

SUMÁRIO

Agradecimentos	v
Lista de Tabelas	ix
Lista de Quadros e de Figuras	x
Resumo	xii
Notas Introdutórias	1
<u>Capítulos</u>	
I - Comunicação, Educação e Antropologia: um Reencontro Etnográfico	13
1. Reflexões e Reminiscências	13
2. Repensando essas Vivências e Reminiscências	34
3. A escolha dos lugares	46
3.1. A Paróquia, Petrolândia e as “Comunidades”	48
II - O Ritual Litúrgico da Missa na História após o Vaticano II	63
1. A Liturgia da Missa Segundo Textos Católicos	63
2. A Liturgia da Missa após o Vaticano II	71
2.1. A Liturgia da Missa como Comunicação e Participação	78
3. Liturgia como Cultura	83
4. A Liturgia da Missa no Fórum de Santo Domingo: a <i>Inculturação</i> como uma Pedagogia que Incorpora o Passado para Superar os Dilemas do Presente	86
5. Da Aculturação à Inculturação: Compreendendo o Olhar Católico sobre as Culturas	92
III - Descrição do Ritual da Missa, segundo Textos Católicos	103
1. Memorial e Festa	103
2. O Pão e o Vinho	111
3. Descrição da Assembléia	112
3.1. A Celebração	115
3.1.1. Ritos Iniciais	116
3.1.2. Liturgia da Palavra	118
3.1.2.1. A Homilia	119
3.1.3. Liturgia Eucarística	120
3.1.4. Ritos Finais	122
4. O Culto	123

4.1. Estrutura do Culto	124
5. Sinais da Celebração: os objetos como comunicação e informação	124
6. O Domingo como o Tempo Consagrado à Celebração e à Festa	126
IV - Petrolândia	131
1. Como Quem Chega à “Terra do Petróleo”	131
2. Histórias da “Terra do Petróleo”	141
3. Aspectos Sociais e Econômicos de Petrolândia	166
4. Uma Trajetória de Lutas e de Conquistas	179
5. A Praça é do Povo como o Céu é do Avião	191
6. Especulação Imobiliária, Canalização do Córrego e a Juventude: a Agenda de Preocupações com o Futuro	198
V - Igreja e Comunidades: a Formação do Campo Religioso em Petrolândia	209
1. Aspectos do Universo Religioso no Brasil, em Minas e na Região Metropolitana de Belo Horizonte	209
2. Petrolândia e seu Campo Religioso	216
3. Os Agentes do Ritual da Missa e do Culto e a Memória da Catolicidade	222
4. Quem são os Agentes do Ritual da Missa e do Culto	227
5. Uma “Caminhada” sem Fim e um Compromisso de Fé e Política	234
6. Os Combonianos e a Paróquia Jesus Operário	239
7. A Saga da Santa Guadalupe ou da CEB lá de baixo	245
8. A Ligação com os Ritos Religiosos	255
9. A Renovação Carismática Católica	271
10. As Outras Religiões	278
11. “È um Exemplo de Povo esse Aqui”: Histórias de Vida, Missa e Política	283
VI - A Missa e o Culto das Comunidades, as Comunidades da Missa e do Culto	299
1. Etnografia dos Rituais da Missa e do Culto	299
1.1. Do Ritual da Missa e do Culto	302
1.2. Da Preparação e Realização da Missa e do Culto	307
1.3. A Noção de “Comunidade” segundo a Percepção dos Agentes das duas Comunidades de Base	351
Considerações Finais	358
Referências Bibliográficas	363

RESUMO

A presente tese de doutoramento em Antropologia Social teve como objetivo pesquisar e compreender os rituais católicos da missa e do culto, nos modos como são vivenciados por um grupo de agentes religiosos, de origem rural, em seus processos de incorporação na vida urbana. A tese resultou de uma pesquisa etnográfica junto a duas Comunidades Eclesiais de Base, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Guadalupe, da Paróquia Jesus Operário, no bairro Petrolândia, no município de Contagem, Região Metropolitana de Belo Horizonte, MG. Foram feitas observações sistemáticas sobre o cotidiano do bairro e dos grupos de agentes, entrevistas individuais e coletivas, histórias orais, registros fotográficos e usadas pesquisas quantitativas sobre aspectos socioeconômicos da região.

Os rituais da missa e do culto foram estudados em sua dimensão institucional e vivencial. Para o primeiro nível, fez-se o exame das mudanças que ocorreram na liturgia e que foram propiciadas pela realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). E, ainda, fez-se a descrição dos rituais, segundo os textos católicos. Para o segundo nível, realizou-se um estudo sobre a história do Bairro Petrolândia e da Paróquia Jesus Operário. Posteriormente, foram feitos estudos sobre a formação do campo religioso local e a etnografia dos rituais em sua realização e tradução pelos agentes das Comunidades de Base. Acrescentou-se a essa etnografia, a análise dos modos como se dá a construção nativa da “comunidade”, como locus de realização da experiência religiosa. E em que medidas essa experiência serve de mecanismos de sociabilidade na integração dos grupos no meio urbano.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

O vigário decreta a lei do domingo
válida por toda a semana:

- Dai a César o que é de César.

Zé Xanela afundado no banco

vem à tona d'água

ardente

acrescenta o parágrafo:

- Se não encontrar César, pode dar a Sá

[Cota Borges que é mãe dele.

(SUUM CUIQUE TRIBUERE - Carlos
Drummond de Andrade)

Um dos rituais mais importantes do catolicismo é a liturgia eucarística, a missa, que é o culto oficial da Igreja Católica. Talvez por isso mesmo seja palco de debates, propostas, mudanças e controvérsias que marcam continuidades e descontinuidades em seu andamento.

Dada a sua centralidade ritual, tomamos esta liturgia como um foco para compreender os modos como esse fenômeno religioso é experimentado e vivido por um grupo social específico formado por moradores de um bairro operário na cidade de Contagem, em Minas Gerais, em sua maioria vindos de zonas rurais do interior do Estado.

Grupo esse que carrega traços culturais comuns a outros grupos com os quais convivemos há anos atrás, quando estávamos envolvidos na atividade de extensão desenvolvida pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC - Minas no Vale do Jequitinhonha, região situada no nordeste do Estado. Entre esses traços, a religião, por nós pouco significada à época. Esses homens e mulheres, como tantos outros que migraram de seus locais de origem em busca de “uma vida melhor” na capital e foram incorporados ao

ritmo de vida da cidade grande, mantiveram a religião como experiência central de suas vivências, como em suas terras de origem.

Mantiveram principalmente a missa e o culto como o tempo e o espaço em que se reúnem para celebrar seus deuses e sua fé. E, também, para debater seus problemas e se organizarem em busca de alternativas de solução: o registro do lote, a briga pela água, pela escola, pelo asfalto, pela praça. Momentos estes em que a missa é o ritual que congrega e anima as pessoas.

Da mesma forma, a missa é central na realização de seus encontros e de suas festas - o batizado, o aniversário, o casamento, bem como marca outras passagens - a perda de “companheiros” pela morte ou por outros motivos e/ou a chegada de novos.

Fomos buscar este grupo no bairro Petrolândia, criado na década de 70 na Região Metropolitana da Grande Belo Horizonte - RMBH, em Minas Gerais. É um bairro pobre que, a exemplo de muitos outros, concentra em sua população pessoas que vieram de cidades do interior e da zona rural. Neste lugar nos detivemos, então, para observar e nos esforçamos para compreender como a missa é produzida e celebrada por este grupo social. A partir de que lugares essa liturgia se realiza, plasmando-se à realidade e fazendo sentidos que se misturam a outros de sua vida cotidiana.

O bairro de Petrolândia pertence à paróquia Jesus Operário, e a história de ambos é registrada em nossa pesquisa através da fala do grupo de moradores que é constituído de agentes religiosos da Igreja local. Agentes que são filiados às duas Comunidades Eclesiais de Base - CEBs existentes

no bairro: a de Nossa Senhora Aparecida e a de Nossa Senhora de Guadalupe ¹.

Nossa proposta, então, foi compreender o ritual da missa nas formas acima referidas, pela ação e pelas representações desse grupo de agentes, tomando como pressuposto que sem o entendimento mais aprofundado dos mecanismos simbólicos que operam para dar sentido a essa experiência, fica difícil compreender sua inserção na cidade. Isto é, os modos como eles se organizam e se incorporam na vida urbana.

Aprendemos que os rituais são chaves de conhecimento, tendo um ou vários sentidos para quem os realiza. São também um modo de expressão de um comportamento social regular. Uma das características fundamentais do rito é a sua regularidade e repetitividade. De acordo com Cazeneuve (s.d.: 10), eles podem ser entendidos como *“um acto que pode ser individual ou coletivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há nele de ritual”*.

Por essa estrutura invariante e por sua conformidade a princípios e regras, o rito torna-se um *“documento”* privilegiado para a descrição e reconstituição de fenômenos sociais.

Segundo Mauss (1993), todo rito corresponde a uma representação religiosa e há sempre um rito religioso por trás de um ato. Este ato pode ser

¹ Denominamos “agentes” aqueles indivíduos do bairro que pertencem às Comunidades de Base e que exercem uma certa liderança assentada no exercício de cargos nas comunidades, em suas histórias pessoais entranhadas na história da Comunidade ou na do coletivo ou por outras razões tais como o carisma, a empatia e a condição social.

realizado por um determinado indivíduo como um sacerdote ou um leigo. Em seu conjunto, ritos, representações e organizações religiosas formam o quadro das instituições estudadas.

Nesse sentido, ao elegermos a missa como o ritual dentre as celebrações litúrgicas da Igreja Católica para investigação nessa pesquisa, o fizemos porque ela encarna ritos elementares como tabus, interdição, expiação, preces, passagens e trocas, entre outros. E, também, porque esse fenômeno é um tipo particular de rito que é a atualização da memória de um deus.

Marcel Mauss, ao estudar a “Prece” num ensaio datado de 1909, mostrou a importância desse rito religioso com argumentos que nos parecem extremamente pertinentes para estudar a liturgia da missa, dado que ambos, prece e missa, são fatos de convergência de um grande número de fenômenos religiosos.

Como a prece, a missa é uma crença por exprimir idéias e sentimentos religiosos; é *“uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas”*. Em sua realização, rito e mito são duas faces de uma mesma linguagem enquanto um movimento que fundamenta uma prática, que exprime idéias e sentimentos, ação e representação.

Segundo Mauss,

um rito só encontra sua razão de ser quando se descobre o seu sentido, isto é, as noções que formam e formaram sua base, as crenças as quais ele corresponde. Um mito só é verdadeiramente explicado quando se diz de que movimentos, de que ritos ele é solidário, quais são as práticas que ele comanda (1979:103).

Em outros termos, sua essência está em sua vinculação às práticas em que funciona, ou no mundo vivido. Assim, um ritual não é apenas um conjunto de movimentos repetitivos e realizados mecanicamente, despojados de sentidos e representações.

Como a prece, a missa é um fenômeno social, dado o caráter da religião, por causa de seu conteúdo e por suas formas que são exclusivamente sociais, porque não existem fora de um ritual, de um discurso social adotado por um grupo religioso (conforme Oliveira & Fernandes, 1979).

Mas ao mesmo tempo que esse rito mostra-se como um “documento” privilegiado para a compreensão de uma dada situação de um grupo social (por sua importância como experiência cultural), ele impõe desafios imensos. Um deles é a sua aparente condição de imutabilidade, de realização através de uma seqüência previsível de atos, sob a qual a sucessão de elementos que o compõe é sempre a mesma, e a única variação admitida parece ser o momento designado como *homilia*, no qual os fatos ligados à existência concreta e material dos grupos sociais aparecem com mais nitidez e adquirem maior dimensão.

Como, então, nos acercamos da celebração litúrgica, para compreendê-la na dimensão aqui pretendida ?

Em Marcel Mauss também encontramos pistas que se constituem em chaves metodológicas para a investigação dos rituais. Ele sugere que estes devem ser estudados pelos fatos mais facilmente observáveis. Por uma descrição densa que procure dar conta das condições sob as quais o ritual

ocorre, que fale dos objetos, festas, lugares, assistência etc. Que se consiga, enfim, por o fato em situação. Quem age, em nome de quem e em que qualidade consiste esta ação.

Ainda segundo Mauss, no ritual tudo tem um significado próprio. É preciso observar minuciosamente os gestos, posturas, uso do corpo, das mãos, falas, que se constituem em signos, estão sempre a representar algo. E o lugar. Pois não é qualquer um que é sagrado e consagrado para tal; por isso, importa mapear a história e a sagração do lugar dos ritos.

Enfim, estudar os rituais é construir um corpo de dados e observações de regularidades, cujas fontes de pesquisa podem ser documentos, entrevistas, inventário de nomes, ritos, recenseamentos e registros dos grupos que o realizam. Um conjunto de informações que ganham clareza quando analisados à luz de valores simbólicos e das cerimônias rituais (Mauss, 1993).

Orientados por essas premissas acrescentamos, ainda, que, nesta viagem, ao ofício de etnógrafo, juntamos o de jornalista investigador que, como bem expressa Alberto Dines, tem o compromisso de fazer informação cultural de qualidade. O que quer dizer que cada notícia, cada informação e cada fato, devem estar circunstanciados e referenciados para que o leitor ou ouvinte ou telespectador possa deles se servir para elevar o nível de compreensão do contexto em que vive.

A observação do ritual da missa e do culto realizados nas comunidades, as entrevistas individuais, as histórias orais, e outros modos de pesquisa

foram utilizadas não somente como técnicas de investigação, mas também como estratégias de encontro, de conhecimento e de comunicação com esses informantes e outros moradores do bairro.

As entrevistas, por exemplo, se transformaram em momentos preciosos permeados pelos depoimentos, confissões cúmplices ², quase provocantes, nos quais a entrevista - enquanto técnica para se estabelecer uma relação entre o antropólogo e o nativo, assentou-se numa interatividade e numa proximidade muito grandes.

Os relatos orais emergiam muitas vezes das próprias entrevistas que foram na sua quase totalidade, não diretivas, e serviram como fontes preciosas para outras informações e esclarecimentos de fatos ocorridos no bairro. As entrevistas coletivas serviram para reconstituir e confrontar dados, fatos, visões de mundo e da experiência religiosa introjetadas na história desses grupos.

Situação que foi possível porque estes grupos fazem parte de uma sociedade comum chamada por Halbwachs de “comunidade afetiva”. Isto é, possuem uma trajetória que é pontuada por acontecimentos e lembranças comuns. Seja porque compartilharam desses acontecimentos, seja porque muitos deles, embora não vividos por todos, estavam impregnados de sentidos comuns ao grupo. Como as migrações a caminho da cidade, os

² Falo de uma cumplicidade contida e não explicitada ao longo de muitos dos diálogos travados entre eu e os informantes, que eram reveladores de ansiedades, dúvidas e de uma certa dose de intriga. E que eu entendia como um sinal de confiabilidade, ao mesmo tempo que de respeito por alguém que é “de fora”, mas que sabe. E, por isto, podia não só ouvir as inconfidências, como palpitar sobre elas.

projetos e os sonhos e, principalmente, as lutas empreendidas pela conquista do bairro ³.

A escolha do grupo de informantes privilegiado nesta pesquisa se deu por serem eles agentes das duas Comunidades de Base e por participarem ativamente da preparação e da realização dos rituais da missa e do culto. São produtores desses rituais.

Além disso, são lideranças no bairro destacando-se nas lutas e nos movimentos reivindicativos empreendidos em Petrolândia ao longo de sua história. São reconhecidos por outros moradores e servem de referências para as celebrações na comunidade, a tomada de decisões, a solução de conflitos e a busca de informação.

A rede de informantes que resultou dessa escolha foi, gradativamente, sendo tecida em um processo inicial de contatos e de conhecimento do universo a ser pesquisado. À medida que o conhecimento se ampliava, os personagens iam surgindo de um modo recorrente e sempre associados aos eventos principais do bairro e da Igreja local ⁴.

E como constatamos no decorrer desta pesquisa, esses informantes formaram uma rede que serve como um modelo que pode ser aplicado e

³ *“Projeto é o que a gente consegue realizar, sonho é o que não realiza, mas que a gente precisa ter sempre”*, foi assim que se expressou um agente durante uma de nossas entrevistas coletivas.

⁴ Uma relação sempre presente porque compreender a história do bairro Petrolândia é compreender a história da Igreja local, pois ambas possuem dinâmicas comuns. Tal constatação antecede esta pesquisa e decorre de uma outra que realizamos sobre a História do Movimento Popular na Região Operária da Grande BH, no período 1970-1980, patrocinada pelo CNPq e pela PUC - Minas. No transcorrer da investigação, tornou-se evidente que a história do movimento popular nessa região se confunde com a história das Igrejas católicas e com um modelo de intervenção que elas adotaram em sua inserção local.

explicar o conjunto maior de católicos moradores em Petrolândia em suas dinâmicas religiosas.

Além de tomar esta rede como fonte de informação, fizemos observações diretas e sistemáticas do cotidiano do bairro e dos grupos, bem como recorreremos ao uso de fontes documentais tais como: registros da Associação do bairro, da Arquidiocese e da Paróquia, Boletins da Liturgia, etc. Tivemos acesso às pesquisas realizadas pela Arquidiocese de Belo Horizonte sobre “Religiões na RMBH” e censos da Prefeitura Municipal de Contagem - MG.

A conjunção destas modalidades mais qualitativas com pesquisas quantitativas foi valiosa para traçar o perfil socioeconômico do bairro Petrolândia no contexto da região em que se situa, permitindo-nos uma compreensão mais abrangente do universo investigado.

As duas Comunidades de Base do bairro, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Guadalupe, foram recortadas do universo local, no âmbito da Paróquia Jesus Operário, e se constituíram no campo específico da pesquisa realizada. Permitiram um estudo do ritual da missa e do culto pelas diferentes características e histórias que cada uma delas apresentou e por suas dinâmicas de organização e de celebração.

Na observação da missa e do culto nestas duas comunidades, buscamos alcançar a compreensão do que eles significam para as pessoas e como se articulam a outras práticas sociais e culturais. Como Mauss, diremos que a experiência religiosa faz sentido para o grupo social porque se encontra

entrelaçada a outras experiências deste mesmo grupo e com elas dialoga todo o tempo.

Por que e como este ritual significa e é significado por estes grupos em suas vivências cotidianas na cidade é a resposta que buscaremos fornecer no percurso de nossa viagem pelos caminhos da pesquisa etnográfica em dois níveis que se compõem e se superpõem. Um primeiro que é a missa e o culto na versão institucional e um segundo que toma estes rituais em sua dimensão vivencial.

Como nos ensina Turner (1974), ao estudar o ritual Ndembo, tentamos fazer o estudo da liturgia da missa e do culto, dividindo-o em três momentos:

- 1º- descrição do processo ritual nos termos do que fazem seus participantes, como combinam suas atuações; em que posições de uso e valor simbólico estão os lugares, as pessoas e os objetos; qual a seqüência da prática ritual;
- 2º- investigação complementar das posições ocupadas pelos sujeitos no ritual e na sociedade local e como tais posições se enredam;
- 3º- análise exegética dos conteúdos simbólicos do ritual, sob a forma de uma tradução fiel do que pensam e de como os agentes do ritual atribuem significados a situações, crenças, origens, objetos, lugares, pessoas, cenas e cenários, linguagens etc.

Brandão (1982), nos seus estudos sobre "A Festa do Espírito Santo na Casa de São José", inspirando-se em Victor Turner, anotou que este procedimento trata, na verdade, de recuperar a ordem interna do ritual e suas projeções em esferas sociais mais amplas através do primeiro e do segundo momentos anteriormente descritos e, no terceiro, de recuperar sua ideologia.

Assim, a tese é composta pelos seguintes capítulos:

I- Comunicação, Educação e Antropologia: um Reencontro Etnográfico.

Releitura do fenômeno religioso em minha trajetória pessoal e profissional desde os anos 70 e a construção da "missa" enquanto o objeto de pesquisa.

II- O Ritual Litúrgico da Missa na História após o Vaticano II.

Retomada de aspectos centrais da história da missa e do culto no contexto do movimento de reforma litúrgica que abre as cortinas para a realização do Concílio Vaticano II, na década de 60.

III- Descrição do Ritual da Missa, segundo Textos Católicos.

Leitura da missa e do culto, procurando descrever o ritual de acordo com as regras definidas pela Instituição católica.

IV- Petrolândia

Reconstituição da história do bairro Petrolândia e da Igreja local, do ponto de vista do grupo de agentes e de lideranças religiosas.

