Santa, o Natal, etc.

Na fotografia a seguir, retrata-se muito bem um desses momentos no condomínio, onde diversos moradores se organizam para festejar os Santos Juninos que desde sua infância, já festejavam de forma muito parecida. Nessas festas, vemos uma forte presença e produção simbólica que os migrantes nordestinos realizam para o festejar, inclusive recuperando alguns detalhes de organização, como montagem da fogueira, tipos de alimentos, etc.

Podemos também mencionar a presença e atividades da cultura portuguesa nestas festas. Aliás, foram os portugueses que trouxeram para o Brasil a tradição de se festejar os santos juninos. Neste sentido, no condomínio, com uma grande presença de descendentes de portugueses, os festejos religiosos juninos efetivam um fato social muito importante, de reunir muitos dos descendentes dessa matriz cultural portuguesa com aqueles que a popularizaram

e a estilizaram dentro de suas tradições regionais (sobretudo os nordestinos). Trata-se de uma interpenetração das culturas, que também está na base dos sincretismos religiosos.



*Fotografia 124: Pessoas olhando o balão subindo em festa junina.
Foto: Acervo familiar, manual, s.d.*

A organização destas festas no condomínio, manifesta uma iniciativa, prontamente acolhida e partilhada pela maioria dos moradores dos arredores onde ela acontecerá. Eles se organizam quanto a custos de produção do cenário, instalações estruturais (lâmpadas, palco, barracas, mesas, etc.), coleta de madeira para a fogueira, limpeza da área antes e depois, etc. Normalmente, comemoram São João no próprio dia 24 de junho, dia próprio do santo, ou então num dos dias dos santos ligados a este tipo de festa, tal como Santo Antônio ou São Pedro. É muito forte o simbolismo religioso em torno deste dia, mesmo que para os moradores o fato de ser uma noite muito longa, pouco significa, senão a benesse de ter mais tempo para festejar.

Naquilo que tange aos festejos de São João, eles afirmam um devocionário popular muito forte na cultura do povo brasileiro e, que naquele lugar em específico, remonta a origens, como já introduzimos acima, no Nordeste do país, de onde muitos daqueles moradores são oriundos ou descendentes. Nesta ocasião rememoram enfaticamente o seu passado, tal como ressuscitam a

lembrança de antepassados. Trata-se, portanto, de um excelente caminho de resignificação sócio-religiosa.

Neles são incorporados ainda outros elementos que diretamente não fazem parte do imaginário simbólico religioso das festas juninas brasileiras, tais como apresentações culturais e folclóricas portuguesas.

Em um diálogo com uma família em que o pai, de aproximadamente 55 anos, era um migrante de uma cidade baiana chamada Brotas de Macaúbas, conversando sobre festas juninas, motivado pelas fotografias anteriores, o pai, saudosamente, começou a contar como eram boas as festas juninas de sua cidade. Ele se lembrava de seus tempos de infância, quando junto de seus familiares festejava com muita vivacidade os festejos dos santos do mês de junho, porém ressaltava que a melhor era a festa de São João, quando aconteciam os batizados de fogueira.

Para saber mais sobre esse assunto, pedi-lhe que me descrevesse tais batizados. Assim, esse senhor me contou: “Era assim padre. Ou a gente escolhia o padrinho ou nossos pais escolhiam, e no dia de São João a gente ia no mato, cortava uma árvore, trazia bastante lenha seca. Os donos da festa penduravam doces, balas, agrados e tantas coisas. As crianças ficavam doidas por tudo aquilo, tinha até o padre Carrilho que fazia uma fogueira, igual a todo mundo, mas que botava dentro das laranjas penduradas na árvore, umas moedas. Aí acendiam a fogueira e a gente brincava, dançava, conversava, era uma festa, até que a árvore caísse, quando a gente corria para pegar os brindes. Depois daquele momento, nossos pais pegavam um carvão da fogueira, botavam no chão e colocavam dum lado a gente e do outro o nosso padrinho, aí a gente jurava: ‘Juro por São João, Santo Antônio, São Pedro, São José, Nossa Senhora ... (tinha sempre um senhor de idade que cantava o nome de diversos santos) que fulano de tal é meu padrinho.’ E depois a gente abraçava o padrinho e dali pra frente pedia a bênção para ele. A gente considerava a esposa do padrinho nossa madrinha também... Minha irmã tem a madrinha dela viva até hoje.”

Como se pode ver era um ritual profundamente religioso que estabelecia vínculos, criando relações de um parentesco espiritual. Esses vínculos iam reforçando os laços de amizade e iam sedimentando relações sociais que serviam para organizar um modelo de vida social em que famílias e relações interpessoais, por meio dessas agregações, iam se expandindo, de

modo que aquelas relações realizavam uma dinâmica de aproximação entre as pessoas, que não só resultavam num mecanismo de proteção, como de conservação das tradições.

Este homem que assim descreve sua experiência de infância revive sua relação histórica e mesmo que, nas festas do condomínio, não reviva estes momentos com a mesma intensidade de outrora, hoje resgata sua memória, preservando a institucional festa junina, marcando uma presença muito grande nesses eventos, embora não seja o organizador de tais festas.

A este propósito, certa vez, quando preparava um grupo de pais e padrinhos para a celebração do batizado de algumas crianças, fazendo-lhes uma pequena conferência, trouxe à tona o dado das relações que vão se expandindo por conta dos vínculos de natureza sócio-religiosos. Falava-lhes de como é importante num mundo como o nosso termos o máximo de pessoas vinculadas à nossa pessoa, à nossa família, e lhes exemplifiquei que numa região da Bahia existiam padrinhos de fogueira. Alguns dos presentes se mostraram desconhecedores dessa tradição, porém um casal presente, natural de Minas Gerais, procurou-me depois para me dizer que eles também tinham padrinhos de fogueira e que respeitavam seus padrinhos de fogueira tanto quanto o do batismo da Igreja.

Como se pode perceber esses rituais vividos na infância trazem uma reminiscência muito saudosa de tempos passados, sendo fortes geradores de uma recuperação da memória. Dizia-me aquele pai que, durante as festas juninas, ali de forma mais reduzida, pois ninguém mais era de sua cidade, mas em outras festas onde se reuniam diversos patrícios, eles lembravam pessoas, detalhes, histórias, relatos, enfim, voltavam no tempo histórico e se imaginavam novamente em sua cidade natal. Isso lhes fortalecia, a partir desse imaginário religioso, seus vínculos sociais, como ocasiões de agendarem visitas uns aos outros, tomarem contato com alguma necessidade de alguém e providenciarem ajuda, etc.

Outro momento do ano que aguça o imaginário religioso a criar referências que comunicam um estado interior de espírito é o tempo do Natal. Assim, no período que antecede ao dia 25 de dezembro, já começando desde o início do mês de dezembro, muitas das casas passam a ser decoradas com luzes

e enfeites natalinos (papai Noel, estrelas, guirlandas, pinheiros, renas, bolas coloridas, etc.).



Fotografias 125 e 126: Decorações Natalinas.

Foto: Robson, digital, 2006.

Neste ano de 2006, especificamente, coletamos diversas imagens para ilustrarmos o trabalho de campo. Observamos que de maneira diferente de outras épocas do ano, os moradores foram mais receptivos, até mesmo aqueles de quem nos aproximávamos pela primeira vez. Percebemos que o espírito natalino tornara aquele momento mais afetivo, envolvendo muitos na mesma dinâmica de uma época em que mensagens, e-mails, cartões, falas, etc., retratam a imagem de um menino que nasce, de um Deus que visita as pessoas. Essa referência religiosa ganha expressão através da reprodução deste simbolismo, pois as pessoas se visitam com mais frequência. Ademais, não podemos deixar de mencionar que todo o clima das novenas de natal, ação religiosa de casa em casa, dão grande impulso ao tema da visita, resgatando o discurso teológico que sinaliza para a visita de Jesus na pessoa do outro. O clima da época, inclusive através das referências religiosas, reforça também vínculos institucionais como a família, sobretudo com as imagens dos presépios.



*Fotografias 127 e 128: Presépios, em via pública e residência, respectivamente.
Foto: Robson, digital, 2006.*

O espírito natalino promove entre os moradores do condomínio um forte ambiente celebrativo, tal como podemos constatar pelas novenas de Natal, pelas pequenas festas comunitárias, em que a troca de presentes é uma prática já consagrada.



*Fotografia 129: Encenação teatral do nascimento de Jesus no fim da novena de natal.
Foto: Andrea, digital-enviada por e-mail, 2006.*

Além dos moradores e seus convidados, os organizadores convidam um senhor que anda pela região com uma carroça e seu cavalo, catando ferro velho ou carregando entulhos para quem lhe contrata o serviço.

Durante a festa, os moradores com seus filhos enfeitam o animal e a carroça para nela passearem, bem como presenteiam os filhos desse senhor, dando-lhe gêneros alimentícios, além de uma ajuda financeira, a título de pagamento por estarem com o animal, o seu meio de trabalho. Estas atitudes sugerem uma diminuição de distância social entre aquelas pessoas, que naquela festa de cunho religioso se misturam. Ainda que esta diminuição seja muito efêmera, não podemos deixar de acentuar seu aspecto pedagógico, com poder de interferir na formação de consciência social das crianças e adultos ali presentes.



*Fotografia 130: Festa comunitária de Natal.
Foto: Andrea, manual, s.d.*

Existem outras práticas devocionais que são vivenciadas por moradores, como as peregrinações devocionais. Alguns moradores mencionaram que todos os anos vão com a família ao Santuário Mariano de Aparecida do Norte, alguns disseram que todo dia 28 de cada mês vão ao Santuário de São Judas Tadeu, ao Santuário de Bom Jesus de Pirapora além de outros.

A título de ilustração, podemos mencionar a peregrinação de um morador, que durante anos a percorria sozinho e agora começa a levar o filho mais velho. Trata-se de uma peregrinação a Bom Jesus do Pirapora, que parte da Igreja Matriz da Freguesia do Ó, percorrendo a pé o trajeto até aquele santuário, na cidade do mesmo nome (a família acompanha o grupo de homens, dentro do

carro, servindo como apoio). Chegando ao santuário eles assistem uma missa e depois retornam para casa.



*Fotografia 131: Missa da peregrinação no Santuário de Bom Jesus do Pirapora
Foto: www.fotlog.net.pirapora, digital-site, 2006.*

A propósito da influência católica como uma forte expressão religiosa no condomínio, podemos ilustrar além das novenas, vias sacras, também as ações pastorais no novo pároco da igreja São Domingos Sávio, o Pe. Pedro, que desde 2006, tem estabelecido um vínculo pastoral mais forte com essa comunidade, realizando, além de abençoar as casas, muitos outros rituais como via-sacra, missa de finalização de novenas de natal, etc.

Essa Igreja de São Domingos Sávio, sob a custódia dos padres da Congregação de São Vicente de Paula, de acordo com o antigo pároco Pe. Donizete, é freqüentada por diversos moradores do condomínio, sobretudo nos encontros da Renovação Carismática, que acontecem às quintas-feiras, após a Missa. Todavia, ressalta o padre, com certa marca de expressão facial e alteração de tom de voz, criticando: “Na Missa poucos vêm, chegam depois, só para o louvor deles”.

Esse pároco tece uma crítica aos carismáticos, seja porque não participam da missa, desenvolvendo uma experiência religiosa autônoma, seja

por entendê-los como um grupo que se aliena numa experiência religiosa alheia às realidades da vida real, e, até certo ponto ele tem razão, com exceção de alguns grupos carismáticos isolados e que sofreram uma interferência de algum padre mais sensível aos problemas sociais.

O mesmo pároco revelou-nos, quando lhe indagamos se ele sabia da existência de alguma capela no condomínio (tentando provocar alguma reminiscência dos fatos relacionados anteriormente sobre a capelinha de Nossa Senhora de Aparecida que foi incendiada), ele respondeu que no passado existiu uma pequena capelinha dedicada a Nossa Senhora de Aparecida e esta estava atrelada a uma floricultura, porém não sabia dizer muita coisa sobre o assunto.

Esta capelinha estava localizada numa parte extrema do condomínio, em uma área com poucas residências. Lá, conta-nos o Pe. Donizete, trazendo a memória dos padres que o precederam, realizavam-se rezas do terço, novenas, pessoas paravam enquanto faziam caminhadas ou então iam lá especificamente para rezar junto à imagem de Nossa Senhora de Aparecida. Ali, inclusive, foram celebradas algumas missas, muito esporádicas e em dias das principais festividades litúrgicas como: Páscoa, Natal, dia de Nossa Senhora de Aparecida, finados etc. E essa vida litúrgica dava ao lugar um caráter de oficialidade.

Todavia, ele conta que quando o proprietário da floricultura foi expulso do lugar, pela Associação dos Moradores (havíamos recolhido outra informação, de que fora conflito com a prefeitura), por razões não tão claramente mencionadas, apenas sob a alegação de que o terreno não era dele, ele ateou fogo na Capela, alegando que ele a construiu e não iria deixá-la para a Associação, depois sumiu da região, e mesmo o pároco que, tentou localizá-lo, não o encontrou mais. Os moradores sempre manifestam muita tristeza com este fato ocorrido, mencionando que ele não precisava ter feito isso.

A fotografia que se segue é da Paróquia de São Domingos Sávio, de grandes proporções, com um trabalho pastoral bastante desenvolvido e está sob a responsabilidade da Congregação Sociedade de São Vicente de Paula, como já foi mencionado anteriormente.



*Fotografia 132: Frente do edifício da Paróquia São Domingos Sávio.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Nessa paróquia diversos moradores do condomínio são dizimistas, havendo um sistema de captação e cobrança do dízimo feito de casa em casa, pelos próprios católicos membros desta específica pastoral. Essa fonte de entrada representa uma fonte de sustentação para o funcionamento e pagamento dos serviços religiosos que os padres realizam, além de representarem uma forte ajuda financeira para diversas obras sociais que a paróquia mantém.

Outra atividade desenvolvida pelos moradores católicos praticantes é a captação de profissionais, moradores do próprio condomínio ou conhecidos de fora, quando são realizados os mutirões da saúde para atender à população carente da região. A este respeito, o envolvimento organizacional e técnico deste pessoal tem contribuído para a fama, quantidade e qualidade dos serviços prestados, ou ainda para a doação de muitas prendas para as quermesses. Ou seja, aquela ação sócio-religiosa goza de prestígio e reconhecimento sociais.

Dentre os que se envolvem nesses mutirões, muitos são moradores do condômino City América, eles que não atendem em suas casas, por questão de privacidade e segurança, mas que nessas ocasiões prestam seu serviço social na paróquia.

Uma outra experiência de relações em busca do Sagrado, que se operacionaliza numa esfera de busca por auto-ajuda, captamos entre os moradores do condomínio. É um “recurso espiritual”, que consiste em recorrer a ajuda externa, como muitos outros até aqui apresentados, porém com uma diferença quanto aos encaminhamentos, isto é, eles vão se construir através de indicações de pessoas que fazem parte de outros grupos de relacionamentos sociais como trabalho, clube, academia, etc.

Trata-se de desenvolvimento de relações interpessoais que se prolongam e se afirmam numa relação de terapêutica espiritual. É o caso de uma mulher descrita por um morador como uma senhora nova e muito poderosa, a Irmã Ângela, que atende em Osasco, aonde ele vai de vez em quando. Conta-nos o morador que ela é uma vidente (uma mulher que possui dons espirituais capazes de revelar fatos passados, presentes e futuros de uma pessoa), uma evangélica, que, nas quintas-feiras, atende pela manhã até o meio dia. Ele ressalta: “Para ser atendido tem que chegar cedo. Eu chego perto das sete horas da manhã, mas tem gente que já está lá desde as cinco, guardando lugar na fila.” O trabalho que esta mulher desenvolve é um tanto quanto de aconselhamento e ajuda psicológica e moral.

Ele diz que gosta de ir lá e que ela já lhe falou coisas da vida dele às quais ele não dava muita importância, mas que depois da observação dela viraram uma motivação para uma mudança. Pedimos para ele dar um exemplo e ele verbalizou: “Eu vivia escutando uma música que dizia que temos um coração de pedra. Eu até pensava isso mesmo. Ao chegar lá pela primeira vez, ela me olhou nos olhos e me disse sem nunca ter me visto: ‘Ninguém tem um coração de pedra meu filho’”.

Esse morador, ao dar continuidade aos procedimentos de irmã Ângela, diz que ela ora para ele e que depois disso vem embora muito bem. Ao explicar todo o procedimento, explicita um detalhe técnico que é peculiar à leitura teológica evangélica, e que ele já assimilou pela freqüência com que deve ter ouvido tal concepção. Ele relata: “Lá ela ora, ninguém lá reza, como a gente ouve falar por ai.” Perguntamos-lhe se havia alguma diferença entre orar e rezar, porém ele não conseguiu dar uma explicação plausível, apenas repetia o que ouvira lá: “Orar vem de Deus, vem de oração. Rezar vem de ídolos, é um atraso, a vida vai

de ré, não se deve rezar.” Aqui vemos a interferência da teologia evangélica construindo uma ação contra uma terminologia que vem da expressão latina *oremus*, própria ao uso da liturgia católica. Como podemos perceber, esta vidente, realiza uma função religiosa muito semelhante à das rezadeiras ou benzedadeiras do catolicismo popular, das mães e pais-de-santo, etc.

Esta busca por socorro realizada por este morador demonstra um movimento de interpenetrações das experiências religiosas, algo muito presente na vida do povo brasileiro. Ele se diz católico e vai buscar ajuda em uma vidente evangélica, mas na verdade se entende numa busca de aperfeiçoamento da vida, de crescimento espiritual, etc. Com isso podemos entender que o cerne da questão não está na expressão religiosa com suas relações de poder espiritual, mas na pessoa enquanto requerente e necessitada.

Outro exemplo deste tipo de busca é o recurso a uma numeróloga, que atende na Lapa, e que uma moradora diz ter utilizado. Esta moradora, que frisa não acreditar e não gostar dessas coisas, relata que passando por um momento bastante delicado de sua vida, uma amiga do trabalho lhe indicou esta mulher para lhe dar uma orientação de vida. Ela, então, resolveu ir e ficou muito impressionada com o que aconteceu. Ela relata que a mulher perguntou-lhe uma série de datas, do seu nascimento, dos filhos, do marido, dos pais, etc.: “A mulher descobriu até que eu aos trinta e um anos de idade perdi uma criança. Ela me disse que o meu número é oito. Quarta-feira que vem ela quer ver meu marido.”

Através das expressões dessa mulher, ao relatar sua experiência, nota-se que ela foi fortemente influenciada a respeito da existência de influências espirituais negativas em sua vida e isso poderá ser mudado com o auxílio do poder espiritual daquela numeróloga. Tanto é que ela retorna de vez em quando para outra consulta.

Capítulo IV

A remoção da favela e a entrada no conjunto habitacional.

No dia 07 de dezembro de 2004, com a presença do governador de São Paulo, Geraldo Alckmin, deu-se início ao processo de remoção das 349 famílias da favela para as áreas a elas destinadas, após um processo de cadastramento que foi marcado por falta de informações suficientes aos removidos, no sentido de organização e planejamento de uma vida futura num conjunto habitacional nos prédios do CDHU. Além disso, algumas lideranças locais interferiram politicamente no processo.