V- Igreja e Comunidades: a Formação do Campo Religioso em Petrolândia.

Construção e interpretação do campo religioso local, buscando entender como se deu a construção das Comunidades Eclesiais de Base e de outros serviços religiosos, como dinâmicas que convergem e interagem na realização da missa e do culto.

VI- A Missa e o Culto das Comunidades, as Comunidades da Missa e do Culto.

Etnografia dos rituais da missa e do culto na tradução do pensamento nativo em sua realização nas Igrejas locais.

Considerações Finais.

CAPÍTULO I COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E ANTROPOLOGIA: Um Reencontro Etnográfico

Antes de entrar no objeto de estudo dessa tese propriamente, consideramos necessário abrir um parêntese e retomar na linha do tempo e da história percursos e percalços que nos permitiram chegar até o bairro Petrolândia enquanto o universo sociocultural escolhido para fornecer vida e concretude a essa pesquisa, e para ser a sede de olhares e reflexões provocadores e desafiadores. O que segue é o resgate e, ao mesmo tempo, uma releitura de minha experiência de campo através das atividades de extensão da PUC - Minas no Vale do Jequitinhonha, nas décadas de 70 e 80 e de minha dissertação no Mestrado em Educação na Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

1- Reflexões e Reminiscências

No ano de 1989, concluí o curso de Mestrado com a dissertação cujo título, Escola de Comunicação da PUC/MG: um projeto pedagógico na relação Igreja/sociedade, abordou e procurou interpretar o discurso católico sobre a comunicação de massa, ou "comunicação social" conforme designação da própria Igreja, a partir, principalmente, do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência Episcopal latino-americana de Medellín, na Colômbia (1968), verificando como estes eventos repercutiram em Minas

Gerais, particularmente na Igreja da capital e em seus projetos nos campos da educação e da cultura.

As principais motivações que me levaram à escolha da referida temática na dissertação de mestrado remetem ao meu demorado envolvimento, ainda como estudante de graduação em Comunicação Social e depois como docente, em programas de extensão da Universidade Católica na região do Vale do Jequitinhonha- nordeste do Estado de Minas.

Programas que duraram cerca de dez anos (entre 1974 e 1984) e podem ser melhor compreendidos quando localizados no bojo de discussões que ocorriam na década de 70 em diversos pontos do país acerca de propostas de atividades de extensão e sua natureza pedagógica em universidades brasileiras.

O debate se relacionava às questões teóricas e metodológicas do extensionismo e um deles ocorreu na UFMG, que também desenvolvia uma política de extensão envolvendo vários de seus cursos.

Nesta oportunidade, o antropólogo Pierre Sanchis, em artigo publicado na Revista Enfoque da UFMG, forneceu a exata medida dos problemas colocados naquela época tanto por intelectuais de diversas áreas como por militantes dos chamados “movimentos sociais” ou “movimentos de base”. Em um seminário registrado pela referida publicação e cujo objetivo foi discutir a extensão universitária, Sanchis apresentou uma conceituação dessa atividade considerando sua articulação com a sociedade e a cultura:

seria uma espécie de alargamento da universidade, fora de seus limites estreitos, além de seu público oficial, cativo - o dos estudantes, consistiria, da parte dela, em tomar a cargo uma impregnação cultural da sociedade brasileira, nas perspectivas constantemente renovadas que as descobertas, o saber, a ciência - tanto a "exata" quanto a "humana" e a "social" - e a técnica oferecem ao homem moderno. Perspectiva que, afinal, constitui a grandeza e o ônus da nossa vida. (...) a extensão universitária não é tanto um tipo particular de atividade, mas um enfoque que perpassa todas as atividades da universidade. Um enfoque particularizador, que ultrapasse, sem o suprimir, o caráter universalista e nivelador da abstração, um enfoque "culturalizante", uma visão mais orgânica da tarefa de criar e difundir conhecimentos (1986: 21-23).

Durante o mesmo seminário, o professor Roberto Jamil Cury (1986: 25-27) apresentou outra contribuição, discutindo a relação existente entre a extensão universitária e os movimentos sociais e como esta articulação imprimiu um sentido novo à palavra extensão ⁵:

era um sentido caritativo, que nós utilizávamos, às vezes comumente, no sentido de que é preciso estender a mão. Eu vou estender a mão ao pobre, ao fraco, ao necessitado, ao incapaz... A extensão nasceu um pouco com este signo, com esta marca: um caráter caritativo, assistencialista. É notório, por exemplo, se tomarmos para análise, o Projeto Rondon, cuja concepção é a de estender algo, de uma forma caritativa, àqueles que não tiveram acesso a determinados bens. O que existe de novo hoje é exatamente uma inversão. A partir da prática social seja ela nos locais onde o projeto atuou ou não, surgiu uma prática diferente, nascida de uma reflexão sobre o trabalho. O trabalho se tornou o princípio - chave da reivindicação. Não se trata agora de uma extensão do ponto de vista da caridade ou da assistência ou da ajuda. Trata-se sim de uma concepção de devolução (...) a distribuição implícita em todos esses projetos, não passa de um princípio de devolução (...) de acesso. (...) Isto é algo que deveria ser refletido com mais profundidade com quem trabalha mais detidamente com a questão da pesquisa e do ensino.

⁵ A revista Enfoque, foi uma edição experimental da revista da Pró-Reitoria de Extensão da UFMG, publicou em seu número 0, como edição experimental, os resultados do seminário. Entretanto, a partir do seu número 1, a qual publicou os resultados do referido seminário, ocorreu uma significativa e sintomática mudança do nome da publicação para Conexão. Não foi por mero acaso que isto aconteceu, na medida que o que estava em debate era a transformação de uma concepção ainda vigente nos meios acadêmicos e que reaparecia sempre como problema. Era a negação da extensão como sinônimo de assistencialismo, de ajuda e o reconhecimento das dificuldade de se lidar, ao nível teórico, com um ideal que nunca se concretizava nos programas em realização.

Sanchis, ao chamar a atenção para o fato da extensão ser algo que deve perpassar a vida e a cultura na universidade de modos que estas se impregnassem da realidade brasileira, e Cury, ao tocar na questão crucial que era a urgência de se “inverter” os sentidos da atividade extensionista, colocavam problemas capitais para as práticas de extensão. Tanto do ponto de vista conceitual quanto metodológico, esses temas eram ainda pouco claros à época.

De maneira semelhante, este debate já estava presente desde a década de 70 nas atividades de extensão da PUC - Minas, a qual buscava se orientar por esta concepção “educativa” nova das práticas pedagógicas dominante nos meios acadêmicos e em modelos de intervenção na realidade vinculados ou não à instituições de ensino formal.

No ano de 1973, por exemplo, a Universidade criou o seu Centro de Extensão, através do qual ela tentou manter uma relação mais direta com a comunidade a que pertence, cujas funções devem decorrer das atividades de ensino e pesquisa e ou complementá-las. Objetivos ancorados ao discurso sobre o conhecido “tripé” no qual as universidades devem estar assentadas: o ensino, a pesquisa e a extensão.

Em 1974, a PUC - Minas ampliou a extensão universitária, que passou a ser desenvolvida em convênio com a Fundação Projeto Rondon, órgão do

Ministério do Interior, através da modalidade “*Campi Avançados*” na região mineira do Vale do Jequitinhonha, com o apoio da Diocese local ⁶.

Entre 1974 e 1984, a PUC - Minas, juntamente com a Escola Superior de Agricultura de Lavras e as Faculdades de Medicina e Engenharia do ABC Paulista, tentaram implementar diversos projetos de “ação comunitária” (assim eram denominados os programas) nas áreas de assistência social, comunicação, enfermagem, medicina, engenharia e agricultura. A atuação de estudantes supervisionada por professores se dava em projetos interdisciplinares que tinham como metas a organização das pessoas, a intervenção em postos de saúde, nas escolas, no Sindicato local e nos almeçados projetos de educação de base com grupos de adultos na cidade e na zona rural.

Neste contexto de mobilização e de participação da PUC - Minas em programas de extensão universitária, é importante destacar outro fato que permite ampliar o entendimento dos acontecimentos desta época. São os reclames institucionais da Igreja Católica Apostólica Romana que, desde a década de 60, quando da realização do Concílio Vaticano II, creditava e

⁶ A Fundação Projeto Rondon, ao instalar um *Campus* avançado em Araçuaí, o fez em acordo com a Diocese e em um prédio onde funcionou durante muitos anos um seminário de formação religiosa. Desde o planejamento do início das atividades no Vale, a Igreja Católica teve uma participação decisiva, coordenada pelo bispo da Diocese de Araçuaí, Dom José Maria Pires, ou o “Dom Pelé”, como ele era conhecido por causa da cor negra ou “roxinha” de sua pele, como dizia o povo. Dom José era considerado como um bispo da ala “esquerda” da Igreja e tinha uma experiência grande com grupos da Ação Católica. Pouco tempo depois, Dom José foi transferido para a Diocese de João Pessoa, na Paraíba, onde, junto com Dom Hélder Câmara e outros bispos, consolidou o posicionamento de uma Igreja “progressista” no Brasil. Ele deixou para trás as sementes de um trabalho de base, principalmente de organização de grupos da população, como na Liga Operária e nas comunidades rurais. Dom José era também um dos expoentes da

cobrava das escolas católicas, em sua especificidade confessional, um papel decisivo de disseminadora da cultura e das idéias cristãs, bem como o de formadora de lideranças.

Se recuperarmos um destes documentos, ele nos lembra que as universidades deveriam

esforçar-se por integrar ativamente seus professores, alunos e graduados na comunidade universitária, suscitando a sua respectiva responsabilidade e participação na vida e trabalho universitário na medida que as circunstâncias concretas o aconselharem (CELAM, 1973: 78).

Proposição que se situava no bojo de um movimento mais geral na Igreja e que colocava para as escolas e os intelectuais católicos um novo papel ou redefinia o lugar destes na sociedade em vista da necessária inserção da Igreja na sociedade.

Na verdade, como interpreta Samira Crespo em sua análise sobre as escolas católicas (1989), elas sempre foram um instrumento privilegiado de sustentação material das idéias católicas e um empreendimento que dá à Igreja maior visibilidade social e um poder de influência que não pode ser subestimado.

Se nos reportarmos a um período posterior ao Concílio, no ano de 1968, ocasião em que se realizou a Conferência Episcopal Latino-americana em Medellín, na Colômbia, e que, de alguma maneira, podemos dizer, repercutiu

ação católica e de algum modo essa herança repercutiu em nosso trabalho e imprimiu uma certa direção a ele.

e aterrissou idéias do Concílio Vaticano II, documentos gerados naquela reunião constataram a insuficiência da inserção da religião na vida social.

Na América Latina, de acordo com estes documentos, a maioria das universidades católicas não haviam tomado consciência da necessidade do que a Igreja chamava de "diálogo institucionalizado" entre a ciência, a técnica, as artes e a filosofia e a teologia como o lugar dentro do qual era possível a Universidade Católica ser um centro de elaboração e difusão de cultura ⁷.

Se observarmos pelo menos um documento do CELAM que serviu de subsídio à reunião de Medellín, este posicionamento referente ao papel das universidades católicas foi reforçado e, ainda, expresso de modo mais incisivo. Esse texto apontava que estas escolas, em sua maioria, não estavam conscientes das transformações sociais do continente. No ambiente de "política hipertrofiada" e acuadas pelo medo do posicionamento em favor do "progressismo" ou do "conservadorismo", as universidades se arriscavam a aceitar o *status quo* e ficar à margem dos problemas dos povos.

Urgia, então, de acordo com recomendações tiradas de Medellín, que tais instituições compreendessem que a inércia diante da realidade social pode significar alienação. Seu posicionamento é vital para a tomada de "*consciência geral e de formação do povo do continente*" ⁸. Cabe, portanto, às universidades católicas, o cumprimento de três tarefas básicas, quais sejam:

⁷ No fundo desta questão punha-se uma outra, extremamente complexa e que por não estar vinculada mais imediatamente a esta pesquisa, não será discutida: é a relação entre "fé e ciência".

⁸ "Povo" sob o ponto de vista da Instituição católica no contexto da abertura propiciada pelo concílio Vaticano II passa por uma reelaboração semântica, cujo conteúdo é designar não mais o "Povo de Deus" como categoria abrangente, mas o "povo" enquanto uma categoria

- a) desalienação de atitudes geradoras de cultura colonialista;
- b) defesa e consolidação das bases mais autênticas da nova comunidade;
- c) criação de condições para o desenvolvimento integral do saber.

Desta forma, o Documento indicava que a primeira tarefa da Universidade devia garantir, “*repelindo qualquer critério de elites*”, o enfoque homogêneo da cultura em sua visão do mundo, a partir das bases do edifício social, lançando os fundamentos da cultura popular.

A segunda diz respeito à construção permanente da sociedade posta no imaginário cristão que se assenta na idéia de “comunidade universal”, a sociedade comum para o bem de todos.

E a terceira tarefa da universidade remete, provavelmente, ao atendimento do princípio da Igreja de que a educação deve visar “*todo o homem e o homem todo*”.

Dessa maneira, cabe também à Universidade, em seu papel desalienador e “*plasmador de uma **intelligentsia***”, criticar a mentira social e política que infelizmente caracteriza mais de um país da América Latina. Essa recomendação do CELAM baseou-se na convicção que é função da educação

específica para se referir aos pobres e injustiçados. É interessante verificar, hoje, como a categoria “povo” é novamente reelaborada, tendo no discurso católico como referente os “excluídos” da sociedade. Valioso é o artigo de Pierucci, no qual discute como a palavra povo é semantizada na linguagem eclesial, através de pesquisa com padres das paróquias da Arquidiocese de São Paulo (conforme também Bourdieu, 1990; Macedo, 1986; Pierucci & Prandi, 1996).

libertar os homens da servidão cultural, econômica e política que se opõe ao desenvolvimento, obstaculizando-o.

Assim posta, a função da universidade como difusora das idéias e da cultura católica no mundo contemporâneo era colocada na ordem do dia dos trabalhos do CELAM, cabendo a ela investigar e fornecer respostas a tais questões de acordo com o contexto local em que eram formuladas.

Nesse momento, porém, não era somente a escola que preocupava aos religiosos, na medida em que qualquer projeto de difusão cultural deve contar com um instrumento que é o aparato tecnológico de produção de comunicação em larga escala. Isso remetia à indústria da cultura, fenômeno emergente da sociedade industrializada e que se consolidou e se expandiu para a América Latina através de amplas redes nas décadas de 50 e 60, a partir dos Estados Unidos e da Europa, onde desde o final da Segunda Grande Guerra os meios eletrônicos de comunicação de massa já haviam se consolidado. Primeiramente com o cinema, depois o rádio e, por fim, com a televisão.

Reconhecidas pela Igreja como instrumento fundamental para um projeto educativo da sociedade, a mídia é interpretada como o conjunto de veículos

essenciais para sensibilizar a opinião pública diante do processo de mudanças que vive a América Latina; são essenciais para apoiar esse processo; essenciais para impulsionar os centros de poder que inspiram os planos de desenvolvimento, a fim de orientá-los segundo as exigências do bem comum; são essenciais para divulgar esses planos e promover a participação ativa de toda a sociedade em sua execução, especialmente nas classes dirigentes (CELAM, 1968: 100).

Os participantes da Conferência Episcopal de Medellín, inspirados em proposições que já estavam postas em documentos do Concílio Vaticano II acerca da mídia, concluíram no debate sobre a educação que os meios de comunicação, por sua capacidade e alcance, teriam uma função social primeiramente pedagógica e suplementar à escola.

A bem da verdade, no momento em que a instituição católica decide, por uma série de fatores e de injunções histórico-conjunturais, reconhecer a mídia de massa como um dos adventos mais fundamentais da chamada “modernidade” ela o faz, primeiramente, buscando parâmetros educacionais que justifiquem a função social e as necessidade de uso desses canais de larga difusão. Postura que lhe permitiria cobrar uma certa racionalidade no emprego da mídia que fosse coerente com seus objetivos universais e universalizantes em prol do bem do homem.

Ao mesmo tempo é possível dizer que, dessa forma, ela se colocava numa posição legítima e adequada para interferir nesse processo de ampla difusão de informação e de cultura censurando e classificando-a de acordo com quesitos que lhe eram (e são) próprios.

Se voltarmos aos principais documentos que nortearam tal proposição, vamos verificar que:

- 1- Quanto à significação social dos meios de comunicação o princípio é que sirvam ao crescimento espiritual e material do homem, contribuindo
 - na socialização e na construção do sentido de comunidade;
 - na evangelização.

2- Quanto à ação dos meios de comunicação na sociedade humana o princípio é que sirvam de instrumentos de socialização contribuindo

- na promoção do diálogo público e universal;
- no ensino e na luta contra o analfabetismo, como instrumento permanente de educação;
- na difusão correta e crítica da informação na sociedade nos limites da moralidade, da probidade e do bem comum;
- na promoção do direito à informação ligado diretamente ao direito de opinião.

3- Quanto ao empenho dos católicos no campo dos meios de comunicação, o princípio é que estes tenham efetiva participação

- no exame dos meios à luz da doutrina da fé;
- no exame dos meios como um ato autêntico de comunhão espiritual entre os homens;
- formando-se (referindo-se a profissionalização) para o exercício competente da profissão;
- preparando-se para pesquisar e ensinar criticamente sobre os meios de comunicação;
- preparando-se para atuar no campo dos meios de modo a contribuir para uma opinião pública favorável à Igreja;
- incluindo a disciplina nos institutos católicos de formação do clero;

- criando cursos de comunicação nas universidades e institutos católicos;
- adquirindo e gerindo seus “próprios” meios de comunicação (Tosta, 1989)

9.

Com estas proposições a Igreja estabeleceu princípios, examinou e normatizou, segundo seus critérios, os usos dos meios de comunicação, indicando ainda a necessidade de formação crítica tanto para quem faz como para quem recebe a comunicação. Tarefas que competem à educação.

A Igreja Católica na capital de Minas não estava imune a esse debate. Pelo contrário, já havia uma preocupação efetiva frente à realidade dos meios de comunicação de massa que a sintonizava antecipadamente com a necessidade e urgência da Instituição eclesial de se posicionar diante da questão.

A experiência de criação dos jornais O Horizonte (1923-1934) e O Diário (1935-1970), da emissora Rádio Jornal de Minas e da própria Escola de Cinema (1961-1970), com o apoio de intelectuais católicos em Belo Horizonte, evidenciam essa inserção. Da mesma forma, na área de educação, encontrava-se em expansão e consolidação a Universidade Católica como parte de uma ampla Rede de Ensino arquidiocesano de 1º, 2º e 3º graus.

A Escola de Comunicação da PUC - Minas, criada em 1971, viria a constituir-se, então, num projeto educativo e cultural com o qual a Igreja da capital procurou aprofundar suas relações com grupos sociais locais.

A minha escolha por um Mestrado em Educação com o perfil do curso da Universidade Federal de Minas Gerais justificava-se por ser um programa que tinha

por finalidade básica a reflexão crítica e sistemática sobre as práticas educativas de seus alunos e professores; procura-se compreender as determinações dessas práticas, vinculando-as às suas dimensões sociais, políticas, econômicas, culturais, administrativas, etc. (Informativo do Mestrado: 1984).

Com este curso eu buscava respostas a indagações que eu trazia da graduação e, notadamente, da participação nas atividades de extensão da PUC - Minas ¹⁰. Era, pois, uma oportunidade de elaborar melhor e mais criticamente estas vivências.

⁹ Os principais documentos da Igreja referentes aos meios de comunicação são: o Decreto Conciliar **Inter Mirífica**, de 1963, e a Instrução Pastoral **Communio et Progressio**, de 1970, cujo estudo durou sete anos para ser concluído.

¹⁰ O programa de Mestrado em educação da UFMG, nos anos 80, tornou-se um referencial ao nível nacional por desenvolver o curso numa dinâmica diferente dos demais programas da área. Uma de suas características básicas era a valorização da "prática pedagógica" dos mestrandos, tomando-a como ponto de partida para a elaboração e discussão de um plano de estudo coletivo. Valorização esta que emergia desde a seleção dos candidatos ao curso, quando solicitava-se um "Memorial Crítico" no qual era narrada a experiência pedagógica que, não necessariamente, tinha de ser nos campos da educação formal propriamente. Esta experiência era entendida no âmbito de práticas articuladas aos movimentos sociais, sindicatos, escolas, associações, partidos etc. Em outros termos, um tipo de "militância pedagógica" pela qual o Programa era aberto a profissionais de qualquer área - o que era outra de suas características. A partir da análise do "Memorial" dos candidatos selecionados, formavam-se grupos de estudo que acabavam por definir as ênfases e linhas de pesquisa do programa naquele período. Os campos da Educação Popular, Educação e Trabalho, Educação de Adultos aliadas aos tradicionais Linguagens, Alfabetização etc. emergiam com frequência como campos de interesses de professores e de estudantes. Atualmente, este é um paradigma que vem sendo repensado pois encontra-se meio deslocado no tempo, fora de um contexto histórico que forneceu as condições necessárias para a sua realização no molde citado. De todo modo, creio ser importante retomar aqui, ainda que rapidamente, a experiência do Programa pois suas características e objetivos foram fundamentais para minha opção por esse mestrado.

Num plano geral, eu me perguntava à respeito das possibilidades do uso pedagógico e popular da mídia na construção de processos mais interativos e menos impositivos em projetos de educação popular.

Consultando o Memorial Crítico de minha autoria, documento exigido pela Faculdade de Educação como um dos requisitos para inscrição no concurso, revejo, como num exercício narrativo em *flashback*, algumas dessas indagações que serviram como pontos de partida e pistas preciosas para a compreensão do caminho percorrido até agora.

Creio que uma passagem pela dissertação do mestrado acrescido de algumas revisões pode apontar mais claramente o percurso, possibilidades, dificuldades e limites dessas escolhas.

Como disse anteriormente, a pesquisa realizada para a dissertação do mestrado procurou examinar alguns dos projetos da Igreja nas áreas de educação, cultura e comunicação em Belo Horizonte, e se deteve na criação da Escola de Comunicação da PUC - Minas em 1971 como uma das possíveis respostas da Igreja local às recomendações do Vaticano II, no que se refere à educação, a comunicação e à cultura.

Recomendações essas que se desdobraram em apelos, quase em pregações, na realização das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), fóruns nos quais os meios de comunicação de massa ocuparam um lugar de destaque.

Tal fato resultou na produção de diversos documentos sobre o tema, os quais revelam, entre outros pontos, posturas da Igreja com relação à mídia de

massa, às possibilidades de dialogar com a “modernidade” e de aprofundar suas relações com parcelas da sociedade civil - o chamado "laicato católico", com atuações expressivas nos projetos da Igreja, e com uma história muito significativa em Belo Horizonte.

Recuperando rapidamente os resultados da dissertação, diríamos que ela é uma leitura em conformidade com o contexto da época e com grande parte dos autores que analisaram este contexto e as relações Igreja e Sociedade.

Num plano geral, está posto que a trajetória da Igreja no Brasil nos últimos anos mostrou uma instituição que foi buscando interna e externamente seu perfil, de modo a conformar-se ou não às mudanças sociais, e destas até mesmo participar. Mudanças que podem ser compreendidas como resultado de exigências colocadas pelo movimento social, em função de um modelo de desenvolvimento e de modernização gestado nas esferas da política econômica.

Nesta perspectiva, a Igreja teve que enfrentar essa modernização na medida em que essa condição lhe fora colocada por um mundo que aparentemente rompera com a visão sacral das coisas. Assim, parece ter havido um ajuste da Igreja consigo mesma diante da resistência à crescente secularização, à difusão das seitas espíritas e protestantes e à crise interna de vocações, que coloca em risco a sua reprodução e/ou sobrevivência.

Acrescente-se a esse quadro a diminuição de audiência em seus rituais e perda de influência junto às classes sociais ¹¹.

Num plano mais centrado entendemos a década de 70 como marcada pelo espírito da modernização e da industrialização da sociedade brasileira, cuja meta principal foi a inserção do País na era das telecomunicações ou da informação eletrônica. Fato que concorreu para uma profusão de iniciativas privadas e estatais a fim de consolidar um parque industrial no campo das comunicações. A mídia de massa estava na pauta do dia e era considerada como fator estratégico de crescimento, e também como instrumento de controle sociocultural nos planos de desenvolvimento econômico.

Compreendemos então, que a decisão de se criar uma Faculdade de Comunicação foi uma estratégia com a qual a Igreja da capital de Minas respondeu a este afã desenvolvimentista em três níveis, pelo menos:

- 1- estar sintonizada com a modernidade em um de seus adventos mais emblemáticos que é a comunicação de massa, sem esquecer dos que continuam fora dela, conforme os desígnios do Concílio Vaticano II e de Medellín;

¹¹ Sabemos dos problemas que tal interpretação coloca ao se assentar em conceitos como modernização, modernidade, secularização, entre outros, que aparecem sempre em opções, dividem opiniões e parecem reducionistas. Pouco dão conta das ambiguidades e da complexidade que o fenômeno religião oferece. Entre os autores consultados, citamos: Vanilda Paiva, Ralph Della Cava, Scott Mainwaring, Carlos Roberto Jamil Cury e Renato Ortiz.

- 2- recompor-se com uma parcela do laicato católico dissidente e que não cerrara fileira com a instituição por ocasião do Golpe Militar de 1964 e, ainda,
- 3- atender aos projetos expansionistas da Igreja local e de um de seus setores mais fundamentais e tradicionais que é a educação e a cultura, via ampliação da Universidade e de instalação de uma possível rede de comunicação.

Vale destacar, ainda, que a criação da Faculdade ocorreu em meio à criação de outras escolas do gênero, inseridas no espírito desenvolvimentista da sociedade brasileira à época do "Milagre" econômico, quando a reforma universitária de 1968 facultou e estimulou a proliferação do ensino privado no país.

Pois bem, a Igreja na capital, sob a liderança do Arcebispo Dom Serafim Fernandes de Araújo, soube e percebeu de modo oportuno a perspectiva que se abria em termos da formação de novos profissionais para manipular as novas e inovadoras linguagens da mídia eletrônica que seriam, certamente, demandados por uma fatia significativa e em ritmo acelerado de crescimento do mercado de trabalho. Soube também que uma Escola de Comunicação seria uma estratégia através da qual a Igreja podia se recompor com grupos intelectuais marginalizados pelo regime e pela repressão e também em dissenso com a própria Instituição desde o período anterior próximo a 1964 e no imediatamente pós-64.

Tais grupos sociais, cujo papel histórico dentro do laicato católico já motivaram vários estudos, eram oriundos dos movimentos da Juventude Operária Católica - JOC, Juventude Universitária Católica - JUC e da Ação Popular - AP, que se separaram da Igreja por razões ideológicas e por diferenças de posicionamento político frente a conjuntura nacional.

A Escola de Comunicação da PUC - Minas constituiu-se, então, em um espaço típico com o qual a Igreja se recompôs com leigos modernos dentro de um projeto de modernidade e de formação de lideranças ¹².

E ao deliberar pela formação profissional e pela presença "acadêmica" no setor da comunicação, a Igreja respondeu de imediato às preocupações do Vaticano II ratificadas em Medellín. Mais que isto, ela decidiu, em plena sintonia com estes eventos, por uma Escola de Comunicação que viria a ter em seu programa e em sua perspectivação o compromisso com a transformação social e com a denúncia de estruturas injustas e censoras.

Esse compromisso seria articulado através da geração de um projeto pedagógico que anunciava a formação de profissionais agentes de intervenção e da mudança social e a formulação de conhecimentos adequados à explicitação da realidade latino-americano (Tosta, 1989).

¹² É importante destacar que a criação da Escola de Comunicação, em 1970, foi precedida de um projeto pioneiro da PUC-Minas que foi a Escola Superior de Cinema- a primeira no país. Além disto, a Igreja local havia inaugurado outra experiência pioneira no jornalismo. Editou o Diário Católico - primeiro jornal católico de circulação diária, por cerca de 30 anos, em substituição ao semanário O Horizonte, da década de 30. Finalmente é relevante lembrar que todos estes projetos, ela os desenvolveu em parceria com o chamado laicato católico, por onde passou uma elite de intelectuais e políticos que atuaram em diversas áreas do poder público. Ou seja, a Escola representou uma continuidade num projeto de enraizamento da Igreja na cultura de Minas.

Este projeto pedagógico seria calcado basicamente na vinculação da Escola de Comunicação à realidade social próxima, a exemplo de outras iniciativas similares que foram organizadas dentro da Universidade ¹³. Preferencialmente, o que se pretendia era a formulação por parte de professores e estudantes de uma pedagogia da prática direcionada às camadas populares - público privilegiado da Faculdade na construção dessa sua pedagogia.

Resumidamente, anotamos que o ideário pedagógico desta Escola foi pontuado por alguns princípios sobre os quais uma ação educativa se inscreveu no entendimento da comunicação como um processo dialógico e de troca de experiências. Por isto, se baseava teoricamente:

1. na relação ensino-aprendizagem como ato de participação baseada na relação interativa professor-aluno, na qual o segundo é o centro do processo e necessita ser permanente e criativamente desafiado para a busca do saber e do fazer. Ao primeiro cabe a orientação e a condução não diretiva desta relação;
2. nesse processo, era imprescindível a ruptura das amarras hierárquicas entre diretor-professor-aluno. Ou seja, o espaço pedagógico é o da liberdade e o da horizontalidade;

¹³ É sintomático recordar que, nesta mesma época, a Escola de Serviço Social, uma das primeiras faculdades da PUC-Minas, vivenciava um projeto pedagógico militante e voltado para setores marginais. É deste período, também, a implementação de um outro projeto da universidade que anunciava seu compromisso com a solução das questões sociais: o curso de Odontologia, fundado com a perspectiva de formar profissionais voltados para o

3. no ensino alimentado pela pesquisa que deve gerar a reprodução (do conhecido) e o desvelamento (do não conhecido), voltado para o atendimento das necessidades sócio-culturais da realidade circundante;
4. na relação ensino-aprendizagem orientada para a aquisição do saber e do fazer críticos e comprometidos com a transformação social;
5. no ensino comprometido com a formação não somente de profissionais competentes, mas de cidadãos aptos a interferir na dinâmica da história, em favor de uma sociedade mais justa e mais fraterna (Tosta, 1989).

Informados por este conjunto de proposições é que alunos e professores da Escola procuraram desenvolver, em conjunto com outras faculdades, os programas de ação comunitária nas atividades de extensão da PUC - Minas na região do Vale do Jequitinhonha. Assim sendo, acreditamos que a criação da Escola e de seu ideário pedagógico adquiriram uma interpretação melhor qualificada no âmbito de um projeto de educação mais amplo da Igreja.

Dessa mesma forma, foi possível, também, interpretar o Marco, Jornal Laboratório da Faculdade cuja pretensão e motivação inicial eram a de ser um jornal comunitário e um veículo que pudesse ser apossado pelos “sujeitos da comunidade” do bairro Dom Cabral e da favela Vila 31 de Março, ambos situados no entorno da PUC - Minas, como um instrumento ativador de mudanças sociais ¹⁴.

atendimento “social” de populações de periferia através da instalação de clínicas avançadas.

¹⁴ Três anos depois de eu concluir o Mestrado, em 1992, a professora Maria Ângela Mattos, uma colega da Universidade, defendeu uma dissertação cuja temática versou sobre a

Tanto o projeto de extensão no Vale quanto o jornal laboratório estavam imbuídos do espírito prevalecente à época e que pretendia fazer o resgate e a valorização da cultura popular, temática por demais privilegiada nas academias e por intelectuais entre os anos 60 e 80 e que se constituía em objeto de relação entre universidade e sociedade, ao mesmo tempo que laboratórios de pesquisas de novas linguagens comunicacionais.

Pois bem, ao criar a Escola de Comunicação, a Igreja de Belo Horizonte pretendeu conciliar uma série de fatores e possibilidades que a ela estavam colocados como o de se reconciliar com parte de seus fiéis, pela via da reinserção de vários intelectuais em projetos institucionais, ao mesmo tempo que estar sintonizada e buscando intervir diretamente no campo da produção da informação e da cultura e na formação da opinião pública. E, sem dúvida, a Conferência Geral de Medellín com o rosto local latino-americano forneceu uma vitalidade nova e diferente a estas relações.

2- Repensando essas Vivências e Reminiscências

Falar da formação acadêmica e dos diversos fatores que a influenciaram é importante por revelar ganhos; mas também por recolocar dúvidas e ansiedades que pontuaram o caminho percorrido. Uma delas permaneceu e tornou-se muito presente durante o tempo de produção da dissertação,

"inserção do *popular* no Curso de Comunicação da PUC-Minas", dando continuidade à pesquisa por mim iniciada e na qual ela analisa este jornal (O Popular no ensino de comunicação: a trajetória do curso de comunicação social da PUC-MG. São Bernardo do Campo - SP, IMS, dezembro de 1992).

embora fosse uma questão que não foi contemplada naquele momento, já que o objeto de pesquisa era outro: a dimensão da experiência religiosa que perpassou todo o percurso feito nas experiências de campo no Vale do Jequitinhonha, mas que não tinha tido uma maior visibilidade no texto final apresentado ao Mestrado.

Não a religião do ponto de vista institucional, mas do ponto de vista de seu cotidiano, de sua realização e dos modos como se produz e se reproduz enquanto um processo cultural.

A experiência vivenciada nos projetos de ação comunitária junto aos grupos urbanos e rurais na região do Jequitinhonha emergiu muito intensamente, mas faltou o instrumental teórico que permitisse repensá-la em sua realização, em seus limites e possibilidades.

Tratava-se de uma experiência que *estava dada* no discurso e nas ações dos grupos sociais com os quais trabalhávamos no Vale, e que era impregnado pela religião, mas nós não dávamos conta da abrangência desse fato (na verdade isto não se constituiu em um problema para nós). E não percebíamos os múltiplos e variados aspectos através dos quais ele se manifestava, como as missas e procissões, as rezas, as benzeções, as cantorias, entre outros. Assim, ele não estava construído nem ao nível teórico, nem ao nível da experiência empírica.

Uma das razões, creio eu, é que as fontes nas quais bebíamos e alimentávamos nossas ansiedades diante do cenário com o qual nos deparávamos não forneciam muitos indícios da importância da religião ¹⁵.

Na verdade, dando um mergulho naquele tempo passado e rememorando em que lugares nossas cabeças (e nossos corações !) se assentavam ao pensar e fazer a extensão, alguns autores e seus paradigmas e/ou filiações têm centralidade. De modo geral, prevaleciam as matrizes teóricas que privilegiavam as questões estruturais consideradas como prioridades a serem enfrentadas e condição para qualquer ação a ser realizada. Eram as questões de ordem econômica, política, partidária, sindical etc.

Hoje é possível perceber com maior nitidez os limites que tais paradigmas impunham no decurso de nossas pesquisas, por não darem conta de diversos aspectos das manifestações empíricas, entre elas, particularmente, a dimensão religiosa. Tal fato aparecia como de somenos importância e não como parte daquela totalidade, sendo obscurecido em nossos referenciais teóricos e em nossas práticas.

Os anos de 1974 a 1980 compreenderam o período em que a Escola desenvolveu com mais regularidade seus projetos de educação e comunicação popular, como os denominávamos, juntamente com as Igrejas

¹⁵ Por que destacar ansiedade ? Hoje, refletindo sobre nossas vivências no Vale é possível afirmar que menos que um projeto de trabalho formulado e costurado teoricamente, éramos guiados por um sentimento de perplexidade e de indignação diante de realidades tão diferentes e adversas. Cruéis, pelo quadro de pobreza e de carência que caracterizavam e, ainda hoje, caracterizam boa parte do território do Vale. E a esse quadro juntavam-se posturas aprendidas e apreendidas da conjuntura política daquele tempo. Ditadura militar, guerrilhas, repressão, censura etc. eram os ingredientes principais de um cenário no qual estávamos mergulhados de cabeça. E o Vale era como uma bandeira de

locais - as paróquias das cidades de Araçuaí, Itaobim, Medina, Coronel Murta e Virgem da Lapa, principalmente ¹⁶.

Se é possível falar de um paradigma teórico vigente à época, ele é reconhecível em alguns autores que fizeram escola tais como Paulo Freire, Vanilda Paiva, Luiz Eduardo Wanderley, Carlos Rodrigues Brandão - este menos e mais tardiamente. E em modelos de intervenção nos campos da educação e da cultura popular, dentre os quais se destacavam o Movimento de Cultura Popular - MCP, de Recife, os Centros Populares de Cultura - CPCs da União Nacional dos Estudantes e o Movimento de Educação de Base - MEB, com os quais setores "de esquerda" da Igreja católica se identificavam e vice-versa ¹⁷.

Do educador Paulo Freire, um católico assumido e ainda vivendo no exílio, tomamos emprestadas as linhas mestras de nossa atuação assentadas em uma visão de educação "libertadora" em lugar da educação tradicional ou

luta e um território de guerra. E em meio a tantos problemas, a religião e suas formas de manifestação eram abafadas, quase escondidas pelos nossos olhares.

¹⁶ Essas foram as principais cidades onde as atividades de extensão foram desenvolvidas. O Campus Avançado ficava sediado em Araçuaí. Esta região está localizada no médio Jequitinhonha e Araçuaí é a cidade pólo. Para ela convergiam todos os esforços e programas governamentais ou de entidades não governamentais com objetivos de solucionar os graves problemas do Vale.

¹⁷ Adotamos neste trabalho a identificação da existência no interior da Igreja de setores "progressistas" e de setores "conservadores", interpretação corrente em uma gama de pesquisas sobre a Instituição e seu corpo eclesial. Na verdade, são qualificativos que designam um modo como grupos se auto-identificam em relação às suas posturas e concepções na Igreja Católica. "Progressistas" seriam os representantes do clero identificados à Teologia da Libertação e "Conservadores" aqueles não identificados com essa doutrina. Sabemos, porém, que essa adjetivação é limitada e não corresponde e nem comporta as várias tendências dos grupos no interior da Igreja e nem os intercâmbios que ocorrem entre eles, diluindo ou atenuando fronteiras, ou mesmo estabelecendo novos rearranjos (Montero, 1996). Portanto, a tomamos aqui, tão somente no sentido weberiano de construção de "tipos ideais" como formulações teóricas que visam facilitar a compreensão de uma realidade sempre mais complexa. Por isso, não poderia ser apreendida sem o auxílio de um modelo.

“bancária”, empregando os termos do próprio autor. Seus modelos de intervenção no campo da educação de adultos e da cultura popular, no nordeste do Brasil, apareciam como algo miraculoso. E, numa leitura muitas vezes ingênua e acrítica dos textos freireanos, intentávamos transportá-los para o Vale via a ação comunitária por nós desenvolvida ¹⁸.

Não foram poucas nossas tentativas de criar dinâmicas de trabalho com grupos de lavradores e artesãos em Araçuaí e nas cidades vizinhas, inspirados nos “Círculos de Cultura” propostos por Paulo Freire, na discussão da emergência da “consciência crítica” do povo.

E é interessante perceber que, mesmo nos projetos de educação popular vinculados à Igreja, como o Movimento de Educação de Base - MEB, essa dimensão da vivência religiosa não era levada em conta na mesma proporção de sua recorrência e presença velada nos contatos, nas reuniões, nas definições de programas de ação etc. No nosso caso, especificamente, é como se ela fosse algo exterior, desencarnada de nossas atividades e reflexões. Não me lembro, por exemplo, dessa vivência religiosa ter sido tematizada em nenhuma das dinâmicas de grupo que elaborávamos com os nativos (artesãos, pequenos agricultores, retirantes, gente da periferia etc.), como parte de seu saber.

¹⁸ Além dos livros de Paulo Freire existe toda uma literatura na área da educação, principalmente, que toma como paradigma as idéias postas por esse autor. Apenas de passagem, porque estas obras são bastante conhecidas e se encontram disponíveis, citaríamos de Freire: Pedagogia do Oprimido, Comunicação ou Extensão ?, A Educação como Prática de Liberdade etc. De outros autores, citaríamos: Educação Popular - Educação de Adultos, de Vanilda Paiva; Comunicação e Cultura; as idéias de Paulo Freire, de Arthur Venício de Lima etc.

Por isso, os rituais religiosos vividos por eles nos encantavam, mas não íamos além desse impressionismo e do *click* de nossas câmeras. Não estava posta a compreensão dos significados desses rituais no trabalho como um todo, de sua importância como registro de histórias dos grupos e como códigos pelos quais estes grupos se comunicavam. Ao contrário, a religião era dessignificada na prática, não obstante a Festa do Divino, a Folia de Reis, as missas do domingo, as rezas e benzeções, os terços e as novenas estarem escancaradas como rituais que mobilizavam intensamente aqueles grupos.

Contudo, estávamos mobilizados para outros acontecimentos como o Sindicato, o que restava da Liga Operária, as possibilidades organizativas, o partido etc. Como se este “mundo” se constituísse em uma ilha descolada do continente da vida. Pensar que a religião atravessava tudo isto era algo não muito claro e pouco incorporado no horizonte.