*Fotografia 133: Out door exibindo propaganda da remoção.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Entretanto, por volta de umas quarenta famílias não tiveram seus apartamentos liberados ou prontos para entrar, tendo de “morar de favor” com amigos ou parentes, ou então pagar aluguel por alguns meses, enquanto aguardavam os seus apartamentos. Algumas famílias consentiram que alguns dos seus conhecidos, moradores da mesma favela, fossem morar com eles durante este tempo de espera, provavelmente de uns quatro meses, no mesmo

apartamento, como atitude de solidariedade. Todavia logo foram denunciados e conseqüentemente vistoriados pelo serviço de assistência social da COHAB, exigindo que saíssem urgentemente. A razão da denúncia dos próprios vizinhos baseava-se no aumento das taxas de serviços, ou seja, onde deveriam morar quatro pessoas estavam morando oito, fato que aumentava o consumo de água e luz, fazendo com que a taxa de condomínio ficasse mais alta.

A origem do processo de remoção das favelas e da criação dos conjuntos habitacionais é uma marca característica do projeto político habitacional gestado no período da década de 1970, quando o governo militar, preocupado entre outras com a imagem desagradável de pobreza que as favelas produziam, intencionados em realizar especulações imobiliárias nas áreas onde diversas favelas estavam, etc., organizam esta estratégia de remoção como uma solução da questão.

Os conjuntos habitacionais, tanto do Rio de Janeiro como de São Paulo, têm as mesmas características organizacionais, sendo os ex-moradores das favelas transferidos para áreas até então pouco povoadas e sem infra-estrutura adequada, amortecidos em sua consciência crítica por uma maciça propaganda de valorização da aquisição da casa própria como a realização de um sonho pessoal.

As novas condições habitacionais têm gerado uma série de problemas de diversas ordens. São prédios construídos com uma rapidez típica de produção em série, de uma construção civil massificada. Morar nesses prédios inverte o processo de comportamento habitacional. Passa-se de uma relação horizontalizada (do plano horizontal da favela) para uma relação verticalizada (do plano vertical dos edifícios).

As regras de organização e utilização dos espaços comuns da vida no conjunto habitacional são regidas por modelos jurídicos nos quais as penalidades criam empecilhos. Assim, as regras de utilização desses lugares apenas existem como expressões estatutárias. Não há como organizar, porque não dá para usar, isto é, devido ao número de utilitários, isso se torna inviável.

Como exemplo, podemos citar um espaço comunitário, de mais ou menos uns cinco metros quadrados, que era designado como um “salão da comunidade”, destinado a múltiplos usos. Mas essa multiplicidade de uso

acabava criando um tipo de uso que gerava choque frente aos padrões culturais para certas questões da vida e compreensão dos moradores.

Nesse sentido, reclamava um professor do projeto Adoção à Distância, que continuara seu trabalho (trata-se do projeto de reforço escolar e aulas de inglês que eram mantidos pelo Instituto Social São João Gualberto) com as crianças: “As crianças faltam muito, elas dizem que não vêm porque naquele salão teve o velório de um senhor, e elas têm medo, dizem que ele aparece lá”. Talvez a idéia de fazer um velório lá esteja relacionada com questões econômicas, que sem sombra de dúvida deve ter buscado justificativa nos procedimentos que se tinha no interior, quando velórios eram realizados dentro de casa. Mas a vida urbana, principalmente em edifícios alterou estes procedimentos, que na cidade tem que ser realizados em lugares para isso destinados.

Conversando com um grupo de mulheres sobre esse lugar e indagando o porquê não fazem celebrações lá, tal como o faziam no início da Comunidade São Pedro na Favela, elas reclamaram: “Nós não podemos fazer missa porque não tem padre pra vir, e dizem que não podemos usar o lugar só para a Igreja Católica, pra todo mundo não dá!”

Outros problemas surgem como empecilhos pela falta de infraestrutura, é o que captamos da fala do professor anteriormente mencionado: “Não tem cadeiras, é um salão vazio, e é difícil arranjar algo ali.”; e das mulheres católicas: “A gente não tem nada e nem pode ter, onde vai guardar?”, numa referência a cadeiras e objetos. Vê-se, sobretudo com esta última fala, que a organização e aquisição do bem comunitário (cadeiras, mesas, objetos litúrgicos, etc.) passam a ser impossíveis diante de uma nova ordem habitacional que privilegia o individualismo habitacional, ferindo a perspectiva da fraternidade comunitária, como valor e marca da expressão de relação com o Sagrado que a comunidade São Pedro outrora vivenciava. Isto porque dentro daquele modelo de vida religiosa, o ter um lugar para a igreja era algo que pertencia ao ideal da comunidade, prova disso foi o envolvimento na construção do barraco-igreja, da limpeza, da conservação, etc.

Muitos outros aspectos negativos desse modelo habitacional podem ser ainda descritos, tais como a dificuldade de locomoção para idosos, pois os prédios não têm elevadores (embora sejam baixos com até cinco andares,

aliás, cinco porque seguem uma altura padrão muito baixa de pé direito); a adaptação muito violenta e imediata, pois talvez apenas alguns deles tenham escutado falar do que é viver em apartamentos, etc.

Entretanto, podemos apontar o fato de que muitos moradores conseguiram se adaptar a este novo estilo de vida, conquistando assim melhor condição de vida, e esses manifestam sua satisfação para quem os visita e lhes pergunta sobre a vida ali. Porém uma vez que uma grande quantidade de famílias vendeu seus apartamentos, por vias de relações de compra e venda sem qualquer documentação (para parentes ou amigos), ou venderam através de contratos de gaveta de compra e venda do imóvel, isto é, como eles não podem, legalmente vender os apartamentos, apelam para essa antiga prática, fazendo um contrato junto a um advogado e guardando-os como prova da aquisição, que tem reconhecimento legal, posteriormente.



*Fotografia 134: Governador Geraldo Alckmin, simbolicamente desmancha um barraco.
Foto: Robson, manual, 2004.*

No dia da remoção, a movimentação foi intensa, um clima de festa organizado por instituições governamentais que produziram um clima especial em razão da presença do governador e da imprensa que estaria registrando este “evento político”. Havia um grupo de pessoas de fora que tocava pandeiros,

tambores, cuícas, cavaquinhos, etc., cantando animadamente, dando ao momento um especial glamour. O clima de emoção era intenso entre os moradores.

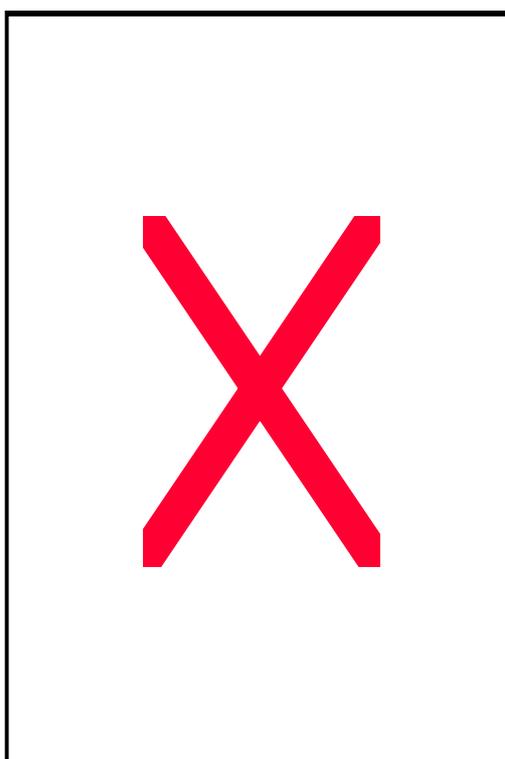
Afora todo este aparato festivo, o estado providenciou ainda uns 15 caminhões baús, com diversos homens que transportavam os pertences dos moradores. Na verdade, essa equipe transportadora trabalhou enchendo os caminhões, quase que sozinha, isto é, pouco se via moradores ajudando a carregar os pertences. Eles tinham de preparar o empacotamento e encaixotamento e depois apenas acompanharem seus pertences até o caminhão: assim foram orientados sob a argumentação de que aquelas pessoas estavam ali para servi-los, pois fazia parte do bem que o estado queria para eles.



*Fotografias 135 e 136: Homens transportando mudança dos favelados.
Foto: Robson, manual, 2004.*

Esse processo iniciou-se por volta das 7 horas da manhã, quando começaram a chegar diversos caminhões baús e viaturas da polícia, que, aliás, já haviam pernoitado no local. Ao movimento do dia se somou um grande número de pessoas de fora (políticos, assistentes sociais, transportadores, animadores com instrumentos musicais, etc.) e foi acontecendo intensamente durante todo o dia, continuando ainda pelos dias seguintes até que todos os barracos tivessem sido derrubados e a área ligeiramente terraplanada.

Mesmo após a remoção total dos moradores e a derrubada total dos barracos, por mais uns 15 dias, a polícia montou uma posição de comando no local, para evitar que pessoas se restabelecessem ali, até que fossem fincados alguns dormentes, como forma de cerca.



Fotografia 137: *Moradora com uma imagem de Jesus, no momento da mudança.*
Foto: Robson, manual, 2004.

Em meio àquele ambiente de euforia por mudar para os apartamentos, a moradora da favela, anteriormente focalizada, transporta consigo

uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, colocada dentro de um aquário, todo enfeitado com flores de plástico.

O fato de aquele objeto ser transportado em seus braços está carregado de um sentido simbólico muito especial, visto não ter sido colocado como parte da mudança dentro das suas caixas no caminhão. Aquela imagem, segundo suas crenças representava algo que sua religião lhe ensinara como uma fonte de bênçãos (Jesus) para todo momento, e aquele seria um momento de sua vida, do qual ela não queria se separar desta referência, confirmando, assim, para ela o fato de que o sagrado caminhava sempre junto a si.

Também outras pessoas carregavam objetos religiosos como bíblias, livros de oração, pingentes, terços nos braços. Quando perguntei a algumas pessoas se naquele dia tinham feito alguma prece especial a Deus, todas disseram que sim. Inclusive, quando percorríamos junto com o governador, o interior da Favela, escutamos uma senhora bradar fortemente: “Glória a Deus”. Essa exaltação, naquele dia, refletia uma manifestação coletiva daquelas pessoas, a de irem para uma nova casa, que iria ser deles.



Fotografia 138: Moradora evangélica carrega hinário de sua Igreja, no dia da remoção.

Foto: Acervo Paróquia N. S. Assunção, 2004.

Os antigos moradores do número 4001⁴⁴, o da Favela da Casa de Nassau, agora têm outro número residencial, agora eles moram no Conjunto Habitacional do Cantagalo, na mesma Avenida Raimundo Pereira de Magalhães, cinco quilômetros adiante, na antiga Estrada Velha de Campinas, no número 9491. E mais, com designação de bloco e número de apartamento.



Fotografia 139: O número do Conjunto Habitacional do Cantagalo para onde foram removidos os moradores do número 4001, o da favela. Foto: Robson, digital, 2006.

Certa ocasião, uma moradora expressou que o fato de ter número fixo permitia-lhe receber suas cartas, e ela sentia-se satisfeita com isso, ressaltando: “agora o carteiro pode entregar as cartas na portaria e eu recebo”. O fato de ter um número principal e um número individual dos apartamentos faz

⁴⁴ É interessante ressaltar aqui a história do número 4001, que na fala de uma moradora era o número de sua casa, na verdade de seu barraco, ela é que não queria chamá-lo de barraco, pois como ela ressalta, ela era das poucas ali que tinha banheiro dentro de casa, que ela para atender ao pedido de outros moradores, emprestava para que eles dessem como endereço completo e assim receberem suas cartas, ou então darem em fichas de emprego, de modo a não serem discriminados por morarem num lugar sem número, isto é, prontamente identificado como uma favela.

parte de um sistema de organização da vida, fato que permite às correspondências chegarem com mais regularidade.

Descobrimos que na situação anterior, na favela as correspondências eram entregues ou num bar localizado à entrada da mesma (significando que muitas pessoas não recebiam suas correspondências), ou em mãos de moradores que sumiam com as cartas (em razão de brigas e richas de grupos). Todavia, mesmo que na Favela da Casa de Nassau houvesse um sistema de numeração dos barracos, este não era seqüencial e muito falho, pois alguns barracos não tinham números, o que dificultaria a localização do barraco. Ademais, os carteiros manifestavam certo receio e medo de entrarem no interior da favela. Em algumas favelas, porém mais organizadas quanto à numeração dos barracos, o carteiro adentra nas vielas, chegando diretamente às residências.

A entrada no Conjunto Habitacional do Cantagalo revestiu-se de força ritual e simbologia de formalidade para marcar a oficialidade do ato público. Como se pode observar nas duas fotos que se seguem, aconteceu a leitura de um termo de posse, a entrega simbólica das chaves do apartamento, discursos de enaltecimento ao governador e políticos presentes, um discurso enaltecedor por parte do governador aos moradores, ressaltando a aquisição da casa própria como a realização de um sonho, de uma conquista e de um direito dos moradores. É de se pensar a taxa de adrenalina que aquelas pessoas viveram naquele dia!



Fotografias 140 e 141: Leitura do termo de posse e entrega simbólica das chaves.

Foto: Moradora, manual, 2004.

Nesse processo de domínio do emocional, podemos abstrair que todas aquelas pessoas estavam naquele momento como que amortizadas em suas consciências, sem saber que depois de algum tempo a vida num conjunto habitacional lhes retornaria os mesmos problemas de outrora (drogas, violência, desemprego, etc.), além de outros ligados à nova natureza habitacional (taxas, condomínios, regras, etc.).

Na verdade, o processo de remoção não preparou aquelas pessoas para a complexidade do processo como um todo, isto é, não houve um prévio esclarecimento do que representava mudar-se para um lugar onde teriam de pagar por estar lá. Supor que elas sabiam foi um erro tático. Entendeu-se que por viver numa metrópole, o morador conheça a vida funcional da mesma, entretanto, isto é uma falácia.

Assim, manter-se nesse sistema habitacional, agrava aos removidos seu problema financeiro, o que foi um fato já levantado pelos geógrafos e sociólogos Jailson de Souza e Silva e Jorge Luiz Barbosa, estudando o processo de remoção de favelas no Rio de Janeiro, descrevem:

“Os impactos foram profundos: redes sociais desfeitas e a proximidade do local de trabalho, que propiciava uma economia significativa com o transporte, não existia mais. Da mesma forma, fazer qualquer tipo de ‘bico’ para engrossar o orçamento tornou-se difícil. Para completar, as famílias não tinham mais quem deixar os filhos ou com quem pegar algum dinheiro emprestado. Toda uma rede de relações criadas ao longo de anos na vida na favela foi esfacelada”. (Souza e Silva e Barbosa: 2005, p. 47)

Os moradores do Conjunto Habitacional do Cantagalo que vieram da Favela da Casa de Nassau estavam cada vez mais distanciados do lugar, onde outrora faziam alguns ‘bicos’ para sobreviver: faxinas em algumas casas,

catação de papelão⁴⁵, venda de ferro velho, ajuda de instituições religiosas, apoio interno da Pastoral da Criança (não havia ainda perspectiva de instalação desta pastoral lá, tal como até hoje em 2007 ainda não tem). Quebrado este “equilíbrio” financeiro, podemos antecipar os problemas que se seguiram: inadimplência, revenda/passe da moradia, além da frustração da perda do “imóvel dos sonhos”.

A este propósito, podemos adiantar a consequência a muitos dos removidos, depois de passados os meses iniciais em que não lhes foi cobrado nada, logo depois dos primeiros pagamentos de taxas, contas de água e luz, começaram a vender os seus apartamentos. É claro também que alguns poucos venderam por desejo de ter o dinheiro da venda, indo morar com parentes ou em outra favela.

De fato, muitos moradores do conjunto habitacional já passaram seus apartamentos, alguns deles voltaram para suas terras de origem, outros mudaram para o interior, outros para outros bairros de São Paulo ou por ali próximo, e outros ainda para algumas favelas de São Paulo, dentre as quais a favela que ficava próxima à sua antiga habitação, a Favela do Spama⁴⁶.

Esse resultado já fora observado em estudos anteriores sobre remoções de favelas no Rio de Janeiro, isto é, problemas habitacionais surgidos em função de políticas habitacionais errôneas. Assim aponta a socióloga Licia do Prado Valladares:

“Por um lado, as operações de remoção levaram ao aumento da população das favelas não ameaçadas pela política de remoção. Este crescimento foi devido, parcialmente, ao retorno dos favelados

⁴⁵ Alguns catadores de papelão, por algum período após a remoção, passados aqueles dias em que a polícia montou guarda na área da “ex-favela” utilizaram aquele espaço para depositar papelões e ferro velho, entretanto esta utilização durou muito pouco, pois logo a polícia retornou ao local, mandando-lhes retirar tudo.

Desabafa uma moradora acerca desta inviabilização do local para depositarem seus papelões: “A gente não tem pra onde levar, não tem mais onde vender por aqui, levar pro apartamento não dá e nem pode deixar nos cantos por lá”.

Na verdade o resultado deste processo será uma crise financeira familiar, uma vez que tal atividade mantinha ou complementava o orçamento familiar.

⁴⁶ A propósito da favela do Spama, desde o ano de 2005, a comunidade da Paróquia Nossa Senhora da Assunção tem começado a desenvolver um trabalho pastoral naquela comunidade. Por ora, ainda sem sede, é a única presença institucional naquela comunidade, e começa sua inserção com o trabalho da pastoral da Criança e a distribuição de cestas básicas, usando como infra-estrutura funcional para tais trabalhos as dependências da Paróquia, além disso tem seguido o mesmo perfil catequético, ou seja, batizar as crianças e adultos que ainda não receberam esse sacramento, preparar crianças e jovens para a primeira eucaristia e crisma, etc.

removidos, que não conseguiram manter-se nas moradias dos conjuntos habitacionais. Eles ‘passaram suas casas’ e retornaram à favela”. (Valladares: 2005, p. 132)

Além desses podemos citar ainda: escolas, creches, atendimento médico, mais oportunidades de trabalhos formais e informais, etc. O processo em si apenas priorizou o dado da moradia que, sem sombra de dúvida, foi um elemento qualificador na vida daquelas pessoas. Como se vê, não basta apenas um teto para morar, muitas outras condições tem de aparecer conjuntamente, para que não haja o perigo do insucesso do projeto que se bem realizado seria uma questão de justiça social.



*Fotografias 142 e 143: As novas moradias no Conjunto Habitacional.
Foto: Robson, digital, 2006.*

A vida na favela, devido aos anos de convivência entre muitos que de certa forma habitam um mesmo espaço constitui-se como uma importante rede de relações sociais capaz de aproximar as pessoas, sendo um ícone que representa a unidade física dos barracos, como um facilitador na construção das relações de solidariedade e estreitamento de laços de amizade entre os moradores (ainda que num plano mais localizado em torno ao grupo de barracos mais próximos, ou de parentes, e ainda em muitas vezes de membros das

mesmas religiões), de modo que os contatos humanos fiquem mais fortes, facilitados, por exemplo, pelo conhecimento da vida rotineira de cada família. Aliás, Alba-Zaluar e Marcos Alvito, no livro *Um século de favela* já descrevem esses laços, caracterizando-os mais:

“Os laços de amizade e vizinhança, já incrivelmente ativos, são assim reforçados por laços de parentesco. Isso sem falar no parentesco ritual estabelecidos pela existência de ‘compadres’ e ‘comadres’. Esses diferentes tipos de relacionamento concorrem para a existência de uma coesa e importante rede de solidadriedade”. (Zaluar e Alvito: 1998, p. 194)

Assim, tantas vezes por meio desses laços, quando um morador precisava de que alguém tomasse conta do seu filho, buscasse-o na creche, levasse-o na escola, precisava de algum dinheiro emprestado, desejava conversar sobre algum problema ou contar notícias de parentes distantes de quem recebera comunicação, etc., era fácil encontrar alguém presente (bem próximo) nesses momentos. Além disso, para as crianças um pouco maiores, ainda que isso representasse na prática um perigo para a formação da sua personalidade já que acabavam se misturando a maus elementos, deixá-las soltas no grande quintal comum que era a favela, representava certo controle, uma vez que muitos vizinhos e amigos “estariam de olho”.