Creio que vale a pena ampliar o foco e resgatar mais detalhadamente esta história. De modo que o leitor possa se situar melhor nesta viagem e possa ampliar seu campo de visão. E nada melhor do que por em registro o seguinte diálogo entre um grupo de nativos, observando a chegada de estudantes e pesquisadores na cidade de Araçuaí:

Maria - *Quem é este povo que tá aí, Joana ? É do circo ?*

Joana - *Num sei, não. Mas é um povo engraçado ... divertido !*

José - *É ... Eles num sabe dançar cumo a nós.*

Tobias - *Eu vi. Eu vi falar que eles vem aqui para conhecer, filmar, tirar retrato e até fazer um livro sobre nossa região !*

Joana - *Deveras ? Mas ô cumpadre, será que esse povo tem religião ?*

Tobias - *Se tem ? Não sei. Eu também fiquei assustado com eles sem camisa e de calção na Igreja e na hora da missa eles tavam lá chupando picolé e conversando ...*

Maria - *Será que era de nós que eles falava ? Eles tava com uma cara ? De quem nunca viu isso. Cê viu as moças, Joana, com uns imbornali de lado...*

José - *Eta povo que conversa, deixa eles aprender coisas nossa !*

Tobias - *Aprender sim, José. Foi até isso que o Frei Chico falou que eles veio fazer aqui. Mas será que um deles não pensa em vim pra cá ajudar a gente a libertar das dificuldades que nós veve aqui ? Dez dias ... eles só vai ver a casca e nem vai sentir o cheiro do miolo.*

Joana - *Sei lá. Mas uma coisa que acho que eles devia era deixar uma cópia das pesquisas deles aqui no Museu. Cê num sabe que aqui tem um Museu onde a gente guarda tudo que é lembrança da região ?*

Tobias - *Isso mesmo. Tem tanta gente pesquisando, que escreve, escreve e nós não fica nem sabendo o que é, tudo fica com eles, eles leva ...*

Joana - *Isso tem de mudar. Não basta as empresa que tão tomando a terra pra plantar eucalipto ou intão tirar os minério e levar pra fora ... Cê num sabe do caso do Zezé de Tozóla ?*

Maria - *Então vamos botá isso no jornal Coisas da Terra. Quem sabe eles vai ler? Nós sempre deixou passá ... Mas vamo ver se agente dessa vez fala com eles que nós também têm interesse nas coisa que eles pensa de nós. Senão pode até ser qui eles pensa uma coisa e é outra coisa e aí, ó, já foi tudo pro jornal e então num dá pra consertar mais (Mattos, 1992: 199-200).*

Essa conversa foi transcrita do jornal “Coisas da Terra”, um periódico produzido com o recurso do mimeógrafo e editado por estudantes de comunicação que participavam das atividades no Vale. É um texto que expressa, em certa medida, posturas, intenções, desejos, sonhos, equívocos e impasses que permeavam nossa atuação, e uma das formas como ela era percebida pelo nativo. Apesar de nem sempre tal possibilidade - a leitura que o nativo fazia de nossa presença no Vale - ser efetivamente considerada por nós, estudantes, professores, direção etc.

Ao nível da reflexão teórica ouvir a fala do nativo era um pressuposto, mas ao nível da intervenção isso como que se distanciava, não só por não conseguirmos fazer a desejada e necessária articulação entre a teoria e a prática, mas porque também existiam diferenças muito grandes entre um

universo cultural e outro que pretendiam se encontrar. E decididamente, nós não sabíamos e nem possuíamos muita clareza de como nos orientarmos nessa relação de alteridade. Como lidar com as diferenças locais, como buscar no universo do outro os referenciais de seu entendimento.

Ou como nos ensina Malinowski, como apreender o nativo a partir de seu próprio contexto, dos significados de seus costumes que existem como uma realidade cultural. Faltou-nos o exercício teórico - etnográfico ?

Reavaliando essas práticas, hoje, passados mais de 15 anos do término do programa de extensão no Vale, é possível afirmar que sim. Fato que impediu-nos de realizar qualquer coisa próxima à modalidade de conhecimento inaugurada por Malinowski, a pesquisa participante. Apesar de estarmos convencidos de que estávamos desenvolvendo uma “metodologia de participação” junto e de acordo com as necessidades dos grupos.

Não foram raras as situações em que nos deparamos com a riqueza do estranho, sem dar conta de perceber “estranhando” ou exercitando o estranhamento, como nos ensina Da Matta, a fim de dar conta daquelas múltiplas realidades.

Essa experiência não foi contemplada na dissertação do mestrado, mas permaneceu, nos mobilizou intensamente e motivou o encontro com a antropologia, em cujo doutorado, então, investigamos o ritual da missa, como objeto central neste trabalho, no qual buscou-se compreendê-lo enquanto uma experiência religiosa e seus significados junto a um grupo social. Fato que já estava posto no tempo do Vale do Jequitinhonha, mas que por nós não

foi significado, ou melhor, foi dessignificado e obscurecido em nossas tentativas de análise e de intervenção junto a grupos sociais da região.

A proposta agora foi retomar essa dimensão da experiência religiosa, construída no ritual da missa do domingo sob dois vieses: o institucional *versus* o vivencial. O institucional, porque queremos compreender como a Igreja Católica define esse ritual através de uma abordagem da inserção da liturgia na história mais recente da Instituição; e o vivencial porque queremos compreender como esse ritual é vivido, plasmado na realidade, e o espaço que ele ocupa como parte ativa da experiência cotidiana dos grupos sociais a partir da observação da produção e realização da missa em duas comunidades identificadas como católicas.

De que modos se dá a construção da missa no interior destas duas comunidades localizadas na periferia da região metropolitana de Belo Horizonte onde, hoje, foi possível reencontrar outros grupos sociais que, à semelhança de muitos de nossos nativos no Jequitinhonha, para cá migraram em busca de outros tempos.

Nestas comunidades, observar e entender a construção desse ritual como a constituição de uma “assembléia”, como um espaço que é público e comunitário, um espaço de fé e de rememoração de um tempo e de uma memória que se quer sagrados. É um espaço ritual que condensa em seu processo de celebração a troca, o sacrifício, a passagem, a expiação etc. e que, além disto, é um evento de centralidade na celebração de outros tantos fatos na vida destes grupos.

O pano de fundo dessa proposta é fazer, ao mesmo tempo, um deslocamento da educação popular como um modelo de intervenção que orientou nosso trabalho no Vale, para uma elaboração teórica conjugada à análise etnográfica daqueles grupos.

Na reconstrução desse percurso nosso objetivo é, ainda, fazer outra passagem: desta feita da realidade do Vale do Jequitinhonha para a realidade de grupos de origem rural e urbana do interior na cidade “grande”. Mais precisamente, de dois grupos do bairro cujo nome é Petrolândia. Junto a esses atores, focalizar significados, decodificando padrões rituais da missa a fim de descobrir a percepção que seus participantes têm de seu sentido e de sua validade.

Validade esta que é passível de indagações e de problematizações, pois constatações no nível empírico indicam que, à primeira vista, esse ritual pode não ter mais tanto espaço na vida dos grupos sociais e a missa regular como prática freqüente e ativa dos católicos parece estar em declínio. Ou melhor, a freqüência regular à missa parece está em crise e sua audiência está em queda em um mundo contemporâneo que é portador de experiências mais imediatas e efêmeras como aquelas fornecidas nos marcos da produção da indústria cultural: o *show*, a novela, o filme, o programa de auditório etc, que não demandam muito esforço por parte do receptor. Enquanto a preparação do ritual da missa exige tempo, vontade, esforço e deliberação; escolha frente a outros compromissos.

Por outro lado, a abordagem de leituras de estudiosos católicos deste ritual permite dizer de uma interpretação consensual que informa que a missa é a liturgia mais importante da Igreja católica. Uma espécie de termômetro com o qual ela mensura e qualifica sua penetração e importância junto aos diversos grupos sociais. Mais que uma inserção, a missa tem sido o canal por onde a Igreja articula pactos, define posições no cenário da sociedade e os torna públicos.

É um ritual que tem se constituído num espaço onde a Instituição eclesial procura atualizar-se com códigos e significados culturais contemporâneos, ao mesmo tempo que mantém vivos sua tradição e sentidos milenares.

No primeiro caso, recordemos as diversas celebrações que servem de palco onde setores da Igreja expressam seu pensamento e marcam suas posições relativas aos diversos problemas da realidade. São as missas étnicas e outras que abordam diretamente questões sociais e que, desde sua preparação até sua realização, são como uma tela que mostra modos como a Igreja interpreta a realidade e nela intervém. Exemplos disso são a “Missa do Vaqueiro”, a “Missa Afro”, etc.

Num segundo caso, lembremos da "Torcida de Deus" em Belo Horizonte, a celebração do dia de "Corpus Christi", que já conseguiu arregimentar mais "torcedores" que um clássico do futebol. Buscando códigos mais contemporâneos e sintonizados com a cultura de massa, a diocese da capital de Minas vem convocando, desde 1975, a grande “Torcida de Deus” que já

reuniu no Estádio Magalhães Pinto - o Mineirão, cerca de 120 mil fiéis, um número superior ao registrado em dia de grandes jogos.

A introdução de códigos da indústria cultural são evidentes nesta celebração. O placar eletrônico do Estádio foi acionado pela primeira vez, em 1980 com a “Torcida de Deus” que, ao inaugurá-lo, atribuiu-lhe uma certa humanização, observa Nereu de Castro Teixeira, um de seus organizadores. O uso de trilhas sonoras como nas novelas e cinemas, da música clássica, da moderna e da futurista, o rigor e a preocupação com o visual, com a plasticidade da imagem através de danças, coreografias, corridas etc, fazem da celebração um acontecimento de cor, de vida e de sabor.

Mas a tradição também ali está presente e é atualizada na celebração através dos cânticos, dos benditos, dos terços, dos estandartes e das tochas que, por um momento da celebração, são os únicos focos de luz em todo o estádio. Alegorias que ilustram bem como a Igreja incorpora traços da cultura moderna, sem abrir mão das manifestações populares, e casa tradição com modernidade, tentando manter a universalidade de sua linguagem, quem sabe!

São elementos simbólicos incorporados nestas celebrações, que tradicionalmente fazem parte do repertório da devoção popular, e que nestes casos emergem com audiências de milhares de fiéis e se transformam em espetáculos em que a Igreja busca recuperar o popular no ritual e o recria com a incorporação de toda uma parafernália de códigos e de tecnologias da

mídia eletrônica. É um encontro do "popular" com o "institucional", onde há uma reinvenção e ressignificação de significantes de ambas as partes.

Ainda neste contexto, é importante destacar outras formas de celebração que são as procissões e as romarias e o fato de como elas vêm sendo resgatadas da devoção popular para fornecerem formato a celebrações centradas em questões sociais que atingem a grande massa de trabalhadores do país: a moradia, a migração, a fome, o desemprego e a recessão etc. Sem falarmos das Romarias da Terra, que fornecem um modelo icônico contundente de denúncia e de representação política de uma parcela da sociedade.

Em meio a estas celebrações que ocorrem de forma episódica e localizada, optamos em nosso trabalho por pesquisar a missa semanal - a chamada Missa do Domingo, dia já consagrado na tradição e na cultura católica como o "Dia do Senhor", tempo destinado à atualização e celebração de sua memória. Junto aos grupos de moradores de Petrolândia, procuramos compreender os mecanismos e o repertório simbólico com os quais eles celebram o ritual e de que modos ele pode estar ancorado a outras experiências que marcam o seu cotidiano.

3- A Escolha dos Lugares

Malinowski é freqüentemente citado quando se quer falar da entrada do pesquisador no campo, no terreno no qual, ao exercer o ofício do etnógrafo,

vai-se conhecer e explicar a realidade na qual mergulhou. No nosso caso não é diferente e não nos furtaremos a recordar o investigador inglês deixado sozinho nas ilhas Trobriand, onde fez seu longo e minucioso aprendizado com as populações tribais.

Primeiramente observando e depois convivendo com os nativos, aprendendo sua linguagem, apreendendo seus costumes, seus ritos, apreendendo seu pensamento. Descobrimo e revelando, enfim, o valor da etnografia e deixando para a ciência antropológica o grande legado da pesquisa de campo.

Malinowski fez seu exercício de “estranhamento” com o estranho; no nosso caso, porém, a questão do campo toma outra dimensão, na medida que é apreender um “nativo” que faz parte de nossa própria sociedade. Condições favoráveis *a priori*, porque falamos a mesma língua; convivemos num espaço em que os limites geográficos limitam cada dia menos, portanto, de acesso facilitado; as diferenças de ordem cultural aparentam desabar, principalmente pelo efeito demolidor da mídia e das tecnologias da informação.

Por outro lado, sabíamos que eram facilidades que podiam se transformar em obstáculos. Nos termos de como transformar este familiar em estranho ou como manter, enquanto pesquisadores, uma postura metodológica de estranhamento e de distanciamento necessários ao olhar e à construção do objeto da pesquisa.

Mas como bem lembra Cinira Macedo (1986: 26), em seu mergulho em comunidades de base em São Paulo,

a atitude antropológica implica, afinal, uma viagem que desvenda os outros para nós e, no processo, permite o reencontro de nós mesmos num novo sentido de alteridade. Às vezes, a viagem é geograficamente curta e o novo continente está do outro lado da margem de um rio familiar e cidadão, mas o mérito da viagem reside na habilidade de ser argonauta quando a ilha é próxima e o vizinho é o mesmo “brasileiro” que, na busca da cidadania, permite a identificação, preservada entretanto a diferenciação.

Desse modo ao tomarmos como tema a religião e suas relações dentro de um repertório cultural local, era necessário - mais que necessário, se impunha deixar de lado uma postura etnocêntrica e observar de perto os fenômenos religiosos na ritualização da missa, fazendo como o etnógrafo diante de costumes ou ritos exóticos. Se eles existem e por mais familiarizados que nos pareçam, é porque possuem um significado, portam códigos e significantes nem sempre ordenados num conjunto coerente, com uma lógica e uma racionalidade visíveis, mas sempre significados, porque implícitos no comportamento. Portanto, existentes para os homens que vivem uma cultura (Magnani, 1984; Durham, 1978).

Com Geertz (1989: 320-321) aprendemos que a cultura de um povo

é um conjunto de textos que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem ... Fazer a etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas, suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplo transitórios de comportamento modelado.

3.1. A Paróquia, Petrolândia e as “Comunidades”

Os bairros que abrigam as camadas pobres da população nas grandes cidades têm sido tomados em vários estudos e pesquisas como um contexto cultural que caracteriza o modo de existência desses grupos. Esse espaço é, via de regra, nomeado de periferia urbana. No meu entender não apenas porque se situa nas franjas das grandes cidades, mas precisamente porque vive às margens do desenvolvimento e dos benefícios que ele acarreta, muito embora essa população esteja incorporada ao espaço, via o trabalho e a mídia ¹⁹.

O bairro Petrolândia pode ser caracterizado como uma dessas periferias. Está situado na região operária da Grande Belo Horizonte entre dois municípios - o de Betim e o de Contagem, pertencendo a esse último, não sem antes ter uma história de lutas até mesmo por esta definição de pertencimento, de acordo com o que nos contaram seus moradores (ver mapas no final do capítulo).

Petrolândia vive, atualmente, a contradição de situar-se na periferia onde porém não é mais um bairro periférico, mas um bairro central em termos regionais, pelas condições urbanas que possui e que foram conquistadas por

¹⁹ Estamos nos referindo a uma tradição de estudos e pesquisas notadamente na área de ciências sociais que se dedicou à investigação das condições de existência da população pobre sob várias perspectivas e nos seus mais variados aspectos: sócio-político, cultural, religioso, econômico etc. Estudos sobre os movimentos sociais têm ocupado espaço considerável nas pesquisas desenvolvidas sobretudo no final dos anos 60, quando começaram a surgir estudos que contemplavam as questões urbanas e refletiam mais imediatamente sobre a politização destas questões. A título de ilustração citamos apenas alguns autores, que contribuíram e contribuem com seus estudos para o aprofundamento desse campo de investigação: Bosi (1981), Zaluhr (1985), Macedo (1986), Rio (1984), Leal (1990) e Silva (1985).

conta da intensa mobilização de seus moradores e da Igreja católica local, movimento que marcou os primeiros anos de sua história.

Enquanto tal, tornou-se um local privilegiado e super-valorizado para onde migram parcelas da classe média expulsas de suas regiões de origem por conta, principalmente, do custo de vida, do rebaixamento dos salários e do desemprego. Um deslocamento populacional que, ao mesmo tempo que traz para Petrolândia novos, expulsa vários de seus antigos moradores que se vêem impossibilitados de permanecer na região por conta de questões financeiras e da especulação imobiliária ²⁰.

Uma das conseqüências desse quadro é a dificuldade alegada pela Associação dos Moradores e pela Igreja local para mobilizar as pessoas para participarem das muitas “*lutas que ainda faltam*”, na expressão deles, em face da ausência de uma memória de participação e de compromisso com a história do bairro.

Nesse bairro encontramos os grupos que constituíram-se em nossa rede de informantes nesta pesquisa. São pessoas que vieram do interior ou de zonas rurais e que integram, na cidade, a camada de pobres da periferia.

Falar desses grupos de periferia a partir de sua experiência religiosa no ritual da missa é, tal como observa Magnani, considerar a questão dos

²⁰ É comum aferir das histórias que são contadas sobre o crescimento de Petrolândia referências a antigos moradores que se mudaram por dois motivos: 1º) não tinham mais como arcar com os impostos, que subiram à medida que o metro quadrado da terra super valorizou no bairro em função não só das melhorias de infra-estrutura, mas pela demanda que cresceu muito mais que a oferta por casas e lotes na região, graças ao empobrecimento de populações que moravam em regiões consideradas melhores na região metropolitana, e 2º) por acharem que a venda da casa seria lucrativa, mesmo tendo que ir morar num lugar mais distante e sem infra-estrutura.

movimentos sociais, sendo necessário perceber que o deslocamento de populações rurais para os grandes centros não envolve apenas questões de ordem econômica, demográfica ou urbanística, pois

para o próprio migrante, a mudança não se esgota no problema de uma maior ou menor capacidade de adaptação às exigências do trabalho urbano, mas significa alterações profundas em seu modo de vida, na forma de satisfação de suas necessidades e no aparecimento de novas necessidades. Implica, em suma, um reordenamento de todo o seu estoque simbólico. Urge, na grande cidade, reconstituir laços de parentesco e vizinhança, acostumar-se aos equipamentos urbanos. Nesse processo, junta-se o velho ao novo, tradições rurais com valores próprios da sociedade industrial; algumas coisas permanecem, muitas se transformam, outras ainda desaparecem (Magnani, 1984: 18).

Assim é que, para esse autor, as festas e os rituais antigos constituem um espaço fecundo para a análise dessas mudanças nas formas como se apresentam hoje, pois a cultura mais que uma soma de produtos é o processo de sua constante recriação num espaço socialmente determinado.

As populações de periferia se constituem em objeto de atenção na medida em que se organizam e suas condições de existência não podem ser pensadas fora da estrutura social e econômica nas quais se encontram mergulhados, nem à margem de um ordenamento político onde não ocupam precisamente postos decisórios. Mas referi-los tão somente a essas condições em seus modos cotidianos de interpretar e de agir pouco acrescenta a uma série de mediações que estão presentes nesse processo, comenta Magnani.

O enfoque nessa pesquisa supõe um ponto de partida que nos comunica que no universo dos grupos de pesquisa existem espaços regidos pela vida

familiar, pelo trabalho, pelas relações travadas no bairro, pelas formas de comunicação, entretenimento e pela experiência religiosa.

Espaços que têm sua lógica de criação e recriação determinada e limitada por uma série de fatores estruturais que constituem a rede de relações sociais, políticas e econômicas nas quais estes grupos estão inseridos. Claro, não estamos tratando de grupos isoladas, fechados sobre si mesmos, com um corpo de rituais e com uma explicação da natureza e de seus próprios processos sociais contida num conjunto de mitos, como os povos primitivos de Lévi-Strauss, Malinowski, R. Brown, V. Turner e outros autores.

Estamos nos referindo a populações dos bairros de periferia dos grandes centros urbanos que são, em sua maioria, constituídos por trabalhadores de baixa renda, de origem rural recente ou remota, inseridos de diferentes maneiras no aparelho produtivo, sujeitos à ação da *media*. Enfim, incorporados a uma sociedade complexa, ocupando nela, não sem conflitos, os últimos escalões da estratificação social.