Ainda no que diz respeito aos laços de amizade, é importante trazer à nossa reflexão um dado que Zaluar e Alvito percebem em favelas cariocas e que descrevem aspectos de comportamento social. Eles descrevem: “Os laços identitários e de solidariedade espraiam-se em círculos concêntricos cada vez mais amplos, mas vão perdendo a força à medida que englobam unidades maiores...”⁴⁷.

Na vida cotidiana no conjunto habitacional, a força dessa concentricidade vai cedendo espaço à amplidão entre blocos ou conjuntos, que passam a separar aqueles anteriormente ligados e fragilizá-los com a dificuldade de reiniciar novos laços que demandam tempo, afinidades e laços identitários. Isso vai esfacelando as anteriores relações sociais.

⁴⁷ Alba Zaluar e Marcos Alvito. *Um século de favela*, 1998, p. 192.

O que estamos constatando com nossos moradores do condomínio, de certa forma rememorando laços já atingidos na Favela da Casa de Nassau, já tem sido objeto de constatação de outros pesquisadores, que pelo avanço do trabalho em seus campos já conhecem as conseqüências. Nesta linha de raciocínio, escrevem os pesquisadores, geógrafos e sociólogos da vida na favela, Jailson de Souza e Silva e Jorge Luiz Barbosa (2005), ao analisarem a política remocionista aplicada após o golpe militar de 1964 que se estendeu até 1973, no Rio de Janeiro, provocam os mesmos efeitos ainda hoje:

“Para completar, as famílias não tinham mais com quem deixar os filhos ou com quem pegar algum dinheiro emprestado. Toda uma rede de relações criada ao longo de anos na vida da favela foi esfacelada.”
(Souza e Silva e Barbosa: 1998, p. 47)

A estrutura física de um condomínio, olhada como um edifício é muito grande enquanto edificação e distribuição dos espaços entre os prédios, porém os espaços internos são muito pequenos, de modo que os cômodos seguem uma medida padrão de em torno de três metros quadrados.

Existem ainda outros espaços que são funcionais que acabam sendo de múltiplas funcionalidades, como por exemplo o caso da área reservada para o estacionamento que também serve como uma área de lazer, etc.



Fotografia 144: Crianças brincando em área do conjunto habitacional.

Foto: Robson, digital, 2007.

Algumas dessas crianças, quando eram menores, caminharam muitas vezes pelas vielas da favela, que eram também estreitas, tantas vezes sujas e com esgotos a céu aberto. Atualmente, continuam a caminhar por “vuelas”, ou seja, por corredores e escadas. Se antes as vielas entre os barracos, eram muito estreitas, o equivalente a estes espaços, agora são um pouco maiores.



Fotografia 145: Outras versões das antigas vielas da favela⁴⁸.
Foto: Robson, digital, 2006.

As escadarias que, para muitos moradores, como idosos e doentes, significam mais dificuldade de locomoção. Se quisermos fazer uma comparação neste sentido, podemos ressaltar que, por mais íngreme que fosse a favela, o transporte nos braços de alguém se fazia mais fácil. Assim, conversando

⁴⁸ A título de ilustração comparativa resgataremos a imagem da *descriptio in lócus* da favela a que a legenda da fotografia se refere.

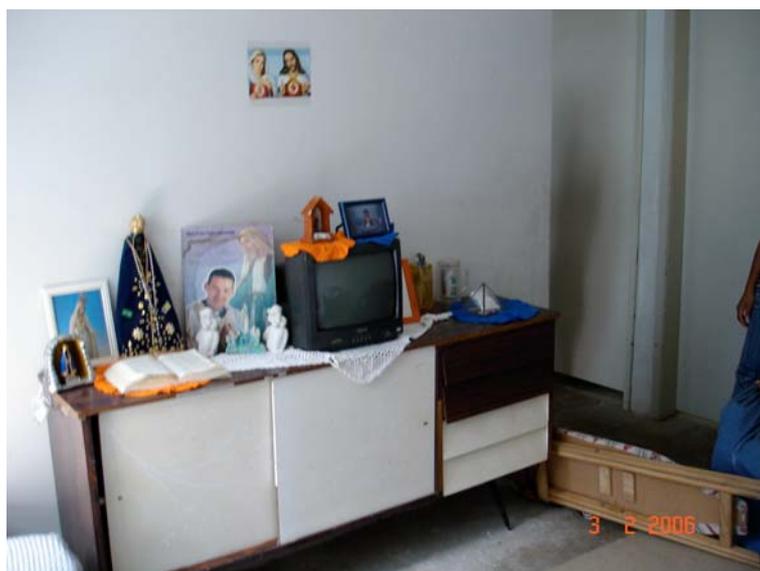


com uma senhora de idade sobre essas dificuldades, ela nos revelou que “cansa muito” e que “seria bom se tivesse um elevador”.

Ainda a propósito de crianças, podemos relatar que no conjunto habitacional elas também vivenciam sua dimensão lúdica, própria de sua faixa etária, com os mesmos jogos e brincadeiras infantis. Acontece que agora os seus espaços para brincar se tornaram cercados pelas normas do condomínio (na favela existia pouco espaço local, porém os espaços nas ruas e áreas fora da favela eram imensos; na favela uma criança que invadisse o espaço habitacional recebia apenas uma repreensão do tipo “vai brincar fora daqui moleque”), no conjunto são seus pais que passam a ser repreendidos nas reuniões de condôminos.

O caminho das escadas leva aos lares onde muitos dos moradores da Favela da Casa de Nassau agora vivem. Eles transportaram seus pertences, suas crenças e sua esperança de uma vida melhor, e os entronizaram no lugar de suas novas moradias, e ali, agora, desenvolvem sua vida social, sua vida religiosa.

Na fotografia que segue podemos observar que o imaginário devocional da família que habita esse apartamento é bastante sensível aos elementos que constituem as características de um catolicismo popular. Nota-se também a presença de diversas imagens de Nossa Senhora, sendo duas de Aparecida e uma de Fátima.



*Fotografia 146: Objetos religiosos expostos na sala do apartamento.
Foto: Robson, digital, 2006.*

Podemos também visualizar uma fotografia do Pe. Marcelo Rossi, um grande expoente nacional da Renovação Carismática Católica. Perguntado à dona da casa se ela gostava do Pe. Marcelo, ela respondeu que o ouve diariamente e que durante seus programas e orações coloca sempre um copo de água para benzer e que depois multiplica essa água jogando-a no filtro de água que está na cozinha, além de dar um pouco para os membros da família darem uma “goladinha”. Perguntamos ainda onde ela aprendeu a colocar a água para benzer próxima à televisão, e ela lembrou: “Sempre fiz isso, tinha a oração da Ave Maria no rádio, às seis horas da tarde, aquela do Júlio Lousada. Minha mãe também fazia isso.”

A forma como a vida religiosa adentra os lares, através dos meios de comunicação radiofônica ou televisiva, recordação desta mulher, já faz muito tempo. Motivados por esta observação perguntamos-lhe se ela ia sempre à missa, uma vez que era católica, e ela prontamente respondeu: “Poucas vezes. Mais em festas ou em dias especiais... missa de sétimo dia, casamento, batizado. A igreja é longe, mas eu assisto a missa na televisão”. Na verdade a comodidade da missa em casa, associada a uma relação mais indireta de prática religiosa se associam com esta nova forma de vida nos prédios. Um fato importante acontece para suprir este espaço vazio da não presença na Igreja para assistir as missas, os espaços da moradia, isto é, ampliam os espaços da simbologia religiosa, que mais fortemente fixam lugares específicos (é um meio termo físico entre os quadros e santos na parede conforme nos demonstrou a fotografia número 52 e o oratório particular de uma residência do condomínio conforme vimos na fotografia número 122).

Quando propositadamente lhe perguntamos por que o quadro do Pe. Marcelo estava no meio dos santos, ela respondeu que é porque ele é um “santinho”, reforçando, “ele só faz o bem e fala de amor. Parece que ele fala para mim mesmo, pois muitas coisas que ele fala acontecem na minha vida”. Continuamos indagando: Como assim, dê um exemplo? Ela respondeu: “Ele benze nossas carteiras de trabalho, e aqui em casa tem gente desempregada. Ele fala de perdão na família, e meu marido briga muito em casa, ele bebe.”

Esta senhora como tantas outras recorre a um discurso religioso que lhe resolva os problemas, ela ergue uma crença na eficácia das orações do

referido padre, por isso o coloca entre os seus santos. Sua relação de apelo ao sagrado para lhe ajudar a superar os problemas e dificuldades, alcança muitas vezes eficácia, ou seja, os efeitos de suas crenças se somam à linguagem positiva da vida e sentimento de presença de um Deus que abençoa, que o padre reforça.

Esse santuário está localizado num lugar central deste pequeno apartamento, a sala. Ali esta família expõe seus diversos objetos devocionais ou de maior relevância do simbolismo que envolve o sagrado, organizando uma espécie de altarzinho, onde, de acordo com a moradora, antiga freqüentadora assídua de missas e da comunidade São Pedro (que ficavam pertinho do barraco dela na favela), ela reza sempre, e quando passa pelo local (muitas vezes no dia, considerando a limitação do espaço físico) ela ou faz um sinal da cruz ou interioriza um profundo respeito. Naquele altarzinho existe também uma pequena pirâmide que, segundo a moradora que conversava comigo, “faz bem, pois traz boas energias para a casa”.

Assim, vemos a conjugação de espaços com múltiplas funções, o que o *locus vivendi* dessa família, ou seja, na sala se concentra o lugar principal do apartamento, onde recebem suas visitas, onde toda a família assiste televisão, onde a maioria almoça, vendo TV, onde alguns se deitam durante o dia, em esteiras espalhadas pelo chão e onde um filho dorme à noite.

Contou essa mesma dona da casa, numa visita bem posterior, quando direcionamos nossa conversa para a sua residência antes dela vir do interior de Minas Gerais para São Paulo. Ela informou que era muito grande: “Não era pequena assim não.”, usando uma expressão comparativa em relação ao seu pequeno apartamento, mas ela logo retruca: “Mas eu não posso maldizer não, é melhor do que meu barraco na favela!”. Continuando a conversa, ela relembra, em oposição à sala do seu apartamento ser o local onde todos se encontram: “Lá em Minas a gente se reunia na cozinha, na sala mesmo, só em certos momentos. Festa de aniversário das crianças e casamento. Mamãe colocava o bolo e os doces na sala. Lembro também do velório de minha avó, foi na sala. Me lembro também que meu cunhado ficou com meu pai e minha mãe na sala, para pedir para namorar minha irmã, a gente ficou espiando lá do fundo. Outra coisa que me lembro é que a gente antes ia ver televisão na casa de minha tia, e a gente ficava

na sala, já os vizinhos não, eles ficavam na janela e na varanda vendo televisão com a gente”. Nessa hora ela recordou, “antes era televisão preto e branco, depois minha irmã colocou um plástico azul, e depois vermelho na frene da televisão. Hoje é tudo moderno a televisão é colorida”. Ela relembrou de último momento: “Ah, me lembro bem quando o vizinho veio reclamar de meu irmão, ele fez coisa errada, mas papai não contou não. Uma vez sentou na nossa sala também o prefeito da cidade, ele veio pedir votos pro papai”. Como se vê, a cozinha serve, desde há muito tempo, para as reuniões informais, ao passo que a sala para atos formais. Cabe, portanto, uma pergunta: E a crença desta família, virou um ato formal? Pode ser que sim, a considerar que seus espaços comunitários, de vivência religiosa, agora ficaram distantes, ou se revestem das formalidades e burocracias que a experiência de fé organizada pela mídia cronometram em tempo e forma limitados de realização.

Esta moradora conta-nos que quando tem briga ou desavença em casa, ela chama a atenção dos filhos e do marido, apontando para aquele lugar onde as imagens estão dispostas e lhes diz: “respeitem Nossa Senhora, os santos e a bíblia”. Vê-se nesta colocação que ela constrói uma referência de lugar para o Sagrado. Ela sinaliza para um lugar que deve ser respeitado, pois lá tem “Nossa Senhora, os santos, a bíblia”.

Quando lhe indagamos acerca do efeito dessa atitude, ela respondeu com tamanha naturalidade: “É preciso ter fé e mostrar a força de Deus, pedindo muito para Nossa Senhora de Aparecida proteger o lar”. Com certeza, toda essa força de sua crença religiosa como força para lhe ajudar a superar as dificuldades da vida já estavam presentes desde a favela, e pelo que se vê continuarão acontecendo como experiência religiosa, ou seja, o sagrado terá o seu lugar naquele lugar.

Capítulo V

Revisitando o lugar onde existiu a favela.

Depois da remoção da favela para esse conjunto habitacional, muitas transformações foram acontecendo no lugar onde havia a favela, as quais romperam com a visualização das referências de vida religiosa no lugar.

A fotografia a seguir ilustra muito bem isso, isto é, onde havia a Igreja Deus é Amor, agora há uma oficina mecânica, cujo dono se declara um convertido evangélico e conhecedor do fato de que naquele lugar houve outrora uma Igreja Pentecostal Deus é Amor e que em cima era um centro kardecista.



Fotografia 147: Oficina mecânica instalada onde antes era a Igreja Deus é Amor⁴⁹.
Foto: Robson, digital, 2006.

⁴⁹ Fotografia da Igreja Deus é Amor.



Por ocasião da tomada da fotografia, conversando com o dono da oficina, ele mencionou o fato de que algumas vezes freqüentou a favela, isto é, foi lá buscar droga e tinha amigos “lá dentro”. Tal como quando perguntamos sobre o centro kardecista que estava em cima de sua oficina, ele revelou que algumas vezes também tinha ido lá.

Todavia, como que para dar um fecho a sua fala, frisou: “Agora sou um convertido, aceitei Jesus e hoje enxergo todas essas coisas erradas que fazia”. Continuei a conversa perguntando a qual igreja ele pertencia, e ele respondeu em tom meio defensivo: “O tamanho e a placa da igreja não conta, minha igreja é pequena igreja, fica perto de minha casa”.

Pudemos logo inferir que era uma Igreja Pentecostal, tal como perceber que o fato mais marcante em sua pertença não era o nome de sua Igreja, mas a declaração que para ele era tudo: “Agora sou de Jesus”, e este fato apagava toda a sua história religiosa, bem como o uso das drogas e bebidas alcoólicas. Ele era um convertido que, por meio de um processo de referencial religioso, conseguiu estabelecer novos comportamentos sociais.

Esta é uma fala clássica quando se conversa com as pessoas convertidas, que parece ser necessário tornar-se manifesto quando se trata do assunto religião, ou seja, há uma necessidade de se falar do processo de conversão, como forma de enaltecer a grandiosidade da crença que, neste contexto, podemos interpretar como uma expressão da fé teológica que a crença sistematiza. Podemos então captar uma manifestação comportamental que a crença provoca, ou melhor, que faz o comportamento religioso se alterar, no sentido de manifestar os aspectos da identidade religiosa. Ele era um evangélico e isso para ele era tudo agora, era o seu novo eu.

Na extensão onde existiu a Favela da Casa de Nassau, hoje, há uma área limpa, gramada e semi-urbanizada. Assim, dos lugares templos ali existentes⁵⁰, apenas restou por alguns meses a Cruz⁵¹ da comunidade Católica São Pedro, e agora somente as palmeiras que ficavam à entrada desta. Quanto às outras presenças institucionais que estavam fora da área da favela, tais como o Centro de Umbanda, a Igreja Católica, a Fraterna, etc. todos permanecem em seus lugares, a maior parte deles com o mesmo funcionamento.

Esta área, ainda hoje, novembro de 2006, quase dois anos depois da remoção da Favela (em dezembro de 2004), continua sem ter recebido uma destinação específica. No pós-remoção apareceram diversas destinações para a área.

⁵⁰ Fotografias: Comunidade São Pedro, Assembléia de Deus, Instituto Atos, Ponto de Pregação, outrora todos dentro da favela, agora, como lugares, apenas na memória dos moradores.



⁵¹ Por ocasião da remoção da Cruz, o pároco da Igreja Nossa Senhora da Assunção entregou nas mãos do governador do Estado um pedido para que a Cruz fosse mantida naquele local como um memorial. O governador assentiu prontamente, porém, alguns meses depois, num serviço de terraplanagem a Cruz foi derrubada e sumida, restando apenas as palmeiras. Será que havia alguma outra intenção, ou melhor, algum medo em relação à Igreja Católica de que ela retomasse atividades naquele local, e assim começasse a surgir alguma comunidade, isto é, que novamente a área fosse povoada?

Nesse sentido, é interessante fazer uma observação a respeito dos símbolos religiosos e sua relação com o Estado, eles são admitidos, mas apenas utilizados por conveniência, afinal o Estado se auto-afirma como laico. Assim, no caso da preservação da Cruz, como não houve uma ação mais efetiva da comunidade católica, no sentido de preservar seu símbolo religioso que era o seu memorial de presença, a Cruz sumiu. E isso permite-nos refletir acerca da "parceria entre humano e Sagrado", sobretudo naquilo que tange aos símbolos que um cria para comunicar o Outro.

Ainda hoje, continua a incógnita, pois nada foi feito no lugar após dois anos e meio. Nem foi doada para a Sociedade Holandesa Casa de Nassau,⁵² como se comentou, nem foi transformada num pequeno horto de plantas como se ventilou a idéia, nem se tornou uma área verde para lazer com passeios para caminhada tal como se cogitou. Enfim, a área foi desocupada enquanto Favela, tornando-se uma área neutralizada enquanto espaço útil. Quanto aos cuidados para a conservação, pode-se ressaltar que apenas o gramado plantado à margem da Avenida Raimundo de Magalhães, bem como a calçada na qual fizeram um ponto de ônibus, recebem algum cuidado dos serviços públicos.

Deste modo, como a última Anistia da Construção Civil (possibilidade de regularização de todos os imóveis irregulares, mudança de zoneamento e permissões de alteração no processo de urbanização) da cidade de São Paulo (2005), que já estava em estudo há alguns anos, começou a acontecer uma transformação de grande parte desta região de Pirituba, que agora passa a ser considerada como zona mista, isto é, com permissão de funcionamento de imóveis comerciais junto a imóveis residenciais, tal como com o estímulo ao crescimento vertical da cidade neste sentido, em detrimento, pela dificuldade de aprovação de plantas, da construção de casas germinadas, que caracterizavam bastante a região, e hoje com esta possibilidade da venda da Casa de Nassau, e a abertura de alguns empreendimentos imobiliários muito próximos à área onde fora a favela, confirmamos nossa suspeita: aquela remoção não seria diferente das outras. Assim, dando curso histórico à existência humana, à nossa *durée* (duração existencial), aguardemos para ver quais as expressões de vida religiosa, com suas crenças que efetivam suas experiências do Sagrado surgirão nesta região, e como elas incidirão sobre a vida social, afinal ela será habitada pela mesma categoria de pessoas, nosso *homo religiosus*.