Assim não esperávamos nos defrontar com um universo simbólico coerente e unitário. Ao contrário, é com um conjunto fragmentado de normas e valores onde coexistem tradições de origem rural, crenças religiosas e mágicas, conhecimentos empíricos e valores próprios de uma sociedade industrial emanados, muitos deles, das mediações tecnológicas que se interpõem com mais frequência e intensidade nas relações sociais.

Mas, se estes grupos e as diferentes formas como pensam e se organizam num espaço cotidiano são, por um lado, marcados pelos conflitos e

contradições de uma sociedade complexa, por outro eles colocam vivências que vazam de outros lugares privilegiando outras determinações que são comuns tanto à gente pobre da periferia como às camadas médias e altas da população. Uma delas é a religião.

A religião como um lugar de reza, de oração e de reafirmação da fé; da novena e da procissão, da reflexão, da discussão das agruras e alegrias cotidianas; do negócio e do ócio, do encanto e do desencanto, da recriação de um espaço utópico chamado de “comunidade”, enfim, onde se celebra a vida.

Talvez, e por tudo isto, a experiência religiosa se constitua em uma porta de entrada a nos oferecer ângulos inesperados e ainda pouco explorados para a compreensão da visão de mundo desta população.

Creio que esse aspecto do ritual religioso, a missa vista de fora da Igreja, do lado de cá do altar, celebrada cotidianamente e plasmada na experiência de um determinado grupo social, pode constituir uma realidade ainda pouco explorada e fértil para se entender aspectos nem sempre visíveis da cultura deste grupo. Como anota Magnani (1984: 22), referindo-se a dinâmicas como essas:

a permanência de suas estruturas, a periodicidade de algumas celebrações e seu significado para a comunidade fazem desse espaço depositário de aspirações quase sempre adiadas mas continuamente renovadas no interior desses centros de reprodução do imaginário popular

O bairro Petrolândia está na área da Paróquia Jesus Operário da Região de Nossa Senhora Aparecida ²¹ e possui duas Comunidades Eclesiais de Base - CEB: a de Nossa Senhora Aparecida e a de Nossa Senhora de Guadalupe.

As Comunidades Eclesiais de Base, conforme descrição de Frei Betto (1981), são pequenos grupos organizados em torno de uma paróquia (urbana) ou de uma capela (rural), por iniciativa de padres, leigos ou bispos. Suas características são basicamente as seguintes:

- natureza religiosa e caráter pastoral;
- distribuição em pequenos grupos ou num único grupo.

São comunidades porque reúnem pessoas de uma mesma fé, mesma Igreja e moram numa mesma região, vivendo uma "comum-união" em torno de problemas de moradia, alimentação, saúde etc. e lutando por melhores condições de vida e partilham anseios e esperanças comuns.

São eclesiais, porque estão congregadas à Igreja como núcleos básicos de fé.

São de base porque integradas por pessoas que trabalham pelas próprias mãos. Camadas populares compreendidas como donas de casa, operários, subempregados, aposentados, jovens etc. Na zona rural são os pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares.

²¹ A Arquidiocese de Belo Horizonte está atualmente (1997) dividida em três regiões, 23 foranias e 203 paróquias, distribuídas na Região Metropolitana de Belo Horizonte e em poucos municípios vizinhos.

É um espaço eclesial onde o povo nutre, professa e celebra sua fé, e é um veículo de articulação com as atividades políticas. As comunidades são políticas por serem um espaço de expressão da palavra do oprimido, onde emerge a consciência crítica do povo e a crítica à ordem social injusta, explica o autor.

A ação das CEBs é intra-eclesial na celebração do culto e dos sacramentos. E é extra-eclesial quando se vincula às lutas populares.

Na década de 80, frei Betto estimava em cerca de 80 mil as comunidades existentes no Brasil, sendo que a primeira delas foi implantada em Nísia Floresta, paróquia da Arquidiocese de Natal - RN ²².

Hoje, o panorama é outro e, na análise de vários estudiosos, as CEBs sofreram um processo de desaceleração nos últimos anos. São dois os principais motivos apontados:

1- de natureza conjuntural, em que as CEBs teriam se esvaziado em termos de motivação política à medida que outros e novos espaços de organização e de reivindicação foram sendo criados no quadro social. Entre eles, os partidos políticos que teriam, então, ocupado o espaço das comunidades.

Neste sentido, as CEBs são analisadas por alguns estudiosos da Igreja no Brasil como uma espécie de *partido pós-68*, tipificação que diz de um papel

²² Não faremos uma discussão aprofundada sobre a gênese das Comunidades Eclesiais de Base por entendermos que este é um assunto sobre o qual vários pesquisadores já se debruçaram. Além do próprio Frei Betto, podemos apontar os trabalhos de José Maria de Paiva, Afonso Murad e Faustino Luiz Couto Teixeira, dentre os religiosos. Além deles, podemos citar as pesquisas de Carmem Cinira Macedo (1986) e de Ana Maria Doimo (1992).

e de uma função desempenhadas no âmbito da sociedade até os anos 80, que as caracterizaram como sendo um *porta-voz dos excluídos*.

2- De natureza religiosa, na medida em que estes autores interpretam que as CEBs teriam se tornado entidades mais políticas, ligadas às questões terrenas e menos religiosas, abrindo mão de uma dimensão espiritual fundamental à natureza da organização e à manutenção de seu “carisma”²³.

Ou seja, a medida que estas comunidades perderam espaço político e haviam relegado a um segundo plano a dimensão espiritual, elas teriam perdido seu poder aglutinador e de produção de sentidos.

Mesmo concordando em parte com essas interpretações, não acredito que elas esgotem as explicações, na medida em que uma leitura atenta da permanência dessas organizações, ou daquelas que aí ainda estão, podem apresentar outras mediações entre um e outro argumentos. Não é nosso objetivo realizar tal empreitada no âmbito dessa pesquisa, mas a etnografia dos grupos ligados às duas CEBs de Petrolândia com certeza propiciará elementos para tal.

É fato que, dentre os movimentos católicos, as Comunidades da Base não são na conjuntura atual os que apresentam uma dinâmica de crescimento. Ao contrário dos movimentos de Renovação Carismática que se multiplicam pelos diversos cantos do país, de acordo com os dados revelados pela

pesquisa realizada pelo Datafolha com 20.968 eleitores sobre as religiões no Brasil em 1994 e usada por Pierucci & Prandi (1996). As CEBs estão representadas neste universo por cerca de 1,8%, enquanto o Movimento de Renovação Carismática Católica é a opção de engajamento religioso de cerca de 3,8% do eleitorado do país.

As Comunidades de Base não podem ser confundidas com as paróquias e muitas delas se construíram, inclusive, em oposição à hierarquia da Igreja Católica. As CEBs convivem com outros movimentos católicos, não abrangendo toda a paróquia, embora no imaginário de seus integrantes isto esteja posto. Condição esta assumida no discurso e na prática quando, muitas vezes, suas lideranças assumem a representação das paróquias.

No caso de Petrolândia existe uma evidente afinidade entre as CEBs e os dirigentes da Paróquia local que tiveram, aliás, uma participação decisiva na organização das comunidades.

No panorama religioso de Petrolândia e no âmbito da Paróquia Jesus Operário, escolhemos as CEBs por acreditar que elas são um espaço de referência importante para a investigação dos modos como a experiência religiosa dos grupos é elaborada, nos termos da produção e da realização do ritual da missa, conforme nosso objetivo neste trabalho.

E conhecer essas comunidades “de dentro” e a missa “do lado de fora do altar” pareceu-me importante pela possibilidade, também, de desenvolver uma antropologia de grupos de sociedades chamadas complexas e tentar

²³ Entre outros autores que trabalham com estes referenciais, podemos citar Luiz Roberto Benedetti, Marcelo Azevedo e Pedro Ribeiro de Oliveira.

compreender algo que é recorrente na fala de nossos informantes: sua auto-identificação enquanto uma "comunidade".

Compreender essa identidade nativa nos interessa na medida que ela se constrói tendo como referentes principais a Igreja e a fé, ao mesmo tempo que deles se descola e, em alguns momentos, é possível perceber uma multiplicidade de sentidos atribuídos e uma certa autonomia de decisões e de posturas relativamente à Instituição.

A compreensão desta "comunidade" a partir das representações que os grupos fazem dela a nós importa por dois motivos, pelo menos:

1º) porque é a própria Igreja que revitaliza o termo e o sentido "comunidade", pela via da Teologia da Libertação (a fonte que inspira o movimento das Comunidades Eclesiais de Base) e pela via da interação com setores da sociedade civil - estudantes, lideranças leigas, artistas, intelectuais e políticos em suas diversas dinâmicas de mobilização. Isto ocorreu na década de 70 quando os movimentos sociais que animaram o chamado "trabalho de base" ou "trabalho comunitário", que tinha por base geográfico-espacial e conceitual uma *comunidade*, passavam por um certo refluxo e a Igreja, então, renovou esta expressão o que era, na verdade, a renovação de uma mística sagrada da Instituição.

Fernandes comenta que a comunidade "*neste novo contexto, antes de ser uma expressão sociológica norteadora de projetos sociais, foi pronunciada como 'uma nova forma de ser Igreja'*" (1994: 37).

2º) porque "comunidade" é uma expressão recorrente na fala dos nativos e serve todo o tempo como uma auto-referenciação a um modo de ser, de conviver e de se organizar. Então é necessário compreender os significados desta fala, onde ela está assentada, se é memória e atualização de algum acontecimento, o reencontro da tradição etc. Enfim, o que é e como é este "ser comunidade" que diz de uma representação e de uma pertença tão viva e fortemente presente na fala dos moradores.

Nesse caso, e como lembra com propriedade Cinira Macedo (1986), o estudo da periferia urbana enquanto áreas nas quais se desenvolve uma sociabilidade relativamente segregada (como apontam outros estudos) pode permitir que se refaça a idéia dos estudos da comunidade. Fato que significa repensar o próprio sentido da **comunidade** como uma temática que tem de ser retomada não do ponto de vista do discurso dos cientistas e nem nos termos de uma visão elitista sobre o povo. A noção de comunidade não surge só aí, mas nas representações que os pobres, os grupos populares têm construído, sob determinadas circunstâncias, acerca de si mesmos.

A verdade é que não podemos negar que determinados bairros guardam traços e sentimentos visíveis, mesmo que fragmentados, de identidade entre seus moradores que estão ancorados, seja na tradição, seja nos limites territoriais que lhes fornecem determinadas configurações e fronteiras. Sobretudo aqueles bairros como Petrolândia, que estão situados em regiões periféricas e se constituem num espaço geográfico e cultural no qual uma

imensa e heterogênea população se movimenta e partilha de usos e costumes arraigados na tradição cultural rural, que é atualizada e reconstruída coletivamente no decorrer de processos de urbanização e de industrialização aos quais são incorporados.

Orientada por estas premissas é que vamos nos referir às duas Comunidades Eclesiais de Base que constituíram o universo dessa pesquisa, buscando, porém e fundamentalmente, capturar os sentidos que emergem dos grupos a elas pertencentes e os mecanismos simbólicos que operam em suas experiências na celebração do ritual da missa e do culto.

Por fim, diremos de nossa certeza quanto ao fato da pesquisa - que propiciou o mergulho na realidade nativa em Petrolândia - ter reafirmado nosso pensar que o mundo empírico tem esse valor extraordinário que é o de não nos dar respostas sempre, mas de nos inquietar e ajudar a fazer perguntas.

MAPA 1

MAPA 2

CAPÍTULO II

O RITUAL LITÚRGICO DA MISSA NA HISTÓRIA APÓS O VATICANO II

1- A Liturgia da Missa segundo Textos Católicos

A passagem por aspectos centrais na história da liturgia da missa na Igreja católica é importante para que possamos compreendê-la em sua evolução assim como à relevância que tem esta celebração para a Instituição. Com isso, torna-se possível fazer uma interpretação mais qualificada do seu ritual do ponto de vista vivencial.

Esta passagem será feita de forma diacrônica - na história, e sincrônica - na observação da missa como uma manifestação encarnada na experiência religiosa e cultural de um grupo social, no tempo e nos termos de sua organização como uma Comunidade Eclesial de Base.

Para falar de sua dimensão diacrônica, tomaremos um evento que marcou profundamente a Instituição Católica neste último milênio: a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), que iniciou seus trabalhos exatamente com a discussão da reforma litúrgica. Evento que nos absteremos de analisar mais profundamente por conta da vasta literatura existente sobre o assunto e, também, por ter feito essa discussão temática na dissertação de mestrado.

Aspectos da história da Liturgia, principalmente no pós-Concílio, revelam e confirmam que a missa se constitui no momento privilegiado, ao mesmo

tempo em que o mais tenso da Instituição Católica, através do qual ela reafirma seus princípios e seu papel na sociedade.

Privilegiado, na medida em que é um espaço de arregimentação e de reunião de fiéis em um ritual repetitivo, diário, no qual a Instituição afirma e reafirma seus significantes.

Tenso porque, por vezes, extrapolando o campo teológico, a missa constitui-se em um palco de produção de outros discursos e significados, alimentando práticas e expectativas que não se reduzem à celebração do sagrado e do espiritual.

Refiro-me aos momentos nos quais a Instituição faz das missas um palco para declaração e defesa de posturas políticas, sociais e culturais. Como, por exemplo, a celebração da "Missa dos Quilombos", da "Missa do Vaqueiro", da "Missa Conga" e de outras de caráter marcadamente político, como as de protesto, de mobilização e de lutas sociais.

Eventos em que a Igreja revela uma faceta que não é a comum, mas a episódica e bem marcada no tempo e no espaço, colocando em suspensão sua cotidianidade para, em favor e ao lado de determinadas posições e grupos na sociedade, incorporar ao ritual eucarístico significados outros. Como é o caso na realização da "Missa do Vaqueiro", em que a carne seca com farinha, a rapadura, o gibão e outros objetos são ressimbolizados e adicionados como sinais da vida a símbolos sagrados (como a hóstia, o pão e o vinho), como os sinais do sacramento da eucaristia.

Acreditamos, por isso, que a missa é para a Igreja um espaço e um cenário muito caros, pois nela não se celebra apenas o Deus, como afirma a fé da Igreja, mas se engendram hierarquias e disputas por lugares, códigos, símbolos, saberes e expressões de vida.

Para compreender a missa neste contexto histórico, consultamos diversos autores, desde aqueles que nos comunicam uma visão mais generalista sobre os rituais litúrgicos, como outros que nos forneceram uma visão mais localizada da questão. Percorremos, ainda, alguns textos e documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB e registramos depoimentos de estudiosos do assunto na Igreja.

A Liturgia é definida nessas leituras como o encontro festivo e comunitário da família de Deus. Família que o é pelo sinal do Batismo, sendo a liturgia uma festividade que inclui, além da missa, outras celebrações como a do casamento, a do nascimento, a da morte etc. Tanto na missa quanto em outras celebrações, as expressões das festas estão presentes: reunião de pessoas, conversas, cantos, gestos, sinais (flores, velas, comidas, paramentos, roupagens).

É durante esses encontros festivos que se renovam os compromissos com Deus e com a comunidade. Como em qualquer festa em que se comemora algo, na liturgia comemora-se Cristo, por ser ele o centro e razão do encontro. A festa litúrgica é, então, o espaço de recordação e celebração de tudo que ele viveu e realizou. É a atualização constante de seus princípios e de suas

obras, é o memorial de sua existência pascal na esperança de sua volta gloriosa (Gallagher, 1980; Isambert, 1982; Talley, 1981).

A palavra liturgia vem do grego *leitourgia* cujo significado é “*função pública*” (*Laos* = povo; *ergon* = obra, trabalho). É algo que se faz (*urgia*) e não é apenas discurso (*logia*). Foi traduzida como ação sagrada ou ação simbólica cristã, fundando-se na ação de Cristo no interior da Igreja enquanto uma comunidade de discípulos.

Conforme Boróbio (1990: 428), a liturgia é uma *práxis* simbólica que procura mudar o mundo das representações e das comunicações através de símbolos eficazes e de palavras performativas que constituem uma vida humana e radicalmente fiel. Sob esta ótica, o símbolo supõe uma “*percepção unitária do tipo existencial e intuitivo global, já que afeta a totalidade da pessoa. É imagem e doxa da realidade evocada e transmite um conhecimento profundamente dinâmico*”.

As ações litúrgicas são definidas por este autor como cada um dos conjuntos do qual se compõe a liturgia, e a ação litúrgica não se resume ao ritual. De acordo com o Concílio Vaticano II, é um culto público íntegro exercido pelo corpo místico de Cristo e seu fim último é cultuar a Deus. Ao mesmo tempo, a liturgia é a ação que revela e constrói a Igreja, a qual tem uma tríplice função: o testemunho do evangelho pela palavra (*martyria*), o testemunho do evangelho pelo serviço da caridade (*diakonia*) e o testemunho do evangelho pelo louvor de Deus (*Liturgia*).

Todas estas funções reaparecem no ritual da missa no sentido festivo e expressivo que reaviva e ritualiza aquilo que é vivido no cotidiano. A missa revela-se sagrada por essa sua forma simbólica, por comemorar um ato que é mítico e que remete a uma realidade transcendente e primeva.

A missa tem a função própria e precípua de construção da Igreja e se mistura à vida comum como sua expressão. Por se misturar à vida, ela está além dos muros da Igreja, celebrando e festejando fatos marcantes da existência. Finalmente, concluem alguns estudiosos, a liturgia é essencialmente comunitária pelo caráter que adquire de reunião, de assembléia.

Noção esta que nos parece, hoje, complicada e que precisa ser rediscutida frente às novas mediações pelas quais as relações sociais se constroem e que são de outra esfera que não a religiosa. São as mediações oriundas das tecnologias da informação que tendem a espalhar de forma veloz pelo tecido social os novos referenciais de sociabilidade e de interação

24.

Em sua definição teológica, a liturgia é traduzida como

o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo, exercício no qual é significada por meio de sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem, e é exercido o culto público integral pelo

24 Um dos pesquisadores da comunicação “mediática”, o português Adriano Rodrigues (1990), anota que o campo religioso exerceu nas sociedades tradicionais essa função aglutinadora do conjunto das esferas indivisas. O próprio sentido etimológico do termo religião derivado por alguns do latim (*religare*), ao mesmo tempo atar e desatar, dá conta dessa função simbólica homogeneizadora do conjunto da experiência humana graças à sua natureza transcendental. Já na sociedade moderna esta função seria instaurada no campo dos media através da disseminação e imposição de um conjunto de bens simbólicos cuja marca fundamental é a da mediação tecnológica.

Corpo Místico de Cristo, Cabeça e dos membros, se desempenha no culto público integral (conforme Goenaga in Boróbio, 1990: 141; conforme, também, a Encíclica **Mediator Dei**, de 20/11/1947)²⁵.

É consensual entre alguns estudiosos que a história da liturgia pode ser analisada em torno de quatro períodos que vão desde a sua origem até a realização do Concílio de Trento, e que podem ser resumidos nos seguintes termos:

- 1º- o da improvisação litúrgica, situado entre os séculos I e IV;
- 2º- o da criação de formulários, que foi de meados do século V até o final do século VII, quando se deu o uso de composições escritas;
- 3º- o da compilação, do séculos VIII ao XII, e
- 4º- o da fixação das liturgias, entre os séculos XIII até XIV, quando tomaram a forma que conservam até os dias de hoje (Martimort, 1965).

Nesta mesma linha de análise, Antoniazzi (1990) apresenta a evolução dos sacramentos no interior da Igreja Católica a partir de alguns pontos por ele interpretados como "*tensões sempre presentes*" na história da própria instituição. Esses pontos podem ser interpretados como os três grandes momentos que marcam a passagem de um sentido comunitário da vida cristã, para um sentido individualista:

- 1- **A liturgia doméstica** (séc. II e III) - caracterizada pela simplicidade dos ritos e de templos. O presbítero se confundia com a família, e o local da

²⁵ *Múnus* diz de uma tarefa que é confiada, seja a um oficial ou a um sacerdote.

celebração era a casa do fiel. Era uma celebração comunitária que mudava à medida que crescem esta mesma comunidade e sua casa.

2- **A liturgia como espetáculo e drama** (séc. IV e VII) - caracterizada por grandes celebrações nas basílicas ou nas construções romanas. O fiel participava com cânticos, gestos e procissões, e o bispo ou o presbítero passaram a desempenhar várias funções ²⁶.