⁵² Nos últimos meses tem circulado via internet, pelos jornais do bairro e, sobretudo, pelas falas locais que a Casa de Nassau está em processo de venda. No seu lugar, comenta-se que surgirá um condomínio de alto padrão, com diversas torres de edifícios.

Primeiro saiu a favela e em seu lugar nada foi feito até hoje, agora pode sair o clube Sociedade Holandesa Casa de Nassau, deste modo, apenas a memória popular e literária poderão preservar a história desses lugares. Trata-se de um serviço Sagrado aos antepassados, que os presentes podem fazer para legar os futuros a memória da vida, porque esta é Sagrada.



*Fotografia 148: Vista atual do lugar onde fora a favela, com as palmeiras que permaneceram.
Foto: Robson, digital, 2007.*

Capítulo VI

Presença sacrificial no cotidiano, intercâmbio com o Sagrado⁵³.

Relato de alguns casos.

O ser humano, um ser criativo, desenvolve sua vida religiosa voltado para vivenciar uma experiência do sagrado, que lhe suscite referências e sentido para a sua existência, a partir de suas crenças. Assim, tantas vezes ele cria uma relação com o sagrado que lhe é totalmente sua e das suas instituições religiosas. Assim, como *homo religiosus* ele se faz altamente criativo, e sua subjetividade religiosa se mistura com a objetividade de sua vida social, de modo que sua vida cotidiana se abra ao seu grupo.

Tal característica, advém da própria *physis* do ser humano, isto é, de sua natureza, de modo que assim ele vive buscando estreitar vínculos: ora com os seus pares, ora com o ambiente que o rodeia, ora com o Sagrado em que ele acredita. Através dessa capacidade de estreitar vínculos ele desenvolve formas de manifestar a riqueza e expressividade do seu *ethos*, onde esse seu eu profundo se manifesta ao eu superficial da vida acontecendo como decurso existencial.

O filósofo Henri Bergson, no último parágrafo de sua obra *As duas fontes da moral e da religião*, depois de apresentar em linhas gerais a vida humana diante da complexidade da duração existencial, delega ao ser humano uma tarefa de criação que significa o seu movimento em benefício da vida. Assim, Bergson dá ao ser humano uma função histórica, que transcende os limites de apenas resolver os seus problemas pessoais, mas ele aponta para a ação do indivíduo que acaba incidindo sobre a sociedade como um todo.

O filósofo, nesta obra identifica a liberdade criativa do ser humano como um caminho de sacralização da vida social, isto é, diante dos limites da própria condição humana, Bergson empreende o caminho que é social, da

⁵³ Este capítulo estruturou-se em base a uma entrevista aberta, que será apresentada no final do mesmo.

espiritualização da sociedade, da vivência dinâmica da religião, que insere em seu *modus operandi* a preocupação com o humano, com a sociedade, a fim de torná-la mais sagrada. Ele entende o *homo religiosus* como *homo faber*, inclusive para criar seu acesso ao Sagrado diante da sua condição existencial. Assim ele escreve:

“A humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Ela não sabe o suficiente que seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”. (Bergson: 1978)

Bergson conduz sua reflexão partindo da constatação de que o ser humano é livre, mas o é frente à responsabilidade com a sociedade. Neste sentido, temos um imperativo da ação religiosa como uma manifestação que reconhece o papel e a força das crenças, porque essas manifestam uma busca de um sagrado que mexa com a vida.

Temos um decurso existencial que se apresenta como um processo profundamente criativo e, por meio desse viés, na vida cotidiana, a experiência religiosa vai ajudando na criação e atribuição de sentidos, sobretudo nos sacrifícios que a vida cotidiana apresenta, ou seja os sacrifícios que as condições de marginalização, fome, sofrimentos, doenças, etc. que em nossos campos de pesquisa, percebemos serem questões levadas à experiência religiosa como última instância.

Esse criar abre um leque de soluções para momentos e situações sacrificiais das mais variadas, sendo expressão da crença, ou seja, bem como Bergson escreve: “Crença significa, pois, essencialmente confiança; bem no início não é o receio, mas uma garantia contra o receio.”⁵⁴

Assim, a interpretação da criatividade humana permite-nos descobrir uma chave hermenêutica de compreensão do que é o ser humano, em sentido mais espiritual, isto é, de sua interioridade, o que equivale a refletir que

⁵⁴ Henri Bergson. *As duas fontes da moral e da religião*, 1978, p. 126.

poderemos conhecer o ser humano, também a partir de suas crenças, de seu agir religioso e da fé que esse agir produz.

Muitas vezes, o intenso envolvimento do agir criador diante das condições existenciais produz referências que elaboram formas de prática religiosa, ou seja, a fabricação que o *homo faber* exercita com frequência como um trabalho. Neste sentido, podemos trazer a explicação do filósofo Bergson acerca deste trabalho humano: “O trabalho da fabricação é tanto mais eficaz quanto disponha de maior quantidade de matéria.”⁵⁵ Ou seja, quanto mais conteúdos houver na experiência do Sagrado, mais eficácia teremos na sua comunicação simbólica institucionalizada, e é nesse sentido que cada fato e expressão possuem um alcance muito grande nesta direção. Daí se perceber o quanto a subjetividade tem uma função importante na vida religiosa, aliás, todo o pensamento institucional se baseou em referências subjetivas, que foram fatos históricos.

A passagem por situações específicas incide sobre o universo religioso, a ponto de traçar outros parâmetros e estabelecer novos paradigmas religiosos. Sinalizamos para um fato corriqueiro na história das sociedades humanas, que é a gênese de novas experiências e novas religiões⁵⁶ na ótica dos processos elaborativos da inteligência, isto é, da fabricação. E assim os humanos, dando curso as suas crenças vão criando deuses que lhes estejam próximos, para lhes ajudar a superar seus sacrifícios. .

Assim, da obra *A evolução criadora* retiramos uma citação que nos ajuda a explicar a criação de novas religiões, como ações inteligentes, repletas de marcas pessoais, dentro de um universo em que a existência cria deuses e os institucionaliza:

“A obra fabricada desenha a forma do trabalho de fabricação. Entendo por isso que o fabricante encontra exatamente em seu produto aquilo

⁵⁵ Henri Bergson, *A evolução criadora*, 1979, p. 88.

⁵⁶ Podemos trazer como ilustração o fato já mencionado anteriormente, isto é, de alguém (Bergson, um judeu) que escreve sobre religião como alguém que pode ter elaborado sua interpretação acerca de outras religiões que surgiram depois da sua como criações humanas inteligentes. A veracidade desta hipótese, em sua perspectiva histórica, é pouco relevante, mais interessante é a premissa que queremos levantar, isto é, de a fabricação de outras expressões religiosas ocorrer em função das experiências humanas de vida cotidiana, de fatos existenciais. O cerne da questão que aqui pretendemos evidenciar não é a classificação de legitimidade ou superioridade transcendental de uma religião, mas sim a transcendentalização que originou seu surgimento, fato que a torna significante.

que nele pôs. Se ele quer fazer uma certa máquina, ele a desenhará peça por peça, e depois as montará: uma vez construída, a máquina exibirá tanto as peças como a montagem.” (Bergson: 1979)

O recurso à criatividade é exercício natural do pensamento que acontece com fluência natural e se apresenta como uma fonte epistemológica da vida. É desenrolar da vida, pois o humano coexiste consigo mesmo e existe na vida, construindo suas relações e correlações com os fatos e acontecimentos. Nesse fluir da vida cotidiana, o ser humano cria seu modo de religar-se, ele estrutura suas religiões e sistematiza suas falas, seus dogmas, seus ditos e interditos. Ele, para dinamizar suas crenças, serve-se de sua, de modo que “a invenção, que traz em si a reflexão, expandiu-se em liberdade.”⁵⁷

Não queremos propor com isso que o ser humano vá construindo expressões religiosas que respondam momentaneamente e finalizem as questões existenciais. A idéia que queremos propor é que ele a cada novo contexto reinvente, resignifique uma nova relação.

As experiências religiosas criam misturas de referências, de lugares, de tempos, de gerações, de culturas, etc. Por isso, podemos observar um evidente componente na cultura religiosa, de uma forte expressão sincrética, algo que anteriormente já mencionamos, mas cujo sentido aqui recuperamos para constatar que uma das faces do *ethos* do povo brasileiro, com uma espontânea facilidade em “imbricar”⁵⁸ diversos elementos e referências religiosas que o ajudem na elaboração de respostas, sem que isso o aliene, mas traga suas esperanças de contato com o transcendente para a sua vida, com isso confirmamos o imperativo da ação, agora categorizando-a como ação religiosa, de religamento do transcendente com o imanente.

⁵⁷ Henri Bergson. *As duas fontes da moral e da religião*, 1978, p. 174.

⁵⁸ Trazemos aqui a terminologia do antropólogo francês Levi-Strauss, do *imbricare* que na obra *O pensamento selvagem* apresenta uma noção conceitual em que por conta de uma comunicabilidade entre as partes, o todo assume nova composição, conservando a essência das partes ao mesmo tempo em que gerando uma nova essência para o todo. Mais do que questão difícil para o pensamento, requerendo então uma interpretação filosófica do fato em si, devemos acentuar que no campo do agir prático e do agir religioso esse procedimento é natural e comum de se observar. No *imbricare*, percebemos uma dimensão muito cultural do povo brasileiro, sobretudo naquilo que diz respeito à sua religiosidade, sua espontaneidade sincrética.

O sincretismo através da eficácia simbólica realiza uma aproximação entre Sagrado e profano, no âmbito da prática religiosa.

No dicionário das religiões, organizado pelo italiano Giovanni Filorano, vemos apresentado o termo sincretismo (derivação da palavra grega *synkretos*), como tendo sido utilizado pela primeira vez pelo filósofo Plutarco (*Moralia* 490 a b). Vemos aí a organização de um processo unitivo que rompia com processos existenciais da história cotidiana das populações. Era um processo natural de união em função de um contexto que exigia uma posição objetiva diante de uma realidade imediata. Assim é que novamente em Plutarco (*Sobre o amor fraterno*, 19), como nos apresenta o verbete, vemos que “também irmãos e amigos, que entraram em litígio entre si, preferem, ante a um perigo comum, coligar-se contra os inimigos”⁵⁹. A isso os cretenses chamavam de *synkretismós*, ou seja, uma reunião perante um perigo comum.

Traçarmos um paralelo entre esse *synkretismós* e o *symbalem*, ou seja, entre o ser humano e as suas expressões religiosas, dando ênfase às realidades simbólicas que, ao serem vivenciadas, unem humanos, situações e contextos existenciais, criando referências na vida prática e social, no qual o *homo religiosus* imbrica como princípio ativo de sua resposta religiosa os fatos sociais.

Vimos em nossos campos de pesquisa, muitas situações que apresentam argumentos para este contexto de ligação entre o sagrado e a sociedade que ele sacraliza, no sentido de vencer o “perigo comum”, como por exemplo, de necessidade material, a tendência das pessoas é romper com seus padrões habituais, suas tendências corporativistas, de modo que na hora de ajudar, as religiões nem sempre estampam sua marca institucional, ou seja, o fato que constatamos é de um perfil assistencialista na maior parte das vezes multireligioso, uma vez que o evangélico recebe ajuda do kardecista, o católico toma conta da igreja do evangélico, o evangélico busca vaga na creche do católico, etc.

Isso se dá também em muitos outros níveis de relacionamento. Indagando a uma pessoa da Sociedade Fraterna de Estudos Espíritas acerca da presença dos moradores da Favela da Casa de Nassau naquele centro, ouvi a resposta de que vão ocasionalmente tomar passes. Ou ainda, dito por uma das moradoras da favela: “diversas pessoas daqui vão ali no centro para fazer coisas”, referindo-se ao Centro de Umbanda localizado ao lado da favela. Essas pessoas, como recorrem esporadicamente, com certeza não se admitem como membros

⁵⁹ Dizionario delle Religioni, p. 702.

daquelas religiões a que recorrem, mas mesmo assim o fazem, desafiando possíveis imperativos de pertença, ou seja, tais pessoas recorrem aos contatos inter-religiosos, porque exercem uma liberdade de conduta religiosa orientada pela subjetividade, que se vê pressionada pelas necessidades existenciais.

Como abstraímos do verbete do dicionário anteriormente citado, “ante ao perigo comum”, tal como os cretenses, nossos moradores (principalmente da favela, mas também do condomínio) experimentam o *synkretismós*, buscando reunir as partes do *simbalem*, isto é, realizar uma união simbólica própria com o Sagrado que as instituições proclamam estar nelas.

Observando o cotidiano, sobretudo na Favela da Casa de Nassau, podemos perceber na vida e na fala de muitos moradores que viver é buscar ininterruptamente meios de superação das perdas e sacrifícios, uma transcendentalização dos limites, um diálogo com as próprias ou outras crenças, operacionalizando isso como uma expressão de força e resistência. Crêem e confiam que de algo mais forte lhes virá a força e, por isso, resistem até que ela venha, ou então se entregam, deixando de ser admirados por outros como pessoas de fé, pessoas com força espiritual, que por isso se fazem especiais para a comunidade.

Como, então, no âmbito da vida prática, demonstram razões para serem admiradas? A resposta pode estar na comunicação religiosa que fazem, comunicação, de situações concretas de sua existência que passam a servir de estímulos. Assim é que os fatos ocorridos e a relação deles com uma manifestação do Sagrado são fatos instigadores, capazes de criar esperanças em outros. Assim, a origem do comportamento mimético em religião, ou seja, temos uma comunhão de subjetividades que, em síntese, estruturam coletivamente à experiência religiosa.

Na experiência religiosa o ser humano mais do que desenvolve comunicação, ele desenvolve o sentido da sacralidade da existência humana, isto é, de um Sagrado que existe em função do humano, e de um humano que por existir em sociedade faz o seu sagrado, sacralizar a sociedade.

Sem pretender desconstruir nenhum dogma religioso, o que queremos expressar não é nem uma humanização do Sagrado, nem uma deusificação do humano. Pensamos numa perspectiva de sacralização da vida, em que humano é humano, com seus sofrimentos e sacrifícios, mas onde o

Sagrado como transcendente estabelece relações com a subjetividade humana para que ela encontre força.

Através da experiência religiosa, vemos revestirem-se os fatos e episódios da vida de certas propriedades, que passam a ganhar novas interpretações, o que podemos expressar como sacralização da vida, ou seja, os fatos e acontecimentos do cotidiano passam a transitar fora dos lugares onde sucedem, em busca de contatos com possibilidades de intervenção do sagrado. Procuram lugares institucionais para que esses intermedeiem.

A experiência religiosa de que falamos é cheia de elaborações metafísicas que localizam a moradia do Sagrado num lugar separado, mas ao mesmo tempo muito próximo, dentro do pensamento, das tradições e das vivências. Isso porque a experiência religiosa conduz a intencionalidade humana na busca de auxílio fora dos limites fora de si, mergulhando no tempo da memória e bebendo no patrimônio das tradições. Assim, para mostrar isso, lançamos mãos de uma entrevista, de modo que as respostas⁶⁰ que nos foram confirmando o lugar social ao longo da história da vida religiosa.

Existem ensinamentos, lições, ditos, histórias, acontecimentos ou experiências que você considera sagrados em sua vida? Fale deles.

Favela= “Os pais contavam muitas histórias da Bíblia. Tem muitos pressentimentos, avisos.”, “Lições: ajudar o seu próximo (vizinho). Meu irmão ficou um ano em coma e no dia do seu aniversário 21/12/97 ele misteriosamente acordou, trazendo a vida e felicidade aos meus pais e toda nossa família.”, “O nascimento da filha.”, “Amai-vos uns aos outros, como a si mesmo, assim como eu vos amo. Isso diz tudo muito bem, como devemos ser e fazer, embora muito poucos assim o fazem.”, “O lenço da minha finada vó, porque eu sinto ela perto de mim quando estou nervosa, querendo fazer besteira, sinto-a me acalentando.”;

Condomínio= “Sim. A oração do Pai Nosso, a pessoa de Jesus, a existência de meus filhos, as crenças religiosas.”, “- Eu tinha aproximadamente 17 anos, estava participando de um retiro de jovens. No terceiro dia, já nos

⁶⁰ F = respostas captadas na favela. C = respostas captadas no condomínio.

preparando p/ irmos embora, caí de costas ao sair do banho, quebrei o braço na altura do cotovelo. A dor era insuportável. Imediatamente resolvi pedir a ajuda de Jesus, pois estávamos com a fé correndo em nossas veias, quando olhei através da janela do meu quarto que dava de frente p/ o Pico do Jaraguá, vi nitidamente Jesus Cristo, no topo do pico, com as mãos estendidas me abençoando. Não preciso dizer que além da emoção que senti o alívio foi imediato. Para mim é muito difícil esquecer esta experiência.”, “Ensinaamentos; nos colocando no caminho do bem, na religião, no tratamento com as pessoas, educação e humildade.”.

Com base nessas respostas, podemos abstrair desde dimensões muito objetivas e históricas como dimensões profundamente metafísicas, tidas como sagradas, e isso nos demonstra o quanto para quem vive a experiência religiosa a conceituação dogmática do Sagrado é menos importante que a própria experiência empírica do mesmo.

A comunhão dos ensinamentos, lições, ditos, histórias, acontecimentos ou experiências são fatores integrantes da dinâmica comportamental da vida religiosa diante dos desafios do presente e demonstram um recurso ao passado como busca de motivação e identificação existencial.

Entretanto, a questão é levada para o âmbito da experiência pessoal mesmo sem romper com o patrimônio das tradições, o indivíduo assegura uma relativa autonomia no seu momento presente, momento de encontrar a sua resposta para a sua questão. Aí, ele estabelece a sua relação íntima com o Sagrado.

Como o presente é o agora, o ter de estabelecer uma intervenção no agora remete à questão ao nível de uma relação do domínio pessoal, manifestando aspectos de uma realidade psicológica que outorga ao indivíduo um poder particular, sem que em nada ele rompa com o conteúdo dos ensinamentos, lições, ditos, histórias, acontecimentos ou experiências que considera sagrados ou que foram considerados sagrados pelos seus antepassados. E assim, podemos rememorar a etimologia do *synkretismós* que, tal como para os cretenses, o ser humano ainda o faz, naquilo que tange à sua vida religiosa, isto é, reúne crenças, lições, ditos, tradições, ensinamentos, etc., como recurso ante os perigos que na existência vivencia.

Por conta da participação do Sagrado como presença na cultura religiosa que as religiões comunicam, como expressão da religiosidade que as pessoas vivenciam, podemos entender o como ele é uma chave hermenêutica que nos viabiliza a *descriptio* e a *interpretatio* da existência humana, tornando-se um viés para se relatar a história das religiões e das populações.

As religiões realizam uma importante dimensão de preenchimento, no cotidiano da vida, naquilo que diz respeito ao relacionamento da pessoa humana com a totalidade de suas dimensões existenciais. O desenvolver desse amplo campo do existir se dá lado a lado com o desenvolvimento de uma relação sacrificial, em que sacrifício e sacrificado integram uma mesma relação, pessoal ou comunitária. Ou seja, o sacrifício que o sacrificado vive repercute sobre sua a sociedade, sobretudo no seu grupo.

Podemos como argumento acerca da função da vida religiosa, a idéia de que a religião é um viés de experiência humana, que se comunica e se enriquece com as realidades individuais e comunitárias, e é por conta dessa ligação entre experiência religiosa e realidade existencial, que o ser humano descobre-se incompleto, expressando a partir daí um desejo de preenchimento. Eis, por conseguinte, o lugar e o tempo da gênese do Sagrado no espaço social da vida cotidiana. Para essa necessidade e fragilidade humana, ele se manifesta. Isso restaura e redimensiona uma série de fatores da vida, a ponto de proporcionarem uma imersão concreta na história pessoal, como lugar onde a pessoa humana identifica um sentido existencial, ela supera seus limites, ela transcende porque sua crença em algo superior a ela lhe fortalece.

Através de uma abertura de espaço para expressão acerca de coisas sagradas, captamos em nossa entrevista aberta que para a maioria das pessoas, independente de sua classe social, que a transposição do conceito do Sagrado abrange coisas, pessoas, instituições, etc. e nem sempre uma entidade de outra esfera ou dimensão, como pressupõem classicamente as definições conceituais. Nisso podemos resgatar o pensamento de Bergson que se propõe a romper com a dogmatização dos conceitos como verdades absolutas, sobretudo pelo perigo de que os conceitos sendo absolutizados se transformem em preconceito.

Para trabalharmos essa questão lançamos a seguinte pergunta, e selecionamos algumas respostas:

Fale das coisas que você considera sagradas.

F = “Lar, família, alimentos, saúde / em tudo na vida.”, “A vida, a saúde, as filhas.”, “Mãe, os filhos, o pai mesmo falecido.”, “Saúde, serviço, família.”, “A vida, o amor ao próximo, a Igreja (a casa de Deus), imagens e símbolos religiosos, Bíblia.”;

C = “Família, animais, amigos, alimentos.”, “Família, casa, trabalho.”, “As pessoas são sagradas – a natureza é sagrada. Os símbolos específicos de cada religião é sagrado. Tudo o que foi criado por Deus é sagrado – merece respeito.”

A maioria das respostas incidu diretamente sobre algumas referências existenciais muito particulares, que gravitavam, predominantemente na esfera do individual ou do familiar, sendo que raramente e muito discretamente na esfera do comunitário. Isso induz-nos a localizarmos uma tendência de ligeira particularização na interpretação do sagrado, muito embora também apareçam interpretações do mesmo na dimensão de experiência comunitária.

Percebemos que nessas respostas há um leque mais ou menos homogêneo de respostas, que tanto apresentam o sagrado como uma referência una como também múltipla, pois podemos localizar uma sacralização mais focada em torno de aspectos altruístas. Assim, a elaboração das respostas fala em primeira voz pelas relações comunitárias, sem deixar de falar também das relações íntimas de proteção ao pessoal.

Na vida cotidiana um desejo de proteção percorre as vias da crença como esperança e atitude de dependência, tal como também se delinea como de autonomia de ação e tomada de atitudes protetivas. Nesse sentido, apresentaremos um relato colhido na favela, que conta a realidade de uma história familiar, que com certeza não é fato exclusivo ou raro, apenas um caso marcante e que apresenta um sentido maior dado à dimensão unitiva da família, que quando quebrada por quaisquer circunstâncias, requisita solução da comunidade.

Trata-se da história de vida do menino Wellington, de quatro anos de idade e portador de uma deficiência mental, que o torna altamente agressivo e

manifestadamente dependente de atenção e cuidados especiais. Sua carência é tão forte, que um “colo” o tranqüiliza, acalmando “seus nervos”, como se expressam, com um linguajar simplório, os seus vizinhos, que auxiliam muito a mãe do menino a prestar-lhe cuidado. Ele é cuidado por muitas pessoas, sobretudo porque é tido como um anjinho, ou então, como já expressaram, ele está se purificando de conseqüências de outras vidas.

A comunidade católica tem prestado uma ajuda muito extensa a essa criança, dando à sua família cesta básica, ajudando na compra de remédios, sendo que ele freqüenta a creche dos “padres”.

Sua família era composta da mãe e quatro irmãos, seu pai é falecido. Uma de suas irmãs, de nove anos, já teve algumas convulsões e há alguns anos fez uma cirurgia para corrigir seu hermafroditismo e até hoje faz um constante tratamento de equilíbrio hormonal no Hospital das Clínicas (SP).

Também a história dessa menina é comovente. Ela após ter sido rejeitada pela mãe biológica, em razão da dificuldade de lidar com os preconceitos que tal condição traz foi assumida por uma “ex-tia”, isto é, uma senhora que viveu com um tio da garota. E essa tia, que freqüenta a comunidade São Pedro, não cansa de dizer que Deus a ajuda muito.

Voltando ao Wellington, que era muito apegado a sua mãe, e esta foi brutalmente assassinada na favela, tendo sido o seu corpo arrastado até a entrada do seu barraco. As condições da morte são desconhecidas no seu contexto total, apenas se sabe que o assassino está preso e que era um ex-morador da favela, o que nos leva a inferir que foi acerto de contas.

As cenas do momento pós-morte foram chocantes, pois, além do corpo caído na porta do barraco ao amanhecer e os moradores chocados ao verem aquela cena, Wellington e sua outra irmãzinha estavam trancados dentro do barraco, já despertos, sem entenderem o movimento do lado de fora, apenas vendo vizinhos e policiais tentarem atrair-lhes a atenção. Os policiais os retiraram pela janela do barraco.

Em meio a essa situação que nos comove à distância, houve posteriormente uma comoção da população local, desenvolvendo uma relação de muita proximidade. Assim, naqueles dias subseqüentes ao acontecido, os moradores da favela começaram a manifestar uma preocupação especial com o futuro do Wellington e de sua irmã, com o intuito de que eles não fossem

separados, uma vez que alguns dos parentes das crianças pensavam em mandar o menino para Mauá (SP) e a menina para Paulo Afonso (BA).

A manifestação da comunidade girava em torno da concepção unitiva da família, em que irmãos têm que crescer juntos. Chegaram a esboçar organizar um abaixo assinado para conseguirem mantê-los juntos. Muitas foram as alternativas, porém uma muito bonita partiu de uma moradora da própria favela, já com laços afetivos com a família, aquela tia do menino. Como podemos constatar responder que a família é sagrada, de fato diante das fatalidades se mostra para eles uma realidade social sagrada.

Numa conversa pessoal que mantive com a mãe adotiva da irmã de Wellington, acima mencionada, essa mostrou-se comovida com a situação do menino, desejando também adotá-lo. Lembramos, para ressaltar a nobreza de tal atitude, que o menino é uma criança especial, que requisita específica dedicação e cuidados.

Essa história de vida ressalta uma das muitas expressões de compreensão sagrada da vida e das pessoas que emergem nos contextos de perda. Wellington perdeu a mãe e sua referência de unidade familiar, a comunidade percebeu, que essa perda não acometia somente as crianças, mas a ameaça recaía sobre a perda de referência da unidade família. A comunidade buscou sua própria solução, independente da efetivação ou não da tentativa, resgatando valores e virtudes consideradas sagradas: solidariedade, proximidade, amizade, cuidado etc.

As últimas notícias que tive de Wellington foi a de que ele está morando em Mauá continuando seu tratamento psiquiátrico no Hospital Pinel e sofreu bastante com o desligamento da creche onde ficava, vizinha à favela, possivelmente ele irá mudar para Paulo Afonso, para morar com a avó.

Sendo assim, os relatos e as histórias religiosas, individuais e coletivas, dialogam sempre com as realidades de vida e, em tal contato, encontram no campo das práticas religiosas, lugares de luta, combate e esforço de superação dos momentos difíceis, alcance de cura para doenças, enfim de “adquirir energia para tocar para frente a vida como ela se apresenta” sobretudo porque a fomentação do desejo de viver e de superar as adversidades, é alimentado por uma compreensão que não se localiza no mundo prático das pessoas, ou seja, o sagrado é para tais pessoas uma referência de busca de

energia. Estamos desse modo, atribuindo à prática religiosa um papel de vanguarda na vida social e reconhecendo nela um lugar de enriquecimento para o ser humano.

Esse tipo de riqueza humana, que as religiões cultivam como patrimônio, e que são transmitidos entre as sucessivas gerações, são espaços de comunicação com os fatos cotidianos da vida como um todo, como instrumentos existenciais que geram cultura.

O antropólogo Clifford Geertz nos facilita o entendimento do que vem a ser o termo cultura:

“denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. (Geertz: 1989)

Então, podemos abranger nossa compreensão acerca da cultura religiosa, sob o prisma de construção e reconstrução. É possível tomar do universo religioso os elementos que dialogam com nossa posição, isto é, da abrangência que ele alcança de interpretação da vida, facilitado por transitar diretamente na realidade existencial. Trata-se de intercomunicar transcendente e imanente como realidade que se tocam na vida, através do ser humano, ou seja, o Sagrado é cultivado nos lugares humanos.

Cultura, então, no sentido prático é uma referência da natureza humana tomada em atos e expressões como capacitada a desenvolver no seu contato com a realidade cotidiana, uma atividade produtora de sentidos transcendentais que dialoguem com o Sagrado, sendo que a linguagem onde essa produção de sentidos adquire comunicabilidade é a elaboração simbólica que, em religião, é um dado imediato.

Aos símbolos religiosos podemos atribuir uma profundidade existencial, ou seja, trazem elementos da vida cotidiana para uma relação íntima com a prática litúrgica, vivenciando nesse contato uma relação direta com um mundo metafísico.

Clifford Geertz assim escreve: “Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.”⁶¹

Deste modo, a vida religiosa, como lugar onde o ser humano exercita sua relação com o Sagrado, é uma rica fonte epistemológica ao longo da duração existencial ela não só conta o ontem como se expande no presente e lança perspectivas para o futuro, partindo, é claro, da concepção do ser humano como um ser em contínua situação de necessidade. Por isso, ela dá ao ser humano o conhecimento de sua relação direta com atividades e conceituações que ele concebe como superiores, e muitas vezes a partir destas relações ele sedimenta cultura.

As concepções, as práticas, os ritos e os mitos, que são as expressões de nossa cultura religiosa, introduzem uma relação entre o ser humano e o ser divino, demarcando nesse relacionamento uma espécie de relação de troca. Trata-se da noção do sacrifício como elemento restaurador, fato que vai ao encontro de nossa já mencionada concepção de religião como lugar do *religare*. É o humano se religando com sua condição de equilíbrio, ou seja, na relação simbólica com o Sagrado, o indivíduo envolto em seus sofrimentos, traz a presença do Sagrado como recurso de diálogo com sua vida. Ele pensa, chora, conversa, propõe trocas, vivendo uma experiência de estar diante do próprio Sagrado, quase sempre o faz em um lugar onde a coletividade admite como lugar do Sagrado: Igrejas, centros, etc., ou então diante de um símbolo particularizado, isto é, de objetos devocionais: imagens de santos, bíblias, cruzes, etc.

Para nos auxiliar no entendimento deste religamento, podemos trazer o exemplo dos jejuns, privações, incisões no corpo, preces, etc., como descrições de realidades sacrificiais que acompanham o cotidiano da prática religiosa, ainda que estes estejam apenas dentro da compreensão da crença com a sua dinâmica, que não se conjuga muito com a lógica da sociedade.

Assim, a lógica da sociedade, que quase sempre está desestruturada, tem se demonstrado ilógica, talvez sem sentido maior de religamento com o Sagrado, gerando necessitados, não cuidando dos seus

⁶¹ Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, 1989, p. 104.

doentes, não consolando os seus sofredores, não dando alimento aos seus famintos, etc., e com isso podemos inferir com base em análises antropológicas do ser humano como pessoa de dignidade humana que é preciso que surja uma força de ação que espiritualize a sociedade, e para o qual propomos uma leitura sagrada do ser humano que se operacionalize pela auto-consciência enquanto isso vai favorecer com que todos se sintam sacralizados através do agir religioso institucional ou não, por isso usamos o imperativo da atuação da pessoa, muito maior que os estatutos institucionais. Neste sentido, frente ao universo social em que a sociedade não dá resposta aos indivíduos, resta-lhes recorrer ao sagrado. Por isso perguntamos:

Em que momentos você pede ajuda a Forças Superiores?

F = *“Em momentos de dor, tristeza, doença.”, “Em momentos de doença e quando me decepciono com as pessoas.”, “Doença dos filhos.”, “Quando falta serviço.”;*

C = *“Quando quero pedir proteção para meu filho, principalmente quando está longe de mim; em relação à saúde (de qualquer pessoa); em dificuldades financeiras; para tomar decisões importantes.”, “Em situações extremas, quando me sinto impotente.”, “Quando me falta trabalho ou quando me sinto deprimido.”, “Nas dificuldades (sempre peço p/ ter um dia bom) para n/ saúde, trabalho e união da família.”, “A todo momento.”.*

Do ponto de vista sociológico, podemos observar que o recurso ao Sagrado não se diferenciou no aspecto existencial. Nossos dois campos de pesquisa com suas diferentes realidades socioeconômicas recorreram ao mesmo Sagrado para agir nas mesmas condições existenciais de sacrifícios.

Em relação ao sacrifício, há um aspecto que causa dor e sofrimento e que faz o ser humano perder sua dignidade, há também o aspecto do sacrifício como veículo de resgate de energia para viver, em função das motivações e busca de recursos a que esse lança o indivíduo. e esse a vida religiosa explora como meio. A título de exemplificação, temos um caso , que se refere a uma criança de 9 anos (em 2004, hoje ela tem 12 anos)

A menina se chama Denise, teve paralisia infantil aos 4 meses de idade. Hoje ela não anda, não fala, mas tem alguns movimentos. Certa vez

quando visitava sua família, constatei que ela estabeleceu pouca relação afetiva comigo, embora eu afagasse carinhosamente sua cabeça, entretanto, com os pais ela era bastante carinhosa, demonstrando um pronto reconhecimento. A família é composta de mãe, pai e quatro crianças. Os pais vieram do Piauí, com apenas a quarta série do primário, trabalhando como porteiro e doméstica em São Paulo.

A presença do sacrifício cotidiano que queremos ressaltar não é nem tanto o da vida da Denise, ou a dedicação que os pais lhe empregam, mas sim o da mãe dela. Tal esposa se considera mais sofrida na vida, não pela filha, porque com ela já estabeleceu contato de naturalidade com os cuidados, mas sim com a traição do marido, que ela descobriu ter outra mulher e com ela filhos.

Conta a mãe que a Denise tem muito amor pelo pai, sendo esta a filha que ele mais gosta, e que ele a ama muito, ajudando-lhe a cuidar da menina, todavia seu desejo de se separar é muito forte, “mas não dá, pois a menina vai sofrer muito”.

A vida cotidiana dessa mulher é marcada por um sacrifício de sua liberdade de decisão, agravado pela humilhação do saber que seu marido também o é de outra. Isso lhe pesa o cotidiano, mas ela em todos os momentos arranja forças para superar tudo em nome da felicidade da Denise, que frisa ela por diversas vezes, quando se aventa a hipótese de separação “é a filha que ele mais gosta”. Certamente a Denise é o vínculo que a mantém debaixo do mesmo teto de barraco que o marido, e o seu sacrifício cotidiano é muito maior na sua estrutura psicológica e social, do que propriamente física. A mãe manifesta que Deus, e Nossa Senhora de Aparecida a ajudam a superar sua dor, humilhação e tanto sacrifício, tal como protege e cuida da Denise.

Este exemplo apresentado retrata uma situação muito presente na favela e em outros lugares da sociedade, trata-se de uma reação que restabelece sentido para a vida e nutre o desejo de superação das dificuldades. Refere-se à questão de confiança, como uma força interior que recorre a uma instância fora de si, mas partindo de si, isto é, da própria oferenda. E isso, até certo ponto torna-se um símbolo de luta e resistência que, naquele contexto e nível atingido pela experiência individual ou grupal, apenas a religião pode realizar.

Esse esforço demonstra a força de resistência do indivíduo, sobretudo quando crê que será ajudado por força superior (o Sagrado). É este

impulso que faz o humano adquirir forças do Sagrado, a crença em sua capacidade. A mãe da Denise não renuncia à sua relação maternidade, ela apenas confia numa ajuda, para que ela continue a ritualizar o valor sagrado da vida da filha. E nessa relação de troca simbólica ela continua diuturnamente a oferecer o sacrifício de ter sua vida social comprometida. O amor dela pela filha é mais forte e por isso ela encontra sempre forças para resistir. E ela é profundamente religiosa, muitíssimo devota de Nossa Senhora de Aparecida. Talvez a identificação simbólica dessas duas mães nutra essa devoção.

Como se vê, esta mulher desenvolveu uma cultura religiosa, ao trazer a presença e a proteção de referências simbólicas do Sagrado para sua realidade existencial. E ela nutre esta cultura tanto com suas tradições e ensinamentos familiares como pela pertença a um grupo institucional. Ela é católica praticante, faz leituras na missa, ajuda a limpar a Igreja, etc., não obstante, ela sempre envolve o marido ou outro filho no cuidado com a Denise quando ela exerce tais atividades que, para ela, são importantes para manter sua relação de intimidade com o Sagrado, fato que se percebe com certa frequência, ao ouvirmos assimilações de que “quem serve a Deus é abençoado”, assim a bênção para ela é poder cuidar da filha, não tanto pela sua cura, coisa que ela tem consciência clínica de que não pode acontecer. Ela não pede um milagre, apenas força. Nesse sentido, juntamente com histórias individuais, de família ou de comunidades, é sempre recorrente a utilização de referências de relatos que envolvem o sagrado e que fazem parte da história cotidiana. Com relação à vida religiosa que ela nutre e que acreditamos vir de suas tradições familiares ela cultiva na sua frequência à Comunidade São Pedro.

Através de outras entrevistas, pudemos continuar destacando o papel da oralidade como fator marcante na transmissão de coeficientes religiosos que ao longo da vida são trazidos da memória para a construção das resignificações. Por isso perguntamos:

Com quem você aprendeu ou aprende as coisas de religião (quando criança ou mais tarde)?

F = *“Aprendemos com avos e pais, como também com parentes.”*,
“Aprendi muito com a minha avó.”, *“Quando criança com a tia e agora com o pessoal da comunidade.”*;

C = “Com meus avós, minhas tias (tenho 4 tias freiras), com meus pais.”, “Com meus pais, no colégio.”, “Mãe e igreja.”.

Por meio destas respostas captamos o quanto a religião e a vida social refletem a realidade histórica da vida humana. Elaboram, orientam e realizam sentidos para a existência e o fazem com base na memória que as gerações comunicam, e na maior parte das vezes nutridas pelas falas e ensinamentos das instituições. Assim, desde cedo no cultivo da cultura religiosa, o indivíduo estrutura uma percepção de um sagrado que é de todos os seus, e a partir daí o experimenta na dimensão comunitária. Como se vê também as instituições tem um papel importante no ensinamento de coisas da religião, porém não tão forte quanto na transmissão que a família faz, ainda que as referências institucionais tenham influenciado os pais e avós. Ao que se vê, esta mesma dinâmica de transmissão é mais forte quando as relações são familiares, ou então mais próximas, e não tanto pelas afirmações da instituição.