3- **A liturgia individualista** (séc. VII em diante) - caracterizada por um tempo de invasões no Império Romano e pela influência celta e germânica. Com a decadência das cidades, o cristianismo buscou sua difusão e bases no mundo rural antes isolado, provocando uma virada na instituição. Passou a predominar o individualismo e a perda do sentido da "coisa pública". Tudo se tornou propriedade, inclusive a Igreja.

Como conseqüências desta evolução o autor interpreta, resumidamente, que a liturgia antiga é do povo, a medieval assimila as devoções populares e a tridentina disciplina o rito e "tolera" as manifestações populares e as paralitúrgicas com o intuito de controlá-las.

Se a liturgia antiga é vivida como mistério, onde a experiência divina ganha presença nos símbolos, Antoniazzi (*op. cit.*) considera que a liturgia moderna perde parcialmente esse sentido: "*atrelada ao Estado, a Igreja e seus ritos tornam-se obrigações civis*".

²⁶ Apenas a título de informação são os seguintes os Graus da Ordem na Igreja Católica: 1º - Diaconato; 2º - Presbiterato e 3º - Episcopado.

A preocupação do autor relaciona-se com o risco que toda prática simbólica tem de cair no formalismo, se institucionalizar e passar a se reproduzir sem a força do sentido que ajuda os atores sociais a se redefinirem, a se reafirmarem como “comunidade”. Por isto sem encontrar efetiva ressonância junto aos grupos sociais.

De acordo com o Padre Nereu de Castro Teixeira ²⁷, a liturgia contemplava três aspectos, pelo menos, antes das reformas ocorridas no Vaticano II:

- 1º- um aspecto doutrinal que será sempre celebrado e que refere-se ao conteúdo;
- 2º- o desenvolvimento do pensamento teológico fora do espaço da celebração, criando a figura do teólogo, distante da do celebrante. Ou do mundo das idéias separado do mundo vivido;
- 3º- a prerrogativa deste mundo das idéias de ter o acesso à informação, como o poder de decidir a celebração: *“Algo como Roma definir de lá, o que o japonês tem que fazer numa liturgia”*.

De acordo com estas proposições do padre Nereu Teixeira, é possível interpretar que a missa se revela nesses três aspectos como o lugar de exercício do poder e não apenas como exercício da celebração, podendo, no limite, existir uma reflexão teológica muito apurada e atual sem uma prática de

²⁷ Nereu de Castro Teixeira é Padre Diocesano e professor de História da Liturgia no Seminário Teológico Coração Eucarístico, em Belo Horizonte-MG. Além da formação teológica, ele é jornalista, formado pela PUC-Minas, e assessor da CNBB, no setor de Comunicação Social. Entrevista concedida em 22/02/95.

vida cristã correspondente. Isto é, a missa passa muito mais a celebrar idéias do que a celebrar fatos, emoção e vida. Porém, correndo o risco de haver um descolamento entre rito e vida concreta, preocupações que vão estar presentes em debates que prepararam a reforma litúrgica.

2- A Liturgia da Missa após o Vaticano II

O *aggiornamento* que marcou o espírito de realização do Concílio, na interpretação de vários estudiosos, foi o lançamento de bases doutrinárias e pistas de ação capazes de permitir à Instituição Católica enfrentar os dilemas do mundo contemporâneo e dar respostas "modernas" a tais problemas, inspirada, porém, em todo o peso da *tradição* milenar da Igreja, conforme analisa Paiva (1984).

No contexto deste trabalho é importante destacar como essa abertura ocorreu na liturgia, principalmente se recordarmos que foi exatamente por ela que se abriram as cortinas do Vaticano II.

A Constituição **Sacrosanctum Concilium** (ou Constituição **SC**, tal como passaremos a nos referir desse ponto em diante) foi o primeiro documento aprovado e publicado pelo Concílio Vaticano II e estabeleceu os princípios e normas que orientaram toda a renovação na área litúrgica.

Na interpretação de Valentini Neto (1985), a liturgia e o movimento litúrgico (no Brasil, este movimento foi dos grandes canais abertos pelo e para a formação do laicato) e outros como o Bíblico, o Ecumênico e o

Teológico etc., decorrentes do primeiro, constituíram-se num campo fértil para o florescimento de possibilidades que permitiram a realização do Concílio Vaticano II. A Liturgia foi o alvo mais direto e primeiro de aplicações das mudanças assinaladas naquele forum. Fatos que apontam, na nossa avaliação, para a centralidade e significação deste ritual para a Instituição Católica.

Nereu de castro Teixeira vai mais longe ao afirmar que:

o Vaticano II foi preparado pelo movimento litúrgico, o movimento litúrgico que se desenvolve, sobretudo, na França, a partir da segunda metade do século XIX, ligado a mosteiros, ligado a centros de espiritualidade. Esse movimento litúrgico trabalhou em duas grandes linhas. A primeira linha é de uma revisão ou de uma definição melhor do que é a liturgia, e isso significava uma definição melhor da Teologia da Liturgia, da questão de conceito, de conteúdo. Segundo, trabalhando numa linha pastoral de liturgia, isto é, como fazer essa liturgia ser vivida, vivenciada pelo povo de Deus. Esse movimento litúrgico, ele nasce no final do século XIX, com uma certa influência teológica de autores alemães, mas é, sobretudo na França. Desenvolve-se na França, Alemanha e Bélgica, um pouco na Itália (Entrevista concedida em 22/02/95).

O antropólogo Pierre Sanchis ²⁸ confirma que os mosteiros Beneditinos, na França, foram os locais por onde o movimento de renovação litúrgica se iniciou já no século XIX. Desse movimento podem ser apontadas duas características principais. A primeira é que foi um movimento contemplativo, que fazia da Igreja uma expressão de oração, tendo por sujeito ela própria. Enquanto tal, era um movimento de renovação da Instituição clerical como comunidade. A liturgia era um rito próprio de uma comunidade monástica.

²⁸ Professor de Antropologia da Religião na Universidade Federal de Minas Gerais à época dessa entrevista e Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris. Entrevista concedida em 27/09/94.

A segunda é que a liturgia foi vista como um acontecimento estético, não mais com uma dimensão rubricista, de inspiração medieval, de um tempo de grande esplendor para a Instituição. Importava não a obediência às rubricas, mas a adesão à Igreja naquilo que ela expressava. Não em uma oração individual, mas expressão de uma comunidade cristã e de uma identidade comum.

Durante e ao término da Segunda Guerra, o movimento litúrgico saiu definitivamente dos mosteiros e das comunidades monásticas e foi para as paróquias. Foi um movimento de renovação pastoral, apesar de ainda ancorado por setores do clero religioso, principalmente os Beneditinos, afirma Sanchis.

Este movimento foi num crescendo e implicava, entre outras coisas, na participação popular, na renovação dos cânticos, dos gestos, dos símbolos e, em última instância, no uso do vernáculo. Foi um movimento que ainda não chegara aos altos escalões do clero, ressalta Sanchis, o que só aconteceu com "*o vendaval do Vaticano II*".

As preocupações com a renovação litúrgica e com a participação popular, principalmente, foram ratificadas pelo Vaticano II, e já explicitadas pelo papa Pio XII com a proclamação da primeira grande encíclica sobre a liturgia para a Igreja Universal, a **Mediator Dei** ou *Mediadora entre Deus e os homens*, no ano de 1947.

Segundo Teixeira, essa encíclica é um ponto-chave, "*porque ela como que ratifica e canoniza todo o esforço do movimento litúrgico e, ao mesmo*

tempo, marca o ponto de lançamento do Vaticano II" (Entrevista concedida em 22/02/95).

Em concordância com essa argumentação, Sanchis diz que a **Mediator Dei** levou em conta as propostas de renovação e "*rompe oficialmente com as definições que faziam da liturgia oração oficial 'simplesmente' da Igreja mumificada e prepara o Concílio Vaticano II*" (Entrevista concedida em 27/09/94).

Com a realização do Vaticano II e a promulgação da Constituição **SC** sobre a liturgia em 1963, uma tendência geral observada foi a da inversão de princípios até então dominantes nos formulários litúrgicos que estabeleciam a centralidade da celebração no dirigente religioso, sem uma ligação direta com os fiéis. Desde então, a celebração passou a ser orientada por proposições do tipo: celebrar em comunidade e não individualmente; a ação e não a coisa; o acontecimento e não o objeto; a exuberância e não o minimalismo; a criatividade e não a repetição cotidiana e enfadonha; o mistério e não a secularização do rito e, finalmente, a conjunção e não a separação entre liturgia e religiosidade popular.

De acordo com as proposições da Constituição **SC**, o que mudou na celebração foi basicamente: a adaptação do culto da Igreja às realidades locais, sobretudo em países de missão; o emprego de línguas vernáculas (desobrigação do uso do Latim); a concelebração, destacando o aspecto comunitário do rito; a mudança de posição do altar (o que recolocava o celebrante de frente para o fiel); o emprego de cantos ligados à vida concreta

do povo; a valorização da Palavra (no sentido de adensar a riqueza da Palavra bíblica na comunicação com o fiel) e o estímulo à maior participação de todos (CNBB, 1989).

Pierre Sanchis interpreta que essas mudanças significaram a afirmação da liturgia no centro e na raiz da vida da Igreja. Para ele, ela

Não é mais uma cerimônia que põe pó na cara da Igreja, mas é essencial na vida da Igreja. Ela é a celebração do povo de Deus. Então não pode ser a celebração do sacerdote, assistindo o povo de Deus. Aqui reside tudo. O celebrante é o povo, sem tirar do sacerdote a presidência da celebração (Entrevista concedida em 27/09/1994).

Não obstante os avanços apontados por Teixeira e Sanchis, o Vaticano mostrou limites com relação a projetos mais arrojados na área da liturgia. Como informou Teixeira, um desses projetos propunha um menor poder eclesiástico na definição das questões litúrgicas da missa, a extinção de alguns ritos repetitivos como por exemplo a saudação pela Paz que se dá no começo, na comunhão, no abraço e no final da missa etc.

Apesar de ter sido um Concílio universal, *"ele foi o que tinha de ser, de certa forma, marcadamente europeu"*. E a Igreja européia sempre teve dificuldade de reconhecer o rosto, a especificidade das culturas extra-européias, dizem eles.

Houtart (1994) expressa um ponto de vista semelhante ao analisar que a reforma litúrgica no catolicismo realizada pelo Concílio introduziu mais racionalidade ao culto mas foi, sem dúvida, o resultado de um esforço para

adaptar-se à mentalidade da cultura burguesa européia, deixando de lado outras expressões simbólicas.

Mesmo a tradução dos textos sagrados para línguas vernáculas deixou a desejar, explica Teixeira, porque não houve uma linguagem nova, mais renovada e adaptada aos tempos atuais. Assim, segundo expressou na entrevista já mencionada, ele acredita que

os livros foram apenas traduzidos e não adaptados (...) os documentos litúrgicos-pastorais da CNBB, bem como as Introduções teológico-pastorais aos novos rituais, apesar de seu grande valor, não tiveram a esperada influência na caminhada de nossa vida litúrgica.

Opinião que pode ser identificada com as análises da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1989: 13), que reconhecem que o rosto do continente latino-americano só ganhou nitidez e reafirmou sua identidade nas Conferências Episcopais de Medellín, na Colômbia (1968), e de Puebla, no México (1979).

Rosto que, segundo alguns teólogos da Igreja, foi moldado principalmente pela realidade do povo e por movimentos sociais que, em certa medida, colocaram para a Igreja novas exigências como a de focar sua atenção para os grupos marginalizados da sociedade. Cenário no qual estavam postas as sementes de uma nova e forte expressão litúrgica ligada à vida de grupos sociais e de setores da Igreja que buscariam engendrar a tão propalada articulação entre fé e vida, um dos princípios mais caros à Teologia da Libertação: as Comunidades Eclesiais de Base.

Padre Pedro Settin ²⁹, com sua larga experiência nas atividades junto às CEBs, acrescenta que a reforma litúrgica foi feita por *experts* da cultura europeia e adquiriu a marca da romanização. Só mais tarde é que se percebeu que no processo de discussão e de decisão sobre a reforma

não se teve em conta uma fatia do mundo católico que não participava. Por exemplo, a África: a inculturação da liturgia que hoje está colocando como exigência fundamental. O último sínodo africano pediu liberdade para expressar a fé, à maneira africana.

De fato, é possível observar, mais à frente destas discussões, que esta foi uma questão crucial para a instauração na Igreja do tema chamado de Inculturação. E em estudo recente, Montero (1996) aponta que o movimento de Igrejas “periféricas” pela reivindicação e afirmação de suas identidades, principalmente as africanas, movimentou o debate sobre a inculturação no interior da Igreja católica.

2.1. A Liturgia da Missa como Comunicação e Participação

A tradução da liturgia para línguas vulgares e os ritos simplificados apontam para a importância que o Vaticano II atribuiu à comunicação e à implementação de instrumentos de participação, comenta Teixeira. Com isto,

²⁹ Pedro Settin é italiano e pertence à Congregação Missionária dos Combonianos. À época desta pesquisa ele era o responsável pela Paróquia Jesus Operário. Ele estava nessa paróquia desde 1979, vindo do Espírito Santo, onde havia acumulado uma grande experiência com a pastoral de Comunidades de Base. Atualmente, ele está assumindo uma nova paróquia no bairro recém-criado e de nome Nova Contagem, na mesma região. Entrevista concedida em 13/09/1994.

a Igreja tentou redescobrir modelos de celebração anteriores aos mumificados ou fixistas, e revalorizar fórmulas mais antigas e fundamentais de liturgia, como em tempos remotos, quando homens e sacerdotes sentavam-se em volta do fogo para celebrar a vida (Entrevista concedida em 10/10/1991).

Sem dúvida podemos perceber que a palavra-chave em todo esse debate que cercou a reforma litúrgica foi participação. Porque, até então, o que se observava era que a celebração da missa mostrava-se como se fosse um ritual do dirigente da celebração, centralizado na figura do padre. Um ritual - como uma reunião - na qual os fiéis comparecem sem dele efetivamente participar até por não entendê-lo.

Um dos fatores que contribuía para esta ausência de participação era o uso irrestrito da língua latina o que não alcançava, naturalmente, todos os fiéis. Ao invés de estabelecer um processo de comunicação enquanto uma comum-ação, a celebração corria o risco de restringir-se a um meio de transmissão de significantes nem sempre significados para o fiel.

Ao propor mudanças na celebração litúrgica, podemos interpretar que a Igreja pretendeu, para além de um reposicionamento do rito frente à estrutura eclesial, restabelecer ligações com os fiéis, se não como em torno da fogueira como antigamente, a partir de seus referenciais culturais na sociedade contemporânea.

Porém, para além de um modo da Igreja responder às transformações do mundo e às expectativas do homem contemporâneo (em consonância com o "espírito" conciliar), ela foi decorrência de um princípio muito mais

fundamental de rearranjos internos da Instituição interpreta Sanchis. Para ele, *"a liturgia não é mais uma celebração da hierarquia e dessa diante do povo que 'assiste'. A liturgia é, doravante, celebração do povo de Deus inteiro"* (Entrevista concedida em 27/09/94).

Inserida no *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, ela é, na verdade, um reassentamento da Igreja na sociedade real. Uma estratégia da Instituição Católica abordar, diz o antropólogo e intervir, poderíamos acrescentar, com sua própria identidade, o mundo moderno e nele se reposicionar.

Não um reposicionamento mimético, reflexo, pois a Igreja assimila e reinterpreta, ao seu modo, os fenômenos sociais. E é assim que a liturgia pode ser lida, propõe o pesquisador.

Desse modo, a participação, como a palavra de base da reforma, pode ser traduzida como a busca do entendimento do ritual litúrgico para a efetivação de processos de comunicação da Instituição com seus mais variados públicos. Da mesma forma, pode ser entendida como a palavra de ordem de sua proposição de ser uma Instituição universal e falar em todos os idiomas, não tomado aqui com o sentido semântico apenas, mas muito mais com o sentido cultural de uma instituição que tenta buscar uma linguagem universal que consiga abrigar no seu âmbito todas as culturas. Daí que a tradução do texto sagrado tornou-se uma premissa fundamental nesta busca de participação que foi recomendada nos termos da Constituição **SC**:

a) o de uma postura ativa e consciente dos fiéis com a quebra de barreira que, até então, os separavam da Igreja. Uma delas, mais que física, tem um conteúdo fortemente simbólico, é o deslocamento do altar como o palco ocupado pelo celebrante na condição de emissor e detentor da palavra, do restante do espaço sagrado, destinado ao povo na condição de mero receptor ou assistente.

Quando ressaltamos esse conteúdo fortemente simbólico é porque entendemos que a liturgia, como todo ritual, não pode ser enquadrada nos termos de um processo comunicacional onde emissores e receptores ocupam posições bem demarcadas e interagem através de códigos previamente formulados. Na missa, embora exista um celebrante (o padre como o dirigente da assembléia) e quem o assiste (os fiéis), naquele tempo/espaço todos celebram, todos são celebrantes, cada um ao seu modo, isto é, muitas vezes com mediações particulares. O que transcorre naquele momento ritual é imponderável, não obstante todas as regras fixadas para a realização do rito.

Neste sentido, argumenta Pierre Sanchis (entrevista concedida em 27/09/94), o sentido da ação participativa e da comunicação para a Igreja está condicionada ao entendimento do culto possibilitada pela tradução dos textos. Todavia, há momentos de inter-comunhão que nem sempre se dão pela palavra, pois ela não é o artefato mais adequado para isso. A participação não está somente ou toda na intelecção: *"É um jogo entre vivências no qual a participação é algo mais sutil que entender tudo"*.

Para este pesquisador, a participação é uma condição no entendimento da liturgia enquanto fenômeno de comunicação. Mas esta é uma dimensão externa, enquanto o que se espera é a realização de uma dimensão interna. A compreensão não é, necessariamente, o entendimento de tudo o que está sendo dito pelo padre, mas algo que remete à expressão do mistério e da fé na linguagem de cada pessoa.

- b) o da abertura de questões internas à Igreja com a descentralização dos assuntos concernentes à celebração estendendo-se às Conferências Episcopais, territórios dos bispos, a legitimidade para dispor de tais assuntos, antes restritos a Roma.

Com isto, o Vaticano II abriu a possibilidade de adaptação do rito católico às diversas culturas e às realidades das Igrejas locais como forma de se obter um maior enraizamento e de alimentar sua audiência.

Para Houtart (1994: 103), tudo isso significou, também, uma adaptação interna da Igreja frente aos valores da participação que estavam muito pouco desenvolvidos no sistema eclesiástico católico. Assim ele destaca o uso das línguas vernáculas, o papel dos leigos dentro do sistema religioso que era exclusivamente clerical e a introdução de princípios democráticos e de mecanismos de participação no funcionamento da Instituição como os conselhos pastorais, conselheiros sacerdotais etc, que podem expressar sua opinião na administração da diocese, das conferências nacionais, etc.

Porém, vale observar que o movimento de restauração que vem se produzindo no catolicismo contemporâneo pode reter esta tendência.

- c) o de uma participação coerente com a natureza comunitária da liturgia, como uma ação da Igreja e lugar de manifestação daquilo que se é: *"comunidade de irmãos na prática da fé, para se chegar à casa do Pai. As ações litúrgicas não são ações privadas, mas celebração da Igreja que é o sacramento da unidade"* (Valentini Neto, 1986: 32).

Interpretando este conjunto de premissas, diríamos que todo esse apelo à participação implicou em que a liturgia não fosse reduzida à mera execução de um formulário, mas se tornasse uma vivência concreta, inserida e com possibilidades de que a diversidade cultural a ela se adaptasse.

É possível dizer que o conjunto de proposições da reforma reforçou, por um lado, a importância estratégica que o ritual da missa tem para a Igreja. E por outro, interpretou a missa com um campo que deve ser, essencialmente, instaurador de comunicação com seu público de fiéis. É o ritual mais importante para a exposição e difusão de seu ideário pelo caráter fortemente simbólico que possui.

3- Liturgia como Cultura

A questão da cultura é retomada com vigor na discussão da liturgia, especialmente da missa, por pelo menos três motivos:

- 1º- a "inculturação" emergiu como algo colado às dinâmicas culturais e no reconhecimento da Instituição da existência de posturas equivocadas no trato com os povos em suas identidades pluriculturais. Principalmente os dos países latino-americanos e da África, sendo que ela foi entendida por setores da Igreja como uma espécie de *mea culpa* na última Conferência do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo, por ocasião das comemorações dos "500 anos de descoberta da América", politizando uma questão que poderia aparecer tão somente como uma questão de método;
- 2º- está na ordem do dia para a Igreja no que ela denomina de "inculturação", como estratégia de inserção nas culturas várias e como postura que deve ter a adesão de todo o clero em sua missão evangelizadora;
- 3º- a missa é eleita como o canal privilegiado e estratégico para que a inculturação possa se concretizar como método e filosofia renovados de evangelização da Igreja.