Geertz menciona que “a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica no plano da experiência humana”⁶². Tal colocação, que o próprio autor reconhece como não sendo uma novidade, tem sido mantida presente nos discursos das diversas elaborações teológicas e filosóficas das religiões, sobretudo com o intuito de ressaltar uma potencialidade humana, em fazer emergir o sagrado nas diversas circunstâncias existenciais, principalmente em momentos de perdas, dificuldades, medos, etc., e isso se faz de modo que tais experiências se transformem em patrimônio da cultura religiosa da humanidade. E pelo enunciado do antropólogo e pela assimilação que vimos construindo até aqui, podemos dizer que a religião estrutura para os homens uma perspectiva Sagrada para a humanidade, ou seja, que o *homo socialis* correlaciona sua condição existencial a uma possibilidade de intervenção de Força Superior (o Sagrado). Com isso ele demonstra na sociedade, pela recuperação da memória herdada de seus antepassados, tal como de sua própria ação religiosa, um caminho de espiritualização da sociedade, isto é, a assimilação de valores e virtudes que na *physis* do ser humano comunicam amor, cuidado, preservação, atenção, etc., através da criatividade e transformação da vida pelo próprio *homo religiosus*, o humano que desenvolve seu desejo de ser sagrado.

Dessa forma, temos o sagrado como uma realidade revitalizadora das estruturas sociais, porque dá autonomia ao ser social, para que ele possa agir em benefício próprio, dos demais de sua comunidade e da sociedade como um todo. É como um ponto de partida para a efetivação de uma sociedade que se faça fiel à totalidade do que é o ser humano. Eis um caminho de interpretação do papel da cultura e vida religiosa, diante das realidades existenciais da espécie humana.

⁶² Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, 1989, p. 104.

Anexo

Formulário de entrevista aberta aplicada nos dois campos de pesquisa:

Entrevista aberta⁶³ com o(a) responsável pela família: chefe(a), dono(a) da residência, etc.

Itens de identidade geral

Nome:

Lugar e data de nascimento:

Há quanto tempo mora neste endereço?

E em São Paulo?

Quantas pessoas moram em sua casa? E qual o grau de parentesco?

Escolaridade – estudos:

Profissão – ocupação:

Quantas pessoas de sua casa trabalham?

() ninguém () todas () alguém (uns) _____

Geram renda de quanto?

() até 1 salário mínimo

() mais de 1 até 3 salários mínimos

() mais de 3 até 6 salários mínimos

() mais de 6 até 12 salários mínimos

() mais de 12 salários mínimos

⁶³ A coleta numérica de entrevistas distribuídas foi de 50 formulários para cada campo, aplicados no período entre maio e junho de 2003, por alguns moradores e lideranças locais. Na favela, diversas das entrevistas foram preenchidas por terceiros (em razão da dificuldade de escrita, não alfabetização, ou por demora na entrega ou perda das cinco folhas grampeadas). Outro canal de aplicação das entrevistas entre os moradores da favela foi o contato direto com as mães que buscavam seus filhos nas duas creches (Valombrosana e D. Rodolfo Cherubini O.S.B.) do Instituto Social São João Gualberto. No condomínio, as entrevistas foram preenchidas pelos próprios moradores, pessoalmente ou como em alguns casos por um único membro da família que recolhia dos demais as informações, ou ainda por algumas poucas empregadas domésticas que residiam na mesma casa e quiseram responder, ainda, quanto ao condomínio, tivemos o auxílio de algumas pessoas locais que pegavam algumas entrevistas e se encarregavam de aplicá-las em seus vizinhos e amigos; ou então de alunos do Colégio São João Gualberto que levaram para seus familiares responderem.

Marque o que você tem ou faz:

	SIM	Não -	Quantos?	Qual, quais?
Televisão	___	___	_____	canal _____
Rádio	___	___	_____	estação _____
Telefone	___	___	Fixo ___ Vésper ___ cel.: pré ___ pós _____	
Computador	___	___	_____	_____
Livros diversos	___	___	_____	_____
Livros de religião	___	___	_____	_____
Lê jornal	___	___	_____	_____
Lê revista	___	___	_____	_____
Animais	___	___	_____	_____
Plantas	___	___	_____	_____
Outros:	_____			

*** Itens de identidade específica ***

Você tem uma religião? Freqüenta-a quantas vezes por mês?

Frequênta outras religiões? Quais e com qual freqüência?

Em qual religião(ões) você foi batizado(a) e batizou seu(s) filhos(as)?

Com quem você aprendeu ou aprende as coisas de religião (quando criança ou mais tarde)?

Você já e sentiu abençoado(a) ou protegido(a) por Deus ou por um santo(a)? Fale sobre isso.

Você já se sentiu amaldiçoado(a) ou atacado(a) por coisa "coisa ruim"? Fale sobre isso.

Você se casou em alguma religião? Qual, quais?

Fale das coisas que você considera sagradas.

Como você se relaciona com as coisas que você considera sagradas?

Como você faz nos momentos de dificuldades, onde busca socorro? Fale desses momentos.

Em que momentos você pede ajuda a Forças Superiores?

Desta forma, os retornos se deram numericamente assim: da favela 24 entrevistas preenchidas e do condomínio 27 entrevistas preenchidas.

Existem objetos, coisas, pertences ou lugares que você considera sagrados em sua casa ou onde você mora?

Existem ensinamentos, lições, ditos, histórias, acontecimentos ou experiências que você considera sagrados em sua vida? Fale deles.

Que coisas te provocam medo: feitiços, almas de outro mundo, mal olhado, inveja,

vingança, etc.? E como você foge e se livra dessas coisas?

O que é a maldade? Você pode dar exemplos, contar casos sobre esse assunto?

Dê exemplo(s) de pessoa(s) má(s) ou lugar(es) mal(us)? Por quê?

O que é a bondade? Você pode dar exemplos, contar casos sobre esse assunto?

Dê exemplo(s) de pessoa(s) boa(s) e lugar(es) bom(ns)? Por quê?

O que tem mais poder, o bem ou o mal? Por quê?

O que você acredita que vem depois da morte?

Você acredita em Deus? E no Diabo?

Você se considera uma pessoa de fé? Por quê?

Levando em conta tudo na sua vida, você acha que sua vida é boa, falta-lhe alguma coisa, alguém, etc.?

Capítulo VII

Religião: fato social e social do fato – a *práxis* da experiência humana do encontro com o Sagrado.

A partir desse trocadilho religião fato social e social do fato, trazemos à reflexão dados referentes à experiência humana do Sagrado, podemos apreender duas acepções bastante distintas quanto ao objeto a que se aplicará nossa análise, a saber:

1. O comportamento religioso numa perspectiva hermenêutica da cultura e realidade sócio-religiosa das áreas de estudo, seguindo o viés de uma leitura sócio-antropológica, que se estrutura em meio a um universo muito variado de referências culturais, transmitidas por referências de conteúdos religiosos experimentados nas estruturas das tradições familiares de prática religiosa, vivenciadas em lugares distantes dessa área de estudo, acompanham as pessoas ao longo de sua existência.

2. As experiências religiosas são experiências sociais, que buscam apresentar um pensamento lógico nos seus conceitos, efetivando a partir daí uma força de uma consciência social, assim, religião assume uma função sagrada de socializar o sagrado. Deste modo, o sagrado funda o social, e neste sentido admitimos que o social é sagrado, isto é, que a força do social é sagrada.

A questão não se reduz a uma classificação de pertença, análise qualitativa da pertença ou mesmo uma interpretação comportamentalista que nos aproxime de uma leitura direcionada para a psicologia behaviorista que nos leve a inferir que o povo brasileiro tem um comportamento plenamente religioso, e portanto sagrado.

Os moradores da favela de Nassau e do Condomínio City América, possuem um comportamento religioso muito presente na vida cotidiana, eles atribuem vitalidade a esse comportamento, trazendo referências etnológicas, ou seja, com uma freqüente abordagem e comunicação de aspectos ligados às

situações cotidianas, aos antepassados e à herança cultural que suas tradições conservam. Aliás, isso é o seu grande fomento cultural capaz de defini-los como seres autênticos do ponto de vista de uma compreensão filosófico-existencialista.

Proceder a uma análise sociológica do comportamento religioso, que abranja os relacionamentos humanos como atos sociais em contínua construção de sentido de vida é uma questão de dar à experiência religiosa um lugar especial de liberdade da interioridade, é o fugir do padrão, da definição, tantas vezes cartesiana que a ciência faz da vida, principalmente das experiências em que a subjetividade ocupa um espaço central.

Assim, a religião é um fato social em todas as sociedades, como conceito, ou seja, como autocompreensão de um pensamento lógico. Assim, a religião constrói sua lógica explicativa de si própria, da sociedade e do mundo, através dos seus conceitos, isto é, “A matéria do pensamento lógico está feita de conceitos”⁶⁴. E os conceitos acabam se alicerçando na base das crenças, o que lhes granjeia uma forma de penetração e sedimentação no pensamento religioso, uma vez que já fazem parte da experiência humana. Durkheim escreve em *As formas elementares da vida religiosa* que:

“Cada povo representa seus heróis históricos ou legendários de determinada maneira variável segundo os tempos; essas representações são conceituais. Enfim, cada um de nós tem determinada noção de indivíduos com os quais está em contato, do seu caráter, da sua fisionomia, dos traços distintivos do seu temperamento físico e moral: essas noções são verdadeiros conceitos.” (Durkheim:1989, p. 511)

Deste modo, a sociedade ao seu modo elabora conceitos que expliquem ou definam a seu modo, o como as coisas decorrem, tal como a religião conceitua no agir de seus adeptos, interpretações e repercussões que diretamente incidem sobre a vida social, como fatos da existência humana.

Como já vimos nos capítulos anteriores isto é um fato. E vimos também como os conceitos que criamos dos indivíduos se transformam em

⁶⁴ Émile Durkheim. *As formas elementares de vida religiosa*, p. 510.

preconceito, isto é, ao invés de criarmos um conceito como forma de conhecimento, nos viciamos no preconceito como interpretação do outro. Discriminação, marginalização e a estranheza, como marcas do preconceito nos demonstraram isso na explanação da vida religiosa da favela, do condomínio e do conjunto habitacional.

A experiência religiosa é uma realidade que flui no tempo, oscilando entre suas sucessivas convicções sobre a verdade e a sua ligação com seus discursos e práticas religiosas. Desenvolvendo ritualidade, retira da experiência profunda do existir a base do organizar-se na vida, dando a esta uma conotação de elevação, que permita transcender a toda e qualquer barreira de limitação. Isto é transformar, isto é criatividade, isto é o humano assumindo o seu destino e o da sociedade à luz das suas crenças. Por isso, podemos ver na comunicação entre a interioridade e a experiência de construção de referências existenciais um rico desabrochar de criatividade religiosa em que fatos possíveis e impossíveis são realizáveis em nome do Sagrado. E os fatos impossíveis chegam antes dos fatos científicos em muitos lugares, ou melhor, primeiramente em muitas situações, quando o indivíduo envolto em sua situação específica, em determinados contextos, não pensa em lógica, explicação, definição ou encaminhamento científico, mas pensa primeiro no Sagrado.

Mircea Eliade, um grande pesquisador da história das religiões, escrevendo sobre a ligação entre a vida religiosa, o homem e o mundo, descreve esse perfil de recurso num universo expandido, que é a existência ao “cósmico”, e direciona este percurso dando à experiência religiosa uma função de busca, experiência, inserção nas questões práticas e comunicação da sacralidade que o Sagrado é. Ele escreve:

“O homem religioso vive num mundo ‘aberto’ e que, por outro lado, sua existência é ‘aberta para o Mundo. Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso é acessível a uma série infinita de experiências que podem ser chamadas de ‘cósmicas’. Tais experiências são sempre religiosas, pois o Mundo é sagrado.” (Eliade: 1996, p. 139)

Como se pode perceber, Mircea Eliade dá à humanidade, em especial ao homem religioso, um papel histórico, de vivenciar as experiências da subjetividade, como possibilidades de incidência nas objetividades da existência. Ele confere a estas experiências um poder de sacralização do mundo, através de uma participação no atributo do sagrado, “o Mundo é sagrado”.

Ora, sendo o mundo categoricamente participante do sagrado, ao mesmo tempo em que funcione ao seu modo humano, é preciso que surja uma imagem de intermediário entre essas “experiências que podem ser chamadas de ‘cósmicas’” e o Sagrado como entidade transcendente. Essa imagem é a própria experiência religiosa, lugar do humano.

Como, porém, a experiência religiosa, naquilo que tange à demonstração de sua comunicação com o sagrado não consegue dar conta de arranjar argumentos científicos que se ajustem aos cânones de uma ciência que defina e limite as ações e influências do sagrado no existir, a experiência religiosa tende a ser interpretada como fato meramente religioso, isto é, não como uma força social que permite às pessoas enfrentarem dificuldades e assim repercutirem sobre a sociedade. Em outras palavras podemos entender que a sociedade é a fonte da vida religiosa, porque ela é uma exigência da vida social.

A experiência religiosa socializa os atributos de sacralidade de suas ações, e isso não necessariamente acontece como uma estratégia de marketing, é algo natural. As pessoas se falam, elas comunicam suas experiências, e isso é dinâmica funcional.

Pelo fato do sagrado como o Transcendente experimentado na experiência religiosa, além de estimular as pessoas a transcenderem (buscarem saídas, reagir, resistir, etc.), ele reflete também uma força social que instiga as pessoas a se sentirem diferentes, com algo de especial que tem que ser socializado. Temos, assim, pressupostos para a passagem da abstração para a objetivação, que marcam na existência humana um papel e uma função especificamente comunicativa e social.

Durkheim, em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, elabora um raciocínio que atribui um poder especial à religião, o de favorecer ao ser humano, pelas vias da prática religiosa a participação numa tarefa construtora das estruturas da vida social. Assim, na prática religiosa, vemos um dos lugares que atrai o indivíduo para o universo da pertença ao grupo.

Se ligarmos a concepção eliadeana de um Sagrado dentro do mundo, através da experiência religiosa individual ou coletiva, e concebermos o pressuposto durkeimiano de que o campo de atuação da ação religiosa é a vida social em que o ser humano concretamente vive e comunica sua experiência, podemos abstrair que a experiência religiosa é um fato social, em razão da intercomunicação entre os habitantes do mundo, crescendo em torno de uma presença que as crenças sustentam.

Para Durkheim, as representações coletivas têm força de fundar o Sagrado através das reuniões da coletividade em que realizam todos juntos uma experiência ritual ou comunicação de falas, ao mesmo tempo em que também as crenças no Sagrado se transformam no tema das relações humanas. Para ele comunicar, socializar e ritualizar em grupo as experiências religiosas demonstram que antes da reunião existe uma referência que agrega os indivíduos e esta referência decorre do fato de existirem. Por isso, para ele, o Sagrado é que funda o social, isto é, uma relação, uma esfera de vida social.

Por meio desta percepção durkeimiana, podemos lançar bases de perspectivas de um papel essencialmente social na natureza profunda da religião, entendida como função transcendentalista, isto é, de impulsionar o agir religioso para a direção da vida social, de modo que o indivíduo avance sobre sua particular experiência e a socialize. Trata-se de uma questão que dimensiona religião e o agir religioso para uma função interventora, transformadora da sociedade e isso nos induz a constatar a importância, e porque não dizer, necessidade da vida religiosa em nossa sociedade, não obstante aspectos e influências ideológicas negativas que estas possam também realizar. Afinal, qual ação humana na vida social não carrega também aspectos negativos?

Quando pensamos em ações religiosas que marcam presença ativa na vida social, pensamos não somente em manifestações rituais de força subjetiva, mas também em aspectos físicos que comunicam simbolicamente relações criativas da subjetividade com uma função específica de “demarcar território” através da presença de referências, porque eles desempenham função de comunicação de presença: ali há uma Igreja, ali está um crente, ali tem uma devoção, etc.

Assim, o erguimento da cruz, a construção dos templos, o transporte da Bíblia debaixo dos braços tanto no dia-a-dia como por ocasião da remoção da favela, a fixação de faixas a Santo Expedito, as novenas, as vias sacras, etc. são exemplos desses referenciais, que denotam aquilo que Mircea Eliade reconhece como elementos de comunicação e exteriorização das referências e experiências subjetivas daquilo que é a expressão visível do que chama de “*homo religiosus*”.

Assim, compondo a efetivação das referências subjetivas com a organização prática cultural, há de se construir no imaginário simbólico, o ponto de apoio, o alicerce, o lugar onde as referências se estruturam e aí estruturam sua legitimação funcional. Trata-se na escrita do historiador das religiões da “*Axis Mundi*”⁶⁵, da localização do lugar onde a experiência religiosa vive sua experiência do Sagrado. Portanto, o lugar do culto reveste-se de sacralidade e torna-se o centro, uma referência prática e para onde tantas vezes se dirigem muitas pessoas em busca de obtenção de benesses espirituais na vida cotidiana. Estamos então dando relevância ao lugar institucional, todavia este é, sobretudo, uma referência física, que tem como ápice de sua funcionalidade o fato de instituir referências subjetivas que construam crenças, por que estas é que são transportadas. Ora, falamos de uma mobilidade do Sagrado, pelo próprio *homo religioso*, que sociabiliza suas crenças para fazer delas parte do mundo dos outros.

Essa busca de um centro caracteriza o agir do *homo religiosus* e se efetiva como sua oportunidade pública de transcender junto ao seu grupo religioso, trazendo consigo todo o seu coeficiente mítico que se reflete em sua identidade com as referências históricas do seu passado geográfico, das suas tradições etc., constituindo, assim, sua memória antropológica que se torna partilhada com o seu grupo de prática de fé religiosa. Por isso suas orações, motivações de celebrações, formas próprias etc. expressam sempre menções à sua vida pessoal, suas origens e sua cultura religiosa.

Eliade identifica na vida cotidiana do *homo religiosus* uma constante necessidade de organizar o seu mundo, “num Cosmos” e por isso ele atribui um lugar ao Sagrado, como o seu norte, capaz de lhe efetivar na

⁶⁵ Cf. Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, 1996, p. 43.

existência, a possibilidade de se organizar num cosmo organizado, isto é, numa vida onde supere sofrimentos e dificuldades. E o *homo religioso* realiza tudo isso com base em sua própria condição humana, realidade histórica, condição cultural, porém sempre abertos a elementos novos, capazes de reconstruir, resignificar e sincretizar suas formas religiosas. A este propósito escreve Mircea Eliade:

“Numa palavra, sejam quais forem as dimensões do espaço que lhe é familiar e no qual ele se sente situado – seu país, sua cidade, sua aldeia, sua casa – o homem religioso experimenta a necessidade de existir sempre num mundo total e organizado, num Cosmos.” (Eliade: 1996, p. 43)

Temos portanto a importância do lugar da experiência religiosa, em toda a sua abrangência de dimensão individual, coletiva, íntima, como lugar da organização da vida, da existência, como um lugar onde a relação institucional logra crescimento no lugar geográfico.

Era freqüente ouvirmos referências a ações, orações, poderes espirituais, etc., referidos, sobretudo, pelos habitantes da favela, entretanto essa socialização das experiências religiosas não alterou a geografia religiosa do lugar, salvo um ou outro caso em particular. Mas as pessoas queriam manifestar os efeitos de suas crenças e os feitos de sua pertença, aspectos característicos da vida social.

Um exemplo da influência da memória religiosa é encontrado na menção feita por uma senhora, hoje ligada à Assembléia de Deus, acerca dos dias em que havia quermesse do padroeiro na sua cidade do interior de Pernambuco, a qual dizia ela ser “um dia muito bonito”, muito embora apresentasse sua ressalva muito forte de que se tratava de uma “festa de idolatria”. Porém, ela recordava: “a gente encontrava as pessoas, a praça ficava cheia, era muito bom”. Vê-se que sua nova pertença não conseguiu apagar sua memória religiosa e ela por meio destas consegue retornar ao seu mundo de origem, ainda que em outra religião. Podemos com isso dar uma ênfase especial à memória como fonte revitalizadora das tradições. É preciso sempre lembrar, sempre repetir, sempre celebrar, sempre ritualizar.

O lugar do culto para o adepto, torna-se um lugar de transcendência e de recapitulação de sua memória. O indivíduo transcende, mas não o faz sozinho, ele carrega consigo sua memória e com ela uma multidão de outros indivíduos. Isso é o seu cosmos sagrado como o seu lugar de origem. Na escrita de Eliade:

“Segue-se daí que toda construção ou fabricação tem como modelo exemplar a cosmogonia. A Criação do Mundo torna-se o arquétipo de todo gesto criador humano, seja qual for o seu plano de referência.”
(Eliade: 1996, p. 44)

A comunicabilidade dessa concepção arquetípica ganha formas e nomes. No fundo, a vivência celebrativa dessas concepções arquetípicas vai realizando um retorno do indivíduo à sua memória, à sua *arché*, ao seu religamento com suas tradições e ensinamentos que viveu na sua família, na sua comunidade, na sua igreja ou na sua cidade natal, uma vez que os admira e os considera sagrados.

Como exemplo, podemos trazer as referências titulatórias; “Comunidade São Pedro”, “Assembléia de Deus”, “Igreja Pentecostal Deus é Amor”, “Instituto Cristão Atos”, “Terreiro de Umbanda Ilê Axé Sr. Obaluaê Oya Sindyá”, “Paróquia São Domingos Sávio – Comunidade do City América” que são nomes civis, que ajudam na busca da “Axis Mundi”, onde se pode recriar um sentido existencial, um lugar de revitalização, ou de algo maior que tenha poder de interferir no espaço cotidiano da vida das pessoas.

Esses nomes de lugares são formas de vida religiosa presentes em nossos campos de pesquisa, que realizam um agregamento de pessoas em torno de um código comportamental, litúrgico, doutrinário etc., favorecendo a elaboração de um *modus vivendi*, fortemente carregado por uma “comunicação de subjetividades”, ao qual designamos vida religiosa. Sendo assim, podemos inferir que a religião, vivenciada em diferentes contextos sociais, expressa muito das relações das populações locais, o que lhe atribui a função de ser fato social, isto é, pelo social do fato que sua função de acompanhar o ser humano no contato, organização e estruturação da vida, efetiva trazendo o sagrado para sacralizar o lugar cotidiano. Como escreve Durkheim:

“Com efeito, as coisas sociais só se realizam através dos homens; elas são um produto da atividade humana. Portanto, parecem não ser outra coisa senão a realização de idéias, inatas ou não, que trazemos em nós, senão a aplicação dessas idéias às diversas circunstâncias que acompanham as relações dos homens entre si.” (Durkheim: 1999, p. 18)

As “relações dos homens entre si”, que queremos destacar, e podemos ousar metaforicamente dizer que são inatas no sentido de que nascem onde as pessoas nascem, são relações com a vida religiosa experienciada. De certa forma essas exercem uma coerção sobre o indivíduo, no sentido de dar-lhe um modelo que o marcará profundamente, desde a elaboração de seus tabus, traumas e neuroses, até sua vivência de êxtase e felicidade.

A vida religiosa suscitando no indivíduo uma interação com a vida social, traz no seu bojo, além de uma experiência exclusiva e individual, também uma dimensão inclusiva. Assim, há um caráter estritamente social na religião, que realiza uma dimensão socializadora do humano e, ao mesmo tempo, sacralizadora do humano que, em tudo, no seu mundo organizado espalha o Sagrado como necessidade existencial da vida cotidiana.

Isso significa que o elementar na vida religiosa da favela e do condomínio é o social dos fatos religiosos, a ritualização litúrgica experiencial como dimensão celebrativa, toda a dimensão assistencialista de cuidado com o próximo e com a natureza, como dimensão de ação do indivíduo sobre o meio, que repercutem como reflexos religiosos na vida prática, como uma realidade espiritual agindo na sociedade.

Nesta ótica, a religião desenvolve uma função específica na vida cotidiana, que é a de dar livre curso e incentivar a criatividade humana, para que ela elabore perguntas e dê respostas para os fatos sociais. Cabe, então, dizer que para isso o ser humano se envolve com a realização da vida no seu mais amplo aspecto de duração existencial, na busca da vitalidade e da sacralidade para vida social.

Isso confere à religião uma dimensão intuitiva, isto é, de contato direto com o objeto, no caso aqui apresentado como a vida cotidiana. Tal

dimensão levará o ser humano a ser cada vez mais intuitivo como perspectiva histórica de ligação direta entre vida social e religião. No intuito de evidenciar uma religião do ser humano consigo mesmo, com sua história e com sua sociedade, através da subjetividade de sua vida religiosa, a religião assume uma função na sociedade.

Escreve o sociólogo Émile Durkheim:

“a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que comungou com seu Deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal.” (Durkheim: 1989, p. 493)

Por meio destas palavras podemos perceber uma força operante, transformadora do indivíduo, portanto pressuposto para que ele se sinta forte, capaz de empreender sua ação em prol da sociedade. Assim, como escreve o sociólogo: “a religião existe; é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade”⁶⁶, e como realidade tem de estar imersa na vida social, transformando seus conteúdos e experiência de fé em ação social, qualificada como ação sagrada.

Portanto, os discursos e os comportamentos se estruturam e se reestruturam, e através deles o homem se faz um agente ativo na construção da sociedade. Eis um papel preponderante que pela religião ele desenvolve, como fato social, isto é, como realidade que pode abarcar qualquer instância da vida, como aspecto social do fato, que imprime seu caráter específico de ação para religar as pessoas. E com isso, demonstramos a identificação entre o *homo socialis* e o *homo religiosus*, atribuições do *homo sapiens*.

⁶⁶ Émile Durkheim, *As formas elementares de vida religiosa*, 1989, p. 508.

Conclusão

Este ensaio de etnologia da religião, que se desenvolveu em dois campos de pesquisa, acompanhando-lhes seu trajeto histórico. Com a ida a esses campos, com suas discrepâncias sociais, nossa pesquisa captou uma característica muito igual: a da vitalidade da vida religiosa, que ora muito aparente, ora não tanto nos confirmou nossa hipótese conceitual do ser humano como ser profundamente religioso – *o homo religiosus*, nesses lugares, realiza em sua experiência religiosa uma experiência do sagrado que incide sobre sua vida social de tal maneira que se tornam referências existenciais capazes de atribuir sentido e significado ao existir. Isso é uma função de sua vida religiosa que ao trabalhar a consciência social exerça uma função sagrada de socializar o sagrado.

Através de uma descrição desses lugares, por meio de relatos e participação em coisas e fatos que lá aconteceram, isto é, em meio aos detalhes da vida cotidiana, envolvida em sofrimentos, doenças, desemprego, moradia indignas, injustiças sociais, alegrias, agradecimentos, enfim tudo aquilo que a existência humana experimenta, percebeu-se que aquelas pessoas traziam experiências do sagrado para seus lugares. E, portanto, como lugares humanos e do Sagrado, através desta relação em torno às suas crenças, com sua presença religiosa, essas populações efetivavam suas relações com o Transcendente, como perspectiva de transcendentalização das suas vidas.

A questão era: o humano que comunicava o Sagrado, que se comunicava com os humanos, era uma relação de associação, que passava pela intermediação da realidade institucional, com presença física de atuação direta ou com presença apenas de interferência ideológica. Tratava-se de uma relação de vida social, que moldava o agir religioso como um agir operativo, místico, social, de transformação e criatividade, na qual o espírito humano, isto é, o seu impulso vital intuísse um sagrado que agisse com formas humanas.

Ao longo do trabalho de pesquisa, cada pessoa humana comunicava uma imensa gama de realidades pessoais que se somavam às realidades dos outros, e todas convergiam para um mesmo foco: buscar uma

ajuda, um socorro que, acima de tudo, fosse capaz de atribuir um sentido existencial e marcar uma história de vida.

O sentido que a pesquisa procurou foi de encontrar alguma forma de relação que mostrasse para além dos limites e condição existencial, uma força capaz de reforçar o impulso vital. Mais do que uma forma de vida, que poderia ser apenas um conjunto de expressões da vida religiosa, descobrimos uma realidade profundamente operante na vida daqueles moradores: o Sagrado e seus lugares de presença, isto é, o que reforçava de fato o sentido de vida para muitos daqueles moradores, em diversas situações e contextos.

Assim, percebemos que o Sagrado emerge como fato decorrente da própria realidade humana de existir no mundo e de não conseguir ao longo da história dar solução a todas as questões que a existência comporta, resta, então, essa condição de mistério que a religião mergulha fundo na busca de soluções, resgatando das crenças elementos que a auxiliem. Através desse processo, a vida religiosa, ao socializar o sagrado dá a ele a efetiva participação ativa no cotidiano, fazendo-o transitar das esfera de um transcendente para os lugares da imanência, como *eros*, como expressão de vida, construindo as relações do processo existencial, de modo a participar interferindo nos resultados da vida cotidiana, sugerindo tomadas de posturas, revigorando a pessoa humana nas suas dificuldades e atribuindo sentido à vida e nutrindo esperanças e utopias, como parte ativa do processo existencial.

Isso ficou evidente nas diversas falas que traziam a força operante do sagrado presente na favela, quando disseram “Mas Deus me ajudou”, “Deus é grande, ele nos protege em tudo”, ou então como vimos no condomínio através da gratidão por um dom recebido, tal como pudemos ler nas faixas que manifestavam: “Agradeço a Sto. Expedito por uma Graça Alcançada.”; ou ainda no segredo que os despachos continham enquanto comunicação com o sagrado, ao apresentarem as oferendas.

Diante da diversidade que nossos campos de pesquisa apresentam e da idéia de unicidade que o conceito de Sagrado superficialmente nos sugere, os campos de pesquisa revelaram uma percepção de unicidade enquanto essência e multiplicidade enquanto formas, ou seja, o sagrado uno como uma questão universal com presença em todas as sociedades ao longo da

história da humanidade e múltiplo enquanto formas de presença institucional que no tempo histórico vão surgindo.

Não podíamos pensar em uma forma uniforme para entendermos a interação desse Sagrado com a vida daqueles indivíduos, que se alienasse da multiplicidade de momentos existenciais. Algumas características particulares daqueles diferentes indivíduos teriam de apresentar-se como algo particular. Até porque viciados por uma tendência errônea de fazermos interpretações da subjetividade dos indivíduos, pensávamos que, não o Sagrado, mas sim a relação com ele seria diferente para diferentes grupos. Em parte não nos equivocamos, apenas dimensionamos muito desproporcionalmente essas diferenciações em termos de relação com Ele: do lado da favela, as perspectivas eram mais horizontais, e do lado do condomínio, mais verticais; ou seja, na primeira a experiência do Sagrado se estruturava mais numa dimensão de coletividade, quase os mesmos sofrimentos, desejos, carências, desajustes sociais, etc., e do outro lado, numa dimensão mais individual, os problemas e dificuldades que existiam eram enfrentados de uma forma muito discreta e reservada. Os dois grupos sentiam-se dependentes do socorro do Sagrado, e a ele recorriam, fazendo-o emergir como a referência existencial.

O nosso estudo da etnologia da religião se faz sobre a vida desses grupos, suas experiências religiosas e a interferência delas na vida local, isto é, sua presença nos seus momentos marcantes, e alguns deles, que trazem a referência do caminhar do sagrado (simbolicamente celebrando um momento especial) na vida da favela como por exemplo quando no dia da remoção desta uma moradora transportava em suas mãos uma imagem de Jesus (fotografia 137), ou ainda daquela senhora que transportava “debaixo de seu braço”, como se fosse para um culto, o hinário de sua Igreja (fotografia 138); ou então os quilômetros percorridos a pé, na peregrinação ao Santuário de Bom Jesus do Pirapora (fotografia 131), ou no percurso por ruas do condomínio em que os moradores encenavam uma Via Sacra (fotografia 118).

Assim, sobretudo estas duas moradoras que no momento da remoção, não colocam tais objetos religiosos nas caixas que transportavam a mudança, sinaliza que aqueles objetos eram muito importantes para elas, mais do que todos os outros objetos. Trata-se de uma relação simbólico-religiosa de, carregar muito próximo a si a proteção para a nova vida, que é uma incógnita,

mesmo quando a certeza do apartamento já era um fato garantido. A ação que aquela mulher empreendeu naquele momento era a de fixar junto a si e sua filha o Sagrado.

Percebemos ainda a forte influência das tradições orais e práticas, em relação aos diversos grupos que moravam tanto na favela como no condomínio que, em momentos específicos, promoviam reminiscências do passado, revivendo festas e momentos, tais como em seus lugares de origem, tal como vimos nas festas juninas, nas festas natalinas, etc.

Desta forma, temos a observar que a maior presença e força das tradições que captamos, encontra-se na expressividade religiosa de um catolicismo popular interiorano, em que as festas religiosas vividas na dimensão comunitária marcaram muito fortemente a memória religiosa, a ponto de se inspirarem nessas experiências quando organizavam quaisquer atividades similares tanto na favela como no condomínio. Podemos assim inferir que isso reforça a força das tradições, pois se tratando de vida religiosa, o passado está sempre presente e aponta sempre para uma preservação do futuro, visto que a memória mantém-se conservada através dos rituais.

As festas de cunho religioso; as atividades sócio-religiosas de instituições que adentravam, principalmente na favela; as ações assistencialistas da qual eram destinatários ou remetentes; os encontros sociais; as reuniões e atividades reivindicatórias; etc., sempre traziam implícita à vida dos moradores e em função deles, sendo que para esse contexto traziam a imagem do sagrado como um símbolo de união, eram as experiências que os ligavam. Em outras palavras, o Sagrado as congregava em torno à pessoa humana. Era a concepção de que o Sagrado estava a serviço da vida e estimulava a sensibilidade das pessoas para o mesmo foco.

Em termos gerais, estruturavam a crença no Sagrado, acreditando, sobretudo e em situações especiais, que suas vidas poderiam melhorar pela experiência Dele, daí se sentirem impulsionados a uma relação de petição e assim nutrirem uma fé, como uma energia vital, um élan criador, no estrito sentido do que nos menciona o filósofo existencialista Henri Bergson, como sendo uma energia criadora, que é essencialmente espiritual.

O universo criativo que lá observamos percorre formas, falas e gestos que naquilo que tange à vida religiosa traça relações de comunicabilidade

com as linguagens simbólicas institucionais das quais eles têm acesso ou vivenciam no âmbito prático-religioso, tal como elaboram uma ampla rede de comunicabilidade de uma subjetividade muito pessoal, algo que se desdobra em novas experiências, porém muito na esfera do íntimo, isto é, todos eles estabelecem uma relação com o sagrado que avança sobre todo o seu patrimônio histórico e cultural, de modo que cada momento e cada situação são suficientes para criar uma experiência religiosa nova, sem romper com a anterior.

Dos moradores, tanto da favela como do condomínio, podemos expressar que estão muito envolvidos com seus símbolos religiosos, desenvolvendo para com eles um contato muito constante em relação à vida cotidiana, fato este que os capacita a significarem e resignificarem relações muito próximas de suas realidades existenciais, isto é, com formas visivelmente expressivas de sua experiência do Sagrado que por isso se fazem factíveis e visualizáveis aos outros (modo de vestir-se, objetos devocionais em casa, falas e comportamentos, envolvimento em encenações, organizações assistencialistas, etc.). Isso reforça na relação simbólico-religiosa uma característica mais particular, ao mesmo tempo em que estimula uma expressão de manifestação e comunicação de religiosidade de fundo coletivo.

A cruz que foi erguida, o hinário carregado debaixo do braço, o folheto da novena pregado na porta, os despachos nas ruas e jardins, os santinhos devocionais distribuídos, as faixas de agradecimento a Santo Expedito no gradil, os ramos bentos levados para casa e distribuídos entre parentes e vizinhos, etc. como símbolos que evidenciam uma relação de vínculo com religiões (ao menos em nível de contato com uma linguagem presente no local ou nos arredores), expressam uma fé como prática devocional nas suas crenças. Expressam, portanto, uma leitura panorâmica da vida religiosa daqueles lugares, que intencionalmente tais moradores, pela sua vivência ritual, forçam o Sagrado a se manifestar.

Os símbolos religiosos, que não precisam ser de edificações institucionais, são uma realidade transformadora, à medida que realizam movimentos que comunicam elementos do profundo da alma criadora com o mundo objetivo onde a vida decorre, por isso eles são fortes, em excelência a tantos outros símbolos da vida social. Os símbolos religiosos diferenciam-se de todos os outros símbolos presentes na sociedade, pelo fato de que eles

comunicam o Sagrado, assim se sacralizam como crenças que se transmitem através da memória das tradições. Aliás, outros símbolos que não os religiosos estão presentes, porém sem tanto alcance de profundidade sobre a realidade local, como uma força que emerge com capacidade de transformar a vida. Pelo que vimos, em termos comparativos, outros símbolos da vida social em geral, invadem a interioridade da pessoa, agem sobre ela, incidem sobre a vida social, mas não suscitam impulsos transformadores, apenas realizam transformações comportamentais sem maior significado espiritual.

Deste modo, vimos que a forma como o Sagrado emerge na vida local, tal como em tantos outros lugares, toca profundamente na estrutura simbólica da natureza humana, isto é, promovendo ligações e religações, como se fosse um pedaço da relação de integridade da vida humana que a subjetividade da dimensão interior, do espírito, faz fluir na objetividade da existência, de modo repetitivo e sempre forte, por isso sedimentam as crenças da vida religiosa local como manifestações sagradas.

No que observamos em nossos campos de pesquisa, houve muito desse fluir no sentido de ação social, que através de uma atuação assistencialista que demarcava um diferencial qualificador da ação religiosa diante das ações governamentais, a tal ponto de encontrar em verbalizações como “Se Deus não olhar por nós ...”, um foco de esperança e confiança numa atuação de pessoas que façam a ação em nome desse Deus. O que se percebe é a manifestação do Sagrado através das ações humanas, e se há tal imbricação de Sagrado e humano, a de se confirmar que o lugar de ambos é na vida.

Assim, por meio de um agir social que as expressões religiosas organizaram dentro e ao redor da favela, muitas famílias puderam se distanciar um pouco e por um breve período (ao menos, enquanto durava a cesta básica, por exemplo), da linha de miséria, ter uma vida mais saudável e experimentaram a *sacréé*.