Isso posto, é importante que possamos compreender a relação liturgia/cultura/inculturação, seus desdobramentos e repercussões na celebração e nas Comunidades de Base que constituem nosso universo de pesquisa.

Recuperando algumas interpretações da Igreja Católica em documentos pontifícios e da CNBB, vamos encontrar que os vocábulos culto e cultura têm

a mesma raiz - derivada do verbo *colere*, que tem o sentido de cultivar, cuidar, enobrecer ou melhorar. E cada coletividade humana está condicionada ou se caracteriza por um conjunto de fatos culturais que se vinculam a formas de pensamento, procedimentos ou condutas e linguagens de comunicação.

Nesse sentido a liturgia não é somente expressão capital da fé; ela é, ao mesmo tempo, expressão cultural de um povo. Assim como ela não está isenta de ideologias na medida em que as pessoas que tomam parte numa celebração são diferenciadas em todos os sentidos: sexo, faixa etária, costumes e idéias que são consoantes com fatores individuais e sociais. Segundo anota Floristan (1990: 436),

diante deste conjunto de fatos civilizatórios que condicionam a expressão coletiva e que, num sentido amplo, denominamos cultura, os liturgistas adotam duas atitudes: a de recusar a adaptação a formas culturais novas, alicerçando os ritos em expressões de um passado cada vez mais longínquo, e a da inculturação, que consiste em encarnar a celebração da fé em formas de expressão constantemente atualizadas.

No primeiro caso, pode-se dizer que é uma postura tendente a desconsiderar as culturas que cercam qualquer forma de elaboração de linguagem litúrgica, e que procura subsumir outras manifestações à sua própria. Haja visto o quanto a cultura popular e mesmo culturas mais elaboradas trazem de traços nítidos da cultura religiosa. São manifestações impregnadas do discurso religioso que se impõe através de sua autoridade legitimada.

No segundo caso, e que está no centro das discussões da Igreja hoje a respeito de um projeto amplo de evangelização, é a necessidade de se

incorporar à linguagem da liturgia expressões das culturas nativas, reconhecendo que os povos possuem padrões culturais diversos tanto em termos de conceituação como no plano da expressão simbólica.

Assim, busca-se uma aliança entre cultura e culto pelo cultivo do respeito ao outro em suas formas de conceber e viver no mundo, posto que a expressão litúrgica nos moldes romanizados nem sempre encontra ressonância e adesão por parte de diversas culturas. No Brasil, isso possivelmente não é diferente, pois o quadro não pode ser visto como o de um país ocidental, simplesmente. Sua regionalidade e complexidades culturais são notáveis vistas, por exemplo, na adesão a formas africanas e outras de celebração que são mais próximas das mentalidades de certos grupos.

Neste quadro, a questão central da *inculturação* na liturgia transcende os problemas formais de comunicação e estabelece processos dessa natureza sem que se recaia na desintegração e perda de identidades. Seja no interior de uma comunidade indígena ou de negros, ou de grupos que professam a religiosidade popular, deve-se levar em conta que "*ninguém precisa se desfazer dos retratos da família para ser autêntico como filho ou como cidadão*", na expressão do teólogo Valenziano (1980).

4- A Liturgia da Missa no Fórum de Santo Domingo: a *Inculturação* como uma Pedagogia que Incorpora o Passado para Superar os Dilemas do Presente

É certo que o tema da liturgia foi extensamente discutido na Conferência de Santo Domingo - mais que em conferências anteriores - e ocupou um lugar maior do que aquele previsto e que os textos preparatórios haviam indicado (Souza, 1993).

Desta feita, a Conferência do Episcopado Latino-americano foi marcada por uma série de polêmicas e fatos pouco claros que, na interpretação de alguns observadores, foram provocados pelo modo como o Vaticano e os organismos da Cúria Romana encaminharam a realização do encontro e pelas formas de relacionamento com a Igreja da América Latina.

Por outro lado, a realização da Conferência, em meio às comemorações de louvor e de protesto relativos aos 500 anos de descoberta da América, exigiu um posicionamento em relação à história do continente. O Vaticano, segundo alguns indícios, parece ter-se alinhado com governos e outros setores da Europa. E optou por celebrar festivamente o "V Centenário da América Latina", o continente cristianizado.

Contrariou, com essa atitude, posicionamentos de dentro da própria Igreja e de setores organizados da sociedade civil, que assumiram a celebração como um tempo de penitência e de memória das milhares de vítimas da conquista nestes 500 anos de civilização e de história ³⁰.

No que toca à liturgia, especificamente, houve, segundo comentadores da Conferência, pedidos ao Papa para que não a celebrasse no Farol de

³⁰ Ao falarmos de civilização não estamos endossando nenhuma tese do tipo antropocêntrica ou da supremacia ocidental sobre outros povos. Porém, não podemos desconsiderar que no contato cultural ocorreram mudanças e incorporações qualitativas e quantitativas.

Colombo, em Santo Domingo. O local é emblemático da descoberta da América desde 1492, e permanece como símbolo da exploração e do domínio que se impôs ao continente e a seus povos.

Alguns bairros populares da cidade são privados de eletricidade em uma parte do dia para que a luz do farol possa brilhar permanentemente no céu. Contudo, foi ali mesmo, no Farol de Colombo, que a Igreja, reunida em Santo Domingo, rezou a "primeira missa", ignorando as manifestações contrárias àquela decisão que ocorriam na periferia da cidade.

De acordo com a interpretação de Souza (1993: 201), as missas que se seguiram a esta foram celebradas num ambiente marcado pela hierarquia, pela autoridade e muito pouco participativo.

A pressão se dava através dos elementos simbólicos da hierarquia centralizadora e da obediência sem diálogo. Celebrações foram rígidas, sem quaisquer palavras que não estivessem previamente impressas no livro elaborado em Roma para os Ofícios .

Para se ter uma idéia da rigidez do ambiente no qual as celebrações diárias que contaram com cerca de 300 bispos presentes à Conferência foram feitas, contrariando o espírito do conjunto de princípios incorporados à reforma litúrgica no Concílio Vaticano II, as missas eram realizadas permanentemente sob severa vigilância e as falas permitidas eram tão somente as autorizadas, segundo observadores presentes à Conferência.

As cerimônias dos "500 Anos de Descoberta da América" acabaram por ressaltar a complexidade das políticas internas da Instituição e as dificuldades de se equacionarem hierarquia e possibilidades reais de se aterrissar

proposições colocadas por ela própria. Além disso, tornou evidente e reiterou a importância da missa como o espaço de disputas de lugares e palco de comunicação de conflitos e contradições.

Vejamos, agora, como o documento final de Santo Domingo (DSD) tratou da liturgia eucarística, embora ele pouca reflita as posições das Conferências locais em seus debates preparatórios à Conferência Geral. Ele é composto de três partes, a saber:

- a) na primeira, lê-se uma confissão de fé que serve de introdução geral e é um "*olhar a partir dos 500 anos*" que parece querer tornar as costas para a história;
- b) a segunda parte intitula-se "Jesus Cristo Evangelizador, vivente em sua Igreja" e contém três capítulos: um sobre *a nova evangelização*, outro sobre *a promoção humana* e um último que fala da *cultura cristã*;
- c) a terceira parte define as linhas da ação pastoral da Igreja.

A liturgia é tratada no documento no âmbito da evangelização cristã: "*a liturgia é o cume para o qual tende toda a atividade da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte da qual provém toda a sua força*" (DSD, 50 & Constituição **SC 10**).

A celebração, assim compreendida segundo o texto final do documento de Santo Domingo, tem um valor evangelizador, é anúncio da salvação e compromisso com a promoção do homem, pois é por ela que o "*evangelho*

penetra no coração mesmo das culturas”, conforme está expresso no documento final da Conferência (DSD, 50). Por isso a missa pode ser considerada como o discurso ideológico mais importante da religião e que atua por todos os sentidos, é polissêmico e potencialmente simbólico.

Nestes termos são recomendações do referido documento a uma ação pastoral:

1. intensificar a prática da formação litúrgica;
2. valorizar o domingo como dia da celebração;
3. integrar as celebrações aos acontecimentos da vida;
4. valorizar as expressões de piedade e religiosidade popular adotando formas próprias da cultura latino-americana, e
5. promover a inculturação na realidade das comunidades, principalmente dos índios, negros e jovens.

No cômputo geral, o documento desconsidera muito do que se debateu nos encontros preparatórios para Santo Domingo e não expressa o espírito das propostas encaminhadas pelos seus participantes.

O que ocorreu, na verdade, foi que Roma, através de sua Comissão para a América Latina, conduziu e controlou todos os trabalhos durante todo o tempo de realização da conferência, afirma Souza (1993: 201), *“como se não existisse uma teologia e uma pastoral da libertação nas nossas Igrejas (...) o*

termo libertação não aparece no documento a não ser uma vez e para falar da libertação interior do pecado”.

De todas estas recomendações que, segundo o Vaticano, devem nortear as práticas pastorais da Igreja, a nós interessa destacar tanto do ponto de vista de sua formulação teórica quanto de sua inserção na prática social, a problemática específica da inculturação. Problemática esta que, a rigor, perde sua especificidade na medida em que se enreda e adquire uma visibilidade ampla no discurso da Igreja a partir de Santo Domingo e torna-se a palavra de ordem de seus projetos. A inculturação se confunde com evangelização. Ou seja, evangelizar é inculturar.

Mais que uma reformulação abstrata do ponto de vista da Igreja, de como ela vai se inserir nas diversas culturas, é uma postura metodológica, normativa e prescritiva que vai mediar os passos da Instituição e de seu corpo de sacerdotes na relação com o mundo temporal.

Vejamos como a Igreja, ao discutir a inculturação e elevá-la à centralidade de seu discurso, recupera a questão da cultura e da diversidade cultural, tenta superar conceitualmente uma questão anterior que é a da aculturação, e na primeira repõe todo um projeto de fortalecimento e expansão de sua presença nas sociedades. Não apenas nas sociedades chamadas de tradicionais (seu público alvo nas propostas anteriores de aculturação), como também nas modernas.

5- Da Aculturação à Inculturação: Compreendendo o Olhar Católico sobre as Culturas

O documento de preparação das diretrizes gerais da ação pastoral para o triênio 1991-1994 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, faz uma discussão sobre cultura e culturas e opta por um conceito amplo de cultura, como aquele usado pelas ciências humanas e, particularmente, pela antropologia cultural, de modo a situar-se na reflexão moderna sobre a cultura. Nele se afirma que

Para as ciências humanas a atividade cultural é uma atividade histórica e social, inerente à condição humana. Ser humano é ser culto. Todas as pessoas humanas fazem parte de um determinado grupo cultural; todos têm e exercem cultura. (...) Apesar de que possam distinguir aspectos fundamentais, a cultura é um conjunto ou um todo, onde os diversos elementos têm uma conexão orgânica e funcional. Geralmente distinguem-se três aspectos ou 'sistemas': o sistema adaptativo (ou produtivo), pelo qual um grupo humano se adapta à natureza e procura transformá-la, produzindo o que é necessário à sua sobrevivência; o sistema associativo, pelo qual se organizam as relações sociais; e o sistema interpretativo (ou hermenêutico, ou ideológico), que é o conjunto dos modos de comunicação e de interpretação da realidade. O que constitui propriamente a cultura é o fato de que tudo isso é englobado num único conjunto de experiências e de práticas, que confere ao grupo um saber acumulativo e um comportamento normativo, que fundamentam o seu sentido de vida (CNBB, 1990: 63-64).

Mais adiante o documento discute a diversidade cultural e pontua que *“toda cultura tem valor por si mesma e não pode ser julgada a partir de variáveis culturais isoladas ou do código de valores de um determinado grupo ou povo, o que seria ‘etnocentrismo’*”. Não obstante, a CNBB aponta que historicamente

as relações entre as culturas estão marcadas por relações de desigualdade, dominação e exploração, às vezes até disfarçadas sob o manto das legítimas diferenças, como já vimos no Brasil. Importa aqui, portanto, afirmar a necessidade do respeito da originalidade e autonomia de cada cultura, sem que isto signifique seu isolamento, e a instauração de relações inter-culturais com base na reciprocidade e na solidariedade (op. cit., p. 65).

A relação entre as culturas é de extrema relevância para a Igreja, observa-se no Documento, pois evangelho e evangelização não se identificam com nenhuma cultura e são independentes com relação a todas elas. Mas, como o anúncio do evangelho é endereçado a homens profundamente ligados a uma cultura, seu discurso não pode prescindir de elementos destas culturas humanas.

“Embora não pertençam a nenhuma cultura, o evangelho e a evangelização não são incompatíveis com elas, mas capazes de penetrar em todas elas, sem ficar escravas de nenhuma” anota o texto (op. cit., p. 65), recorrendo à Exortação Apostólica **Evangelii Nuntiandi**, que resultou do Sínodo realizado no ano de 1974, cuja temática foi “Evangelização no Mundo atual”.

Neste Sínodo, a fala do papa Paulo VI chamou a atenção para o abismo que separa o Evangelho das culturas e, conceitualmente, pregou a necessidade da aculturação dos povos especialmente pela atividade missionária da Igreja, como forma de mediação entre a Igreja e as culturas.

No Documento nº 43 da CNBB vamos encontrar que a aculturação consiste em algo que supera a simples adaptação cultural. Ela se define nos termos de uma

criatividade que vai além da adaptação que transplanta ou enxerta elementos culturais na Liturgia. Por ela espera-se mais, e quer se chegar a um nível mais profundo que se chama aculturação.

De modo geral, aculturação acontece no encontro de duas culturas resultando daí uma síntese ou a dominação de uma pela outra.

Aplicado à Liturgia, o termo designa o processo dinâmico que se desencadeia quando a fé se instala nas bases de uma cultura (1989: 176-177; grifo nosso).

Essas definições estão contempladas num diagnóstico feito pela Instituição sobre a existência de elementos culturais próprios de cada povo e que não colidam na liturgia romana de modo a criar impedimentos à sua celebração. Assim, podem ser facilmente incorporados por ela pois não estão contaminados por crenças, superstições, erros etc. e a Igreja os cultivará porque cultiva valores universais (das várias nações) para atender aos desejos dos povos, e para “secundar” as exigências da liturgia.

Como a Igreja pensa a cultura ? Recorrendo a algumas de suas falas mais recentes, vamos encontrar no Documento de Trabalho da IV Conferência do Episcopado Latino-americano que subsidiou as discussões de Santo Domingo, que a *cultura* é definida como forma de vida e como manifestação que

engloba todos aqueles fatores que constituem a identidade de um grupo humano; é uma forma de vida na qual se encontram as raízes mais profundas da própria identidade e do sentido de vida de um grupo que partilha as mesmas referências vitais. A cultura “é vida de um povo”; dentro de sua cultura as pessoas se sentem dentro de seu próprio lar já que a cultura abarca o estilo de vida comum que caracteriza um povo (CELAM, 1992: 66).

O mesmo documento refere-se à unidade e à pluralidade cultural do povo latino-americano. Plural pela existência das diversas linguagens e práticas

culturais, e uma pela presença de traços comuns especialmente entre os mais pobres: atitude acolhedora, solidariedade espontânea frente a adversidades, valorização das relações familiares, predominância do intuitivo sobre o racional e abertura ao transcendente.

Contudo, ante o acelerado processo de transformações decorrentes dos processos de industrialização, intensificação da urbanização com a concentração populacional nas cidades, dos avanços tecnológicos e da expansão dos meios de comunicação de massa essas culturas pareciam acabar, sucumbir a este tipo de desenvolvimento. Mas, essa "*aparente capitulação hoje se manifesta mais como um sinal de flexibilidade e de capacidade de adaptação*" (CELAM, 1992: 67), como nos mostram os numerosos movimentos e organizações étnicas, de grupos e outros que ocorrem a nível internacional.

Faz-se necessário, então, dialogar com essa diversidade, na ótica de suas referências e concepções de mundo, como forma, inclusive, de sua preservação.

Diferentemente da aculturação, a inculturação é definida, pois, como um

processo mais profundo: simplesmente incorpora ritos sociais ou religiosos, dando-lhes sentido cristão, sem desfigurar sua natureza. A própria liturgia romana assim se formou, incorporando, por exemplo, a festa pagã do Sol invicto na celebração do Natal (CNBB, 1989: 179).

A inculturação assim posta parece muito próxima da noção de incorporação. Não a incorporação de qualquer elemento característico e presentificado numa dada forma cultural. Mas a daqueles elementos e valores

culturais dos vários grupos étnicos, negros, índios, orientais etc., que possam ser inculturados nas celebrações e nos sacramentos, observando os preceitos oficiais da Igreja e as condições impostas por ela.

Isto é, cabe à Instituição Católica estudar e escolher aquelas expressões de religiosidade popular nas quais é possível encontrar um campo comum de crenças que podem ser integradas às suas celebrações estabelecendo, ao meu ver, um processo de incorporação de padrões possíveis de se despirem de valores próprios, se adaptando aos propostos pela Igreja.

Nesta proposição está contido todo o dilema e o desafio da inculturação que pretende conciliar e preservar, ao mesmo tempo, o universal e o particular, de modo que é possível afirmar que essa mediação “renovada e contemporânea” entre Igreja e culturas não opera num campo isento de contradições e conflitos.

Segundo Montero (1994), o termo “inculturação” aparece oficialmente no Sínodo dos Bispos em 1977, na “Mensagem ao Povo de Deus”, em lugar do termo “aculturação”. Fora ainda usado três anos antes, em 1974, pelo Papa Paulo VI, como referimos anteriormente. Mas foram os jesuítas os primeiros a formular de modo mais sistemático a noção de “inculturação” como resultante de uma relação de *“reciprocidade entre cristãos e infiéis, na qual converter seria antes de mais nada familiarizar-se com as formas próprias à cultura do outro”*.

Nesse intervalo de apenas três anos houve um deslocamento conceitual que expressa mudanças mais profundas na compreensão do projeto missionário. A simples mudança de prefixo parece inocente, e não nos dá, de imediato, a

dimensão do enorme impacto que, com a expansão de seu uso, ela foi capaz de provocar nas práticas missionárias.

Não há dúvida que o termo “inculturação”, que aponta para um tipo específico de relação entre a universalidade da mensagem cristã e a particularidade das culturas, emerge na movimentação das Igrejas periféricas, em particular daquelas cuja cultura é marcadamente não ocidental. A ata final da assembléia plenária da Federação dos Bispos Asiáticos, que se reuniu em Taipei na China em abril de 1974, propõe a constituição de uma Igreja “indígena e inculturada” (Montero: 1994: 41).

Desde então, os jesuítas passam a tratar do tema internamente e tornaram-se a ordem religiosa que mais refletiu e produziu sobre o assunto ³¹.

Do ponto de vista antropológico, o conceito aculturação foi criado no século passado na tentativa de elaboração de uma teoria do contato entre as civilizações e se impôs na década de 30 quando o

“Memorandum”, de Redfield, Linton e Herskovits, radicado nos pressupostos culturalistas da antropologia americana, o define como “o conjunto dos fenômenos que resultam do contato direto e continuado entre grupos de indivíduos de culturas diferentes com as mudanças subseqüentes nos tipos culturais de um ou outros grupos” (Montero, 1996: 118).

Embora muito criticada pela antropologia dos anos 50 e 60, a noção de aculturação encontrou abrigo no interior da Igreja Católica, que o adotou para pensar as relações entre Evangelho e culturas tradicionais.

Ainda segundo Montero, não é difícil entender a atração que este conceito exerceu sobre os pensadores católicos, especialmente nas pesquisas que apontavam, conceitualmente, para uma “cultura mestiça” em lugar da troca

³¹ O texto aqui referido, de autoria da professora Paula Montero relata, em síntese, a trajetória dos conflitos entre jesuítas e o Vaticano em torno da problemática da “inculturação”.

cultural. Conceito esse que, amparado pela variedade étnica das sociedades americanas, mobilizou a construção de identidades nacionais.

A Igreja na América Latina tomou a si esta categoria e apontou a possibilidade de construção de uma Igreja "mestiça". E para tal propósito, o conceito de aculturação mostrou-se mais adequado do que a noção recorrida anteriormente de "adaptação" cultural já consagrada no documento conciliar **Gaudium et Spes**.

Tanto é assim que na Conferência Episcopal de Santo Domingo a noção de aculturação é que subsidiou o deslocamento conceitual para a chamada inculturação.