Nesse sentido, corroborando com nossa explanação até aqui abordada, podemos ilustrar que com a remoção para o Conjunto Habitacional, os moradores da antiga (e agora histórica) Favela da Casa de Nassau, sofreram um rompimento com toda uma teia de relações religiosas que estruturavam muito da organização da vida social, em razão, sobretudo, do não haver estrutura de vida religiosa institucional que lhes assista materialmente, muito embora eles

continuassem a viver suas experiências do Sagrado, talvez agora numa perspectiva muito transcendentalista.

O Sagrado é uma realidade intra-humana, imanente ao existir, que realiza intercâmbio de energia, na qual a vida é construída e reconstruída infinitas vezes, à medida que as esperanças de intervenção se mantêm como expectativa. Entretanto, devemos pensar que o Sagrado não é apenas questão de referência na e para a vida, é a própria vida acontecendo, pois cada momento comporta em seu bojo um toque exclusivo, é o tempo recebendo e comunicando ao lugar, especial consideração. É por isso que, em todas as circunstâncias existenciais, o apelo ao Sagrado é um caminho de reintegração do ser humano com uma nova chance, e nesse revigoramento ele se expande para além de si. O mundo exterior às suas concepções e realidades passam a ser o todo ao seu redor.

De forma conclusiva, nossos campos de pesquisa mostraram-nos que o Sagrado existe e se manifesta, que é social e interage com a vida humana através das experiências que fazem o humano transcender. Resta-nos interrogarmo-nos se nossas instituições religiosas, que versam essencialmente sobre uma relação com a Transcendência, são sagradas, ou mesmo se a vida tem respondido a essa associação que em nosso tempo continua acontecendo, ou então se conseguimos ver o sagrado em nossos lugares, considerando que a partir das experiências religiosas da vida de nossos campos de pesquisa, de fato o sagrado estava dentro da vida social daqueles grupos, fazendo que a vida naqueles lugares fosse sagrada.

Nesse sentido, podemos ainda sintetizar como últimas considerações deste ensaio, que como fonte revitalizadora da vida social na favela da Casa de Nassau e no Condomínio City América, as experiências religiosas ali observadas deram conta de descrever um lugar particular para as crenças na vida social daquelas comunidades, e essas, de fato, sacralizaram a vida. Assim, percebemos que a religião preserva a vida cultural e as tradições, estabelecendo vínculos profundos com a vida social, ligando o indivíduo à sua coletividade presente e histórica.

Bibliografia Consultada

- ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.
- Aldeias Guarani Mbya na cidade de São Paulo. Apoio Institucional da Prefeitura do Município de São Paulo, Patrocínio Caixa Econômica Federal, São Paulo, 2006.
- ALVES, Robson Medeiros. *A umbanda e seus imperativos éticos*. São Paulo: USF, Trabalho de conclusão de curso, 1992.
- _____. *Alegria, misericórdia, esperança-perseverança. Evidenciadores de um ethos cristão*. São Paulo: Instituto Teológico Pio XI, Síntese teológica, 1996.
- _____. *A intuição e a mística do agir religioso, a partir do pensamento de Henri Bergson: memória, determinismos e utopia*. São Paulo: PUC, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, 2001.
- _____. *A intuição e a mística do agir religioso. A partir de Henri Bergson*. São Paulo: Loyola/Pastoral Universitária, 2003.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, Col. Primeiros Passos, 1984.
- _____. *Creio na ressurreição do corpo*. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999, Col. Tempo de Libertação, 7.
- _____. *Dogmatismo & tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ANDRADE, Rosane de Andrade. *Fotografia e antropologia. Olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade/Educ, 2002.
- Appunti di Viaggio. Brasiliani per caso. Pordenone, 25 novembre – 15 dicembre 2003.
- ARANTES, Antonio A. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papyrus, 2000.
- ARDUINI, Juvenal. *Antropologia: ousar para reinventar a humanidade*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ASSMANN, Hugo e HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989. Coleção Desafios da vida na sociedade, série V.
- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 1994.
- _____. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- AQUINO, Marcelo F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- AZCONA, Jesús. *Antropologia II. A cultura*. Petrópolis: Vozes, 1993.

- BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio ao movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARBOSA, Andréa e CUNHA, Edgar Teodoro da. *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993.
- BENDER, Sue. *O sagrado cotidiano*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômades e o deus estabelecido. Um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Coleção vida e cultura. Edição Livros do Brasil, 2000.
- BENNETT, J. G. *O homem interior. Os caminhos da transformação*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- BERGER, Peter I. *A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *Rumor de anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. São Paulo: Vozes, 1997.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERLINCK, Manoel T. *Marginalidade social e relações de classes em São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1977. Col. Sociologia brasileira.
- BETTENCOURT, OSB. Estevão Tavares. *Crenças, religiões e seitas: quem são?* Santo André: O mensageiro de Santo Antônio, 1995.
- BIANCO Bela Feldman e LEITE, Miriam L. Moreira (orgs.). *Desafios da imagem. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papyrus, 1998.
- BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana. 1883-1911. Antologia*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Teologia da libertação. Igreja carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *Tempo de transcendência. O ser humano como um projeto infinito*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- BOULAD, Henri. *Deus e o mistério do tempo*. São Paulo: Loyola, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

- BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- BRITO, Ênio José da Costa e GORGULHO, Gilberto da S. *Religião Ano 2000*. São Paulo: Loyola, 1998, CRE – PUC/SP, 2.
- BRITO, Ênio. *Anima brasilis. Identidade cultural e experiência religiosa*. São Paulo: Olho d'Água, 2000.
- BURGOS, Marcelo Baumann (org). *A utopia da comunidade. Rio das Pedras, uma favela carioca*. Rio de Janeiro: Loyola, 2002.
- Cadernos metrópole. Desigualdade e governança. São Paulo: Editora PUC, n.16, semestral, 1999.
- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2003.
- CALIMAN, Cleto. *A sedução do sagrado*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel - Istituto Italiano di Cultura - Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1996.
- _____. *Antropologia da comunicação visual*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- CARNIATO, Maria Ines. *Expressões do sagrado na humanidade*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CARVALHO, Edgar de Assis. *Enigmas da cultura*. São Paulo: Cortez, 2003, v. 99.
- CASÉ, Paulo. *Favela. Arenas do Rio*. Rio de Janeiro: Relume – Dumará: Prefeitura, 1996.
- CASSIRER, Ernest. *Antropologia filosófica. Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, 3 volumes.
- CASTELLS, Manuel. *A Questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2000.
- CATÃO, Francisco e VILELA, Magno. *O monopólio do sagrado. Uma análise da presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Editora Best Seller, 1994.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971.
- Centro de estatística religiosa e investigações sociais. *Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paulo e NESTI, Arnaldo (orgs.). *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados*. São Paulo: Papyrus, 1990.
- CLIFORD, Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.

- CONSORTE, Josildeth Gomes. *Escolha do magistério público primário como profissão no Distrito Federal*. In Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de pesquisas educacionais, ano II, vol. 2, n. 6, novembro de 1957.
- _____. *A criança favelada e a escola pública*. In Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de pesquisas educacionais, sd.
- _____. *Sobre os objetivos da escola primária – opinião de um grupo de professores do Distrito Federal*. In Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de pesquisas educacionais, ano III, vol. 3, n. 7, abril de 1958.
- _____. *A criança favelada e a escola pública*. In Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de pesquisas educacionais, n. 11, sd.
- _____. *A mentalidade messiânica*. In A vida em meio à morte num país do Terceiro Mundo. Revista semestral de estudos e pesquisa em religião. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *Perspectiva antropológica da religiosidade do povo*. In A religiosidade do povo. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. *Fundamentalismo: essência ou contingência?* In Religiões em debate. São Paulo: Religião & Cultura. Departamento de Teologia e Ciências da Religião – PUC/SP, Paulinas, vol. II, n. 3, jan/jun, 2003.
- CONSORTE, Josildeth Gomes – COSTA, Márcia Regina orgs. *Religião, política, identidade. À espera do Salvador*. São Paulo: Educ, 1988.
- CONTI, Dom Servilio. *O Santo do dia*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- Creder e Oggi. Fede e inculturazione. Padova: Edizione Messaggero Padova, n. 115 - 1/2000.
- CROW. W. B. *Propriedades ocultas das ervas & plantas. Seu uso mágico e simbolismo astrológico. O ritual das plantas e suas poções mágicas*. São Paulo: Hemus, 1982.
- CRUZ, Heloísa de Faria. *São Paulo em papel e tinta. Periodismo e vida urbana (1890 – 1915)*. São Paulo: EDUC, 2000.
- DaMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- _____. *Relatizando uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAVIS, Mike. *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DESROCHE, Henri. *O homem e suas religiões. Ciências humanas e experiências religiosas*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Diálogo. Revista de Ensino religioso. Experiências do Sagrado e suas manifestações. São Paulo: Paulinas, ano IX – n. 34 - maio de 2004.

- Diccionario de Antropologia. Barcelona: Ediciones bellaterra, 1980.
- Diccionarios Rioduero. Antropologia cultural. Alejandro Alvarez de Luna y Jose Antonio Alvarez de Luna. Madrid: Ediciones Rioduero, 1981.
- Dicionário Grego-português e português-grego. Isidro Pereira, S.J. – Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.
- Dicionário de Filosofia. José Ferrater Mora. São Paulo: Loyola, 2001, 4 vol.
- Dicionário de Liturgia. Domenico Sartore e Achille M. Triacca. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- Dicionário de Latim-português. Antônio Gomes Ferreira. Lisboa: Porto Editora, 1987.
- D'Ottaviano, Maria Camila Loffredo. *Condomínios fechados na região metropolitana de São Paulo: fim do modelo rico versus periferia pobre?*
http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro_2006/docspdf/ABEP2006_590.pdf,
 acesso em 20/09/07.
- DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Campinas: Papirus, 1993. (Série ofício de arte e forma)
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- _____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Lições de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, 5 volumes.
- _____. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *O reencontro com o sagrado*. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1993.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FAUSTO, Boris. *O trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: Difel, 1976.
- FELDMAN-BIANCO, Bela e LEITE, Miriam L. Moreira (orgs.). *Desafios da Imagem. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas-SP: Papirus, 1998.
- FERNANDES. Florestan (org). *Comunidade e sociedade no Brasil. Leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.
- _____. *Mudanças Sociais*. São Paulo: Difel, 1974.
- FERRAROTTI, F. et alii. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

- FERRÉZ. *Capão pecado*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1997.
- FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *A essência das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FILORAMO, Giovanni. *Dizionario delle Religioni*. Brescia Morcelliana.
- FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.
- FRAAS, Hans – Jürgen. *A religiosidade humana. Compêndio de psicologia da religião*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GASPAR, Ricardo; AKERMAN, Marco e GARIBE, Roberto (orgs). *Espaço urbano e inclusão social*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.
- _____. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GOIS, João de Deus. *Religiosidade popular*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GOULIANE, C. I. *A problemática do homem. Ensaio de uma antropologia filosófica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Unesp, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HANI, Jean. *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*. Barcelona: Sofhia Perennio, 1999.
- HANNAH, Arendt. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- HARNECKER, Marta e URIBE, Gabriela. *Monopólios e miséria*. São Paulo: Global editora, 1980.
- HAUGHT, John F. *O que é Deus. Como pensar o divino*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Pensamento humano. Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia Cultural. Man and his works*. São Paulo: Mestre Jou, 1963, 3 volumes.
- HOLANDA, Adriano. *Psicologia, religiosidade e fenomenologia*. Campinas: Editora Átomo, 2004.
- HOOFT, W. A. Visser't. *Cristianismo e outras religiões. Um estudo sobre o sincretismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

- HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JORGE, Simões J. Pe. *Cultura religiosa. O homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- KARDEC, Allan. *O que é o espiritismo*. São Paulo, Lake, 1998.
- _____. *O livro dos espíritos*. São Paulo: Lake, 1993.
- KEE, H. C. *As origens cristãs. Em perspectiva sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- KOGA, Dirce. *Medidas de cidades: entre territórios de vida e territórios vividos*. São Paulo: Cortez, 2003.
- KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2002.
- KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- KUCHENBECKER, Valter (coord.). *O homem e o sagrado. A religiosidade através dos tempos*. Canoas: Editora Ubra, 2004.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *O sagrado existe*. São Paulo: Ática, 1994.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002, Col. Ciências Sociais.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAYTON, Robert. *A antropologia da arte*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.
- LEITE, Miriam Moreira. *Retratos de família*. São Paulo: Edusp, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, 2 volumes.
- _____. *Mito e significado*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1985.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Zahar, 1976.
- LEWIS, Loan M. *Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LIBANIO, João Batista. *A busca do sagrado*. São Paulo: FDT, 1991.
- LOWY, Michael. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo. A dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra*. São Paulo: Unesp, 1997.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- _____. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Pensadores XLIII, 1976.
- _____. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988.
- _____. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens. Uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- MERCIER, Paul. *História da Antropologia*. São Paulo, Editora Moraes, s.d.
- MERLEAU – PONTY, Maurice. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MERQUIOR, José Guilherme. *A estética de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MIKOWSKI, Tadeu Cristovam. *Um deus sem dogma. A religião segundo Alfred North Whitehead*. Blumenau: Furb, 1988.
- MIRANDA, Mário de França. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MOREIRA, Alberto e ZICMAN Renée (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MORIM, Edgar. *O método 2. A vida da vida*. Porto Alegre: Sulinas, 2001.
- _____. *A religião dos saberes. O desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. *O método 5. A humanidade da humanidade. A identidade humana*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- MONDIN, Battista. *O homem, quem é ele? Elementos de uma antropologia filosófica*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MURA, Gaspare,. *Una "rilettura" di Dio nella cultura contemporânea*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995.
- NEGRÃO, Lísias. *Religiosidade popular*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- NEIVA JR., Eduardo. *A imagem*. São Paulo: Ática, 2006.

- NETO, A. Delorenzo. *A reorganização das áreas metropolitanas – Urbanização e descentralização*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.
- NUNES, Guida. *Rio, metrópole de favela*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- OLIVEIRA, Nelson de. *Cenas da favela. As melhores histórias da periferia brasileira*. Rio de Janeiro: Geração editorial, 2007.
- ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo. Um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: Ave Maria Edições, 1990.
- PANDOLFO, Maria do Carmo e MELLO, Celina Maria Moreira. *Estrutura e mito. Introdução a posições de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PAUGAM, Serge. *Desqualificação social. Ensaio sobre a nova pobreza*. São Paulo: Cortez/Educ, 2003.
- PEARSE, Andrew. *Integração social das famílias de favelados*. In Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de pesquisas educacionais, ano II, vol. 2, n. 6, novembro de 1957.
- _____. *Notas sobre a organização social de uma favela do Rio de Janeiro*. In Educação e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Centro brasileiro de pesquisas educacionais, ano III, vol. 3, n. 7, abril de 1958.
- PEDRÃO, Fernando. *Uma introdução à pobreza das nações*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- PELTO, Pertti J. *Iniciação ao estudo da Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Religiões da humanidade*. Segunda edição ampliada. São Paulo: Loyola, 1991.
- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.
- PIN, Emile S. J. *Elementos para una sociologia del catolicismo latinoamericano*. Colombia: Feres, 1963.
- Pirituba 100 anos. Publicação do Lions Clube São Paulo – Pirituba, 1985.
- POIRIER, Jean. *História da etnologia*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1981.

- PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente. Comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.
- PONCIANO, Levino. *São Paulo: 450 bairros, 450 anos*. São Paulo: Editora Senac, 2004.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *O homem insuficiente. Comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.
- PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.
- QUEIROZ, José J. e GORGULHO, Gilberto (orgs.) *Interfaces do sagrado. Em vésperas do milênio*. São Paulo: Olho d'Água, 1986, CRE-PUC/SP, 1.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- QUINTANA, Alberto M. *A ciência da benzedura*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- RAMPAZZO, Lino. *Antropologia, religiões e valores cristãos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Revista nosso bairro em destaque. City América. Abril de 2002, n. 1.
- Revista nosso bairro em destaque. Parque São Domingos. Julho de 2002, n. 2.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz. *Dos cortiços aos condomínios fechados. As formas de produção da moradia na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: IPPUR, UFRJ: FASE, 1997.
- RODRIGUES, André Figueiredo. *Como elaborar citações e notas de rodapé*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- RODRIGUEZ, José Carlos. *Antropologia e comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- ROSA, Felipe A. de Miranda. *Patologia social. Uma introdução ao estudo da desorganização social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ-NEPEC, 1996.
- RYKWERT, Joseph. *A sedução do lugar. A história e o futuro da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SANCHIZ, Pierre org. *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismos no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

- SARAIVA, Camila – MARQUES, Eduardo. A dinâmica social das favelas metropolitanas de São Paulo. http://www.centrodametropole.org.br/pdf/anpur2003_RBEUR.pdf, acesso em 19/09/07.
- SAUVY, Alfred. *Mitologia de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1977.
- SCHAEFFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *O começo de deus. A filosofia do devir no pensamento tardio de F.W.J Schelling*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SILVA, Franklin Leopoldo. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SOLESMEs, Abadia de S. Pierre de. *Martirologio romano – monástico*. Ponta Grossa: Mosteiro da Ressurreição, 1997.
- SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo. 450 anos de presença da igreja católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SOUZA e SILVA, Jailson de e BARBOSA, Jorge Luiz. *Favela. Alegria e dor na cidade*. Rio de Janeiro: Editora SENAC Rio, 2005.
- STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da religião. O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1978.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões. Uma visão Panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- TEIXEIRA, Faustino – MENEZES, Renata. *As Religiões no Brasil. Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits. A experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TOLRA, Philippe Laburthe e WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia e Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TORRE, M. B. L. della. *O homem e a sociedade. Uma introdução à sociologia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1980.
- TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TURNER, Bryan S. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Editora Loyola, 1991.
- VALLADARES, Licia do Prado. *A invenção da favela. Do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

- VARELLA, Drauzio; BERTAZZO, Ivaldo e JACQUES, Paola Berenstein. *Maré. Vida na favela*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. *Trocando olhares. Uma introdução à construção sociológica da cidade*. São Paulo: Educ, 2000.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.
- _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.
- _____. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.
- VILLAS BÔAS, Orlando. *A arte dos pajés. Impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano*. São Paulo: Globo, 2000.
- Vocabulário técnico e crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ZALUAR, Alba e ALVITO, Marcos (orgs.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1983.
- _____. *Economia y sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WENDT, Herbert. *À procura de Adão. Romance de uma ciência*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1965.
- WILGES, Irineu. *Cultura religiosa. As religiões no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1982, 2 volumes.
- WINKIN, Yves. *A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo* (organização e apresentação: Etienne Samain). Campinas: Papirus, 1998.
- ZAVALLONI, Roberto. *Le strutture umane della vita spirituale*. Brescia Morcelliana, 1971.

Bíblia Sagrada

Martirologio Romano - Monástico. Adaptado para o Brasil. Abadia de S. Pierre de Solesme. Ponta Grossa: Mosteiro da Ressurreição edições, 1997.

Antiphonale Monasticum. Abadia de Solesme.

Liturgia das Horas. CNBB.

http://www.abep.nepo.unicamp.br/iussp2001/cd/GT_Pop_Amb_Taschner_Text.pdf

Espaço e população nas favelas de São Paulo, acesso em 19/09/07.

<http://www.Fotolog.net.Pirapora>

<Http://www.maplink>

<http://www.evangelho> no lar. com

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)