Mas o que explica esse deslocamento de conceitos vigentes na tarefa de evangelização que foi desde a adaptação da Igreja às culturas para a aculturação e desta, hoje, para a inculturação? Montero (1994: 40) diz que essa variação que

parece querer valer de todas as vogais disponíveis no alfabeto, é um sintoma de que a disposição proclamada de respeito à alteridade, recobre inúmeras contradições postas, logo de início, nesse tipo específico de relação entre o universal e o particular.

De conceitos como os de "adaptação" e o de "aculturação", consagrados pelo Concílio Vaticano II para analisar as mudanças culturais e os quadros mais gerais de aculturação numa perspectiva de um movimento nativo rumo à civilização, a noção de "inculturação" tenta descrever o movimento inverso: o da civilização personificada pela Igreja rumo à cultura nativa. Ou seja, a inculturação significa o processo pelo qual a Igreja se insere numa dada cultura. Ou o "o esforço de fazer penetrar o evangelho em um meio cultural,

chamando-o a crescer segundo seus valores próprios, desde que sejam conciliáveis com o Evangelho”, observa Montero (op. cit.), citando Hervé Carrier. Donde se deduz que o princípio que rege a evangelização é o de preservar o idêntico na Igreja através da diversidade das culturas.

Ao analisar tal proposição, Montero constata que

a afirmação da independência do Evangelho frente as culturas, supõe um distanciamento com relação ao relativismo cultural implicado na abordagem antropológica. Não se trata aqui apenas de conhecer o outro “nos seus próprios termos” como quer a Antropologia, mas também de conhecer o outro para melhor transformá-lo. O deslocamento é bastante sutil. Como a antropologia, a religião católica supõe a universalidade da condição humana. Faz parte dessa condição a busca religiosa, a percepção da força misteriosa do divino (op. cit.: 44).

E conclui: *“Há pois, por detrás do reconhecimento da diversidade religiosa, um movimento especular que busca a si mesmo no outro”, e cita que documentos pontifícios anteriores ao movimento pela inculturação explicitam nitidamente os códigos que orientam esse olhar, como o **Africae Terrarum**, de 1968, que seria o primeiro a “reconhecer a cultura africana e colocá-la ao lado de outras culturas universalmente conhecidas”.*

Em sua viagem à África, Paulo VI se emociona ao ver desenhar-se o “rostro da nova África” e reconhece que muitos costumes e ritos, antes considerados somente como excêntricos e primitivos, hoje, à luz do conhecimento etnológico, revelam-se elementos integrantes de sistemas sociais particulares, dignos de estudo e respeito. Vemos pois, que está presente aqui a intenção de distanciar-se do tipo de missão do passado “que mostrava certa incompreensão perante os valores positivos dos costumes e das tradições antigas” (op. cit.:44).

Porém, como alerta a antropóloga, ao percorrer detidamente o documento pontifício a *“medida de valor que permite o reconhecimento da dignidade do outro está inscrita no metro ocidental”* e a escala que orienta a

recuperação de valores tradicionais africanos é seletiva e até mesmo purificadora, exaltando as tradições que, independente do contexto cultural de que formam parte, apareçam, aos olhos do ocidente, como virtudes elevadas, por poderem ser reconhecidas como semelhantes aos valores cristãos (op. cit.: 45).

Assim, *“o próprio movimento que procura incorporar as culturas africanas ao seio da civilização ocidental, desconhece sua radical alteridade e apenas a reconhece como igual naqueles traços que pode encontrar em si mesma” (op. cit.: 45).* Diante disso, a autora arremata, parafraseando Montaigne: *“é viajar sem nada aprender porque se carrega o eu sempre consigo”*.

Proposições e contradições que podem ser assinaladas no registro da “aculturação” e das quais a “inculturação” não se livra, na medida em que na sua pretensão de promover o salto na alteridade nas relações entre evangelho e culturas, há uma dificuldade estrutural para que isso se realize.

É a suposição central na qual o projeto de “inculturação” se assenta que aponta para a universalidade da cultura cristã como uma cultura completa, capaz de sintetizar e expressar a multiplicidade personificada em todas as outras.

Chamado a falar sobre o assunto, Pe. Nereu de Castro Teixeira dá o seguinte depoimento:

é um processo que exige tempo, pesquisa, equipe multidisciplinar, exige trabalho, reflexão. A inculturação é quando Roma diz: mistério pascal no Cristo é o mistério da morte e ressurreição dele. Eu tenho aqui também dos índios o rito de vida, de passagem, de morte de vida; olha que beleza a inculturação, um índio recebe a fé cristã, entende que a grande passagem é do Cristo, acredita nessa passagem, sabe e celebra o rito dele tal qual ele celebra, só que com a mística cristã; ele não perde o exercício cultural dele, tá entendendo? Isso é o máximo que pode existir de inculturação, ou seja, um rito que era pra saudar um deus sol, com bailes, babados, lanças e flechas, hoje, uma vez evangelizado, é esse mesmo rito pra saudar o quê ? O Deus uno e trino no qual esse pessoal começa a acreditar. Essa inculturação não há mescla, a fé entra e dá uma nova postura à expressão cultural de um povo que não perde sua expressão cultural. Exemplo: Congado, congadeiro. Eu vou fazer a lista do abraço da Páscoa ... congadeiros, quando faço o abraço da paz, dou o abraço neles, olha aqui, uma inculturação belíssima, e saúdo, cumprimento o Rei e a Rainha, o Rei e a Rainha saem cumprimentando cada súdito e que acabou o canto etc e coisa ... Eles vão e cumprimentam cada um dos instrumentistas. É o rito que eles têm, só que agora significa essa paz do Cristo e não outra paz qualquer, eles não perdem o seu rito, ele transfigura (Entrevista concedida em 22/02/95).

O depoimento do padre nos parece rico para pensar sobre os limites e as possibilidades de tal proposição da Igreja quando toma a inculturação como uma renovada relação entre evangelho e culturas. Representa claramente um avanço na lógica católica de pensar a alteridade por parte da Instituição, ao mesmo tempo em que ela está tentando repensar seu projeto missionário e como suas práticas foram informadas ao longo da história.

Diferentemente da *aculturação*, o movimento que a Igreja tenta fazer agora, mergulhando nas culturas nativas para conhecê-las a partir de seu hábitat e da lógica de sua elaboração material e simbólica, é impulsionado pela necessidade de se buscar e conhecer pontos possíveis de contato que permitam sua fusão na cultura religiosa. Tanto que, ao que parece, há escolhas; não é com qualquer padrão cultural que se estabelece um diálogo baseado na inculturação.

O que está nos dizendo Teixeira, quando exemplifica a inculturação com a analogia feita, é que na relação inculturada há uma busca de sentidos e significados do outro em favor do repertório simbólico do catolicismo, de modo que a cultura cristã possa encontrar campos mais amplos para se enraizar.

CAPÍTULO III

DESCRIÇÃO DO RITUAL DA MISSA, SEGUNDO TEXTOS CATÓLICOS

1- Memorial e Festa

Justino foi um leigo, filósofo e crente que, de acordo com Rey-Mermet (1979: 143; Basurko, 1990: 61), deixou-nos por volta do ano 150 a primeira reportagem da celebração eucarística, matéria de sua obra “Primeira Apologia”³²:

No dia chamado do Sol, todos aqueles dos nossos que moram nas cidades ou nos campos se reúnem num mesmo lugar: lêem-se as memórias dos Apóstolos e os escritos dos profetas, conforme o tempo disponível. Terminada a leitura, o que preside toma a palavra para advertir os assistentes e exortá-los a imitar tão belos ensinamentos.

Em seguida, nós nos levantamos e dirigimos em conjunto, em voz alta, preces a Deus, por nós, pelos novos batizados e por todos os demais cristãos que estão em toda parte do mundo.

Depois nos abraçamos uns aos outros suspendendo as preces.

É então apresentado àquele que preside aos irmãos pão e um cálice de água misturada com vinho. Ele toma-os e exprime louvor e glória ao Pai do universo em nome do Filho e do Espírito Santo, e faz uma ação de graças muito extensa - na medida de suas forças - pelo fato de Deus nos ter dado essas coisas.

Havendo o que preside terminado as orações e a ação de graças, todo o povo presente aclama dizendo: Amém.

Tendo o que preside dado graças e todo o povo aclamado, aqueles que entre nós são chamados diáconos dão a cada um dos assistentes uma parte do pão eucaristiado e do vinho misturado com água, e levam-nos aos ausentes.

Esse alimento é chamado entre nós de eucaristia ... Nós não o tomamos como pão ou bebida vulgares ... O alimento eucaristiado por um discurso de oração

³² Segundo o autor, a obra de Justino chamada de “A Primeira Apologia” foi destinada, à época, aos que não compartilhavam da fé cristã, especialmente os imperadores. Nesta reportagem ele deu uma dupla descrição da missa daquele tempo, século II, tal como ela era celebrada em Roma, nos países mediterrâneos do Oriente e do Ocidente, por onde Justino, “cristão de elite” muito viajara.

que vem de Jesus Cristo nosso Salvador é a carne e o sangue desse Jesus feito carne.

Pois os apóstolos nas memórias que são deles e se chamam Evangelhos, relataram-nos o que ele assim lhes prescrevera: Jesus, havendo tomado pão, dera graças dizendo: “Fazei isto em memória de mim: isto é o meu corpo”. E havendo tomado o cálice de modo semelhante, dera graças dizendo: “Isto é o meu sangue”.

Aqueles que vivem na abundância e querem dar, dão livremente cada qual o que entende; o que se recolhe é assim levado àquele que preside, e ele socorre os órfãos e as viúvas, e os que estão na indigência por motivo de doença ou por qualquer outra causa, e os que estão de passagem; em resumo, ele cuida de quem quer que esteja necessitado.

Nós nos reunimos todos os dias do sol, por ser o primeiro dia em que Deus, tirando a matéria das trevas, fez o mundo, e Jesus Cristo, nosso Salvador, no mesmo dia, ressuscitou dos mortos.

A missa é uma cerimônia litúrgica baseada em um texto, dotado de partes fixas com destaque para a consagração da eucaristia, que representa o momento mais elevado do rito, na medida em que reatualiza o sacrifício e a ressurreição de Cristo e a promessa de salvação para os que acreditam nesse mistério.

De acordo com um conjunto de autores e de especialistas em liturgias, alguns dos quais teólogos ³³, a assembléia litúrgica tem características próprias que a diferem de qualquer outra reunião. É uma assembléia de batizados ou iniciados na fé e para a fé, de irmãos unidos pelo amor, aberta a todos que se ligam por laços profundos de pertencimento e fraternidade ³⁴.

É hierárquica, é transitória e representa algo de futuro. A liturgia é profética porque constitui uma experiência que antecipa a escatologia,

³³ Falamos de autores como Boróbio, Rey-Mermet, M. Meslin, Hartman, Melo, Paiva, Murad, Guimarães e outros.

³⁴ Diferente dessa indicação oficial do que deve ser o culto, o antropólogo Pierre Sanchis observa que a missa não é uma assembléia restrita a quem partilha os mesmos laços de fé. Num país católico como é o Brasil e com um trânsito religioso grande, ela tornou-se um encontro público, aberto a todos.

prefigurando no já, no agora, aquilo que há de ser definitivamente (Beckhäuser, 1987).

Por outro lado, anota Beozzo (1989: 58), na experiência de qualquer povo a celebração, a festa, a liturgia

são pontos de confluência e de articulação de um grande número de materiais, simbólicos e espirituais da mais alta significação. Aí se entrelaçam os usos e sentidos do espaço e do tempo, das comidas e das cores, da dança e da música, das roupas e adornos, dos gestos, das palavras e dos silêncios.

Esse caráter de festa que está impregnado à liturgia e que remete a experiência do mundo vivido é realçado também por Teixeira (1994: 11), quando afirma que

em sua dimensão mais humana, a festa é uma “experiência do sagrado” (...) que “significa a busca e a experiência do que transcende a vida (...) e “em cada festa há uma invocação, ao menos implícita, de algo que transcende a própria vida, mesmo nas festas mais “dessacralizadas”.

A missa faz aflorar a memória de um acontecimento passado ao qual se atribui um valor divino e fundamental, cujos significados antropológicos se expressam na recordação feita no contexto da ceia - na última ceia que Cristo deixou. A celebração como um todo, pois, é a preparação para a ceia que se constitui em seu momento de centralidade e cujo objetivo maior é a refeição partilhada.

Uma ação cuja característica é a comunhão em torno dessa partilha e de seus alimentos, quando se deseja a interação do homem com a natureza, através do contato com a comida; e a interação do homem com o homem: Ou

seja, o estabelecimento de vínculos profundos de sociabilidade pela interação-comunicação que ocorrem naquele momento.

A comida é um aspecto primeiro do símbolo sacramental e as trocas contidas no ato da refeição dizem de uma relação permanente e de dependência com o cosmos, pois é no domínio da comida e da bebida que aflora com mais densidade a consciência dessa relação vital com o mundo, a ponto de marcarem-se as etapas da humanidade a partir de seus progressos nas técnicas de subsistência. Distinguindo-se, assim, uma idade da coleta, uma da caça, da pesca, da domesticação dos animais, da agricultura (Rey-Mermet, 1979).

Tanto é assim, que, na base, a liturgia é lida com elementos cósmicos:

dias e noites, plenilúnios e novilúnios, solstícios de inverno e de verão, equinócios de outono e da primavera com os ritmos das semanas, meses e anos, de chuvas e secas, de sementeiras e colheitas. O tempo dos astros e o tempo dos homens em sociedade encontram-se muitas vezes numa combinação difícil de ser separada. O imaginário bíblico toma o tempo do trabalho e o tempo do descanso no "Shabat" como quadro dentro do qual Deus constrói a obra da criação em seis dias, tomando o sétimo para seu descanso (conforme Beozzo, 1989: 587)

Em outros termos, o autor está a nos dizer de ciclos e de momentos de suspensão da cotidianidade presente no cosmos e na vida humana, e que também se fazem presentes na celebração litúrgica. Momentos determinados nos quais, interpretaria Da Matta (1990), coloca em destaque aspectos da vida social que seriam expostos como alternativas à própria existência.

Tão importante quanto essa ligação com o cosmos, com o universo, é a vinculação da liturgia com os mistérios da vida e da sobrevivência do homem.

Simbolicamente a celebração da missa é indicial das relações de sexualidade, de trabalho, de gênero, dos ritos de fecundidade, nascimento e morte, de luta pela sobrevivência, enfim: *“coleta, caça, pesca, plantios e colheitas formam como que o tecido mesmo da atividade litúrgica (...) e é próprio da liturgia”*;

resgatar todas essas dimensões temporais e espaciais, materiais e sociais pelo registro do simbólico. Ela investe de significações novas e transcendentas as mais humildes tarefas do cotidiano, transfigurando-as pela ritualização e pelo sagrado (Beozzo, 1989: 587).

A liturgia vive um tempo cíclico semelhante ao tempo da natureza: das estações do ano, da órbita dos astros, das marés. A mudança sazonal de cores na Igreja - roxa na Quaresma e no Advento, branca na Páscoa, verde no Tempo Comum, vermelha nas festas dos Mártires - favorece a aproximação com os ciclos da vida.

As músicas religiosas estão vinculadas a um tempo de estações que se renovam e a memória dos idosos que guardam entre suas lembranças mais caras, os hinos de sua infância. Sentimento enraizador e portador de esperança é cantar de novo os cânticos das festas comunais.

Desse modo a liturgia pode ser um fator privilegiado de enraizamento. Bastando para isso que ela guarde a memória de sua origem grega: *leitoyrgia* (serviço ou atividade feita pelo povo), e estabeleça uma relação plena de comunicação na qual os objetos se tornam símbolos em situação compartilhada pelo emissor e receptor.

Toda esta rede de relações e de trocas (a expiação como oferenda em troca da salvação) que permeiam a celebração e que culminam no ato da

ceia comunicam simbolicamente o fato da dependência absoluta do homem da alimentação. Ou seja, uma *"primeira verdade que se impõe a um ser humano é que, se deixar de comer, deixará de viver"* (Rey-Mermet, 1979: 90).

O *"tomai e comei ... e tomai e bebei"* é a expressão mais funda deste enraizamento humano no cosmos e o

campônio sabe, para sua alegria e à sua custa, quando lavrou, semeou, mondou, que é a sua vida que está em jogo. A chuva pode faltar a ponto de reduzir sua plantação a pó; pode abundar até apodrecer seu trigo dourado pronto para a ceifa. O targui do Sahel olha para as nuvens de onde lhe vai cair o tornado ou a morte (...) Comer seu pão e beber seu vinho é, portanto, em primeiro lugar, viver. É ligar sua vida naquele que é o Criador do universo e o Senhor da chuva e do crescimento, o Vivente (op. cit.: 90).

Assim, pode-se afirmar que há uma transposição, para a celebração da eucaristia, de uma relação vital ao homem que é sua relação com a natureza, condensada no ato e no significado da alimentação. Ato que só é possível pela existência de um criador e de uma criatura divina, comentam os liturgistas.

Esta existência cercada de mistério e de sacralidade é que permite a existência concreta do homem e da natureza. Ou da totalidade do cosmos. E o que faz a celebração eucarística é a reatualização, a repetição ao infinito de gestos paradigmáticos do mito da criação e da memória de seu criador.

Rey-Mermet (1979) explica que, pela comida e pela bebida, o homem *comunga* com o universo e o universo *comunga* com o homem, destacando dessa assertiva quatro aspectos. Vejamos:

1- A comunhão plena com Cristo corresponde a uma tomada do universo pelo homem. Torna-se, assim,

a oportunidade de uma ascensão desse universo, pois toda a criação material, até as estrelas é chamada, reciprocamente, a comungar com o homem, tornando-se o seu corpo, o seu espírito, a sua ação, o seu amor, a sua oração, a sua fé, pela contribuição de sua luz, de suas radiações, de sua atmosfera e, muito especialmente, pela assimilação que disso fará ao comer e beber. Eles tomam corpo um por meio do outro (op. cit.:91).

2- Por esse ato misterioso, a ascensão elevará o homem para além dele próprio, pois entre os homens Deus encarnará e como "**Homem-Deus comungará, portanto, com o cosmos e o cosmos com Deus porque comerá e beberá**" (*idem*: 91).

3- Ele se encarnará para ser o "*primogênito de muitos irmãos em divinização*". Por isso, mediante a fé e o batismo o universo pode ser divinizado.

4- É na eucaristia que essa ascensão encontrará seu ápice quando, numa comunicação intensa, o universo fornecerá pão e vinho que o Espírito Santo transmutará em corpo e sangue do Senhor; e o homem comerá e beberá desse vinho e desse pão consagrados, consagrando-se, dessa forma, a Cristo.

Outro aspecto que pode ser destacado nas refeições sagradas é aquele que, através dos alimentos e das bebidas consumidas, coloca os participantes

em relação com a divindade. Neste sentido, é uma “teofagia” em vista de uma união com o deus, de uma garantia de participação na vida divina (Vogel, 1980).

Assim, a refeição sagrada não é uma mera oblação de dons à divindade em honra da qual seriam consumidos; não é uma refeição de saciação apenas; não é um simples jantar. Deve ser consumida somente no local do culto, não devendo ser transferida para locais particulares. Seu significado se restringe ao ato ritual. É feita em segredo entre iniciados, criando um vínculo privilegiado entre os seus convivas, com a exclusão dos profanos.

Com Mauss, diríamos que no âmago da refeição sagrada, da qual se constitui a liturgia eucarística se realiza uma relação de trocas e de reciprocidade (todo o seu ritual gira em torno da oferenda, do recebimento e retribuição da alimentação), que têm como protagonistas principais um deus e seus discípulos, mediante um processo de profunda interação simbólica e emocional, o qual expressa ou é a razão de ser da própria instituição religiosa.

2. O Pão e o Vinho

Na civilização ocidental, pelo menos, o pão e o vinho são alimentos de base e símbolos de todos os outros, afirma Rey-Mermet (1979), e o pão é, emblematicamente, o fruto de uma relação do homem com a natureza que é mediada pelo trabalho - entendido como esforço inteligente que aquele realiza

para transformar a natureza bruta e dela fazer nascer um fruto. O fato da refeição eucarística supõe materialmente a existência deste fruto que é o pão:

Come-se o seu pão; molha-se o seu pão nas lágrimas, ou na alegria, ou no suor, ou no sangue; ganha-se o seu pão, isto é, a sua própria vida; ao Pai pede-se o pão de cada dia, isto é do que viver. É à fome dos homens que Cristo se dirige pela eucaristia (Rey-Mermet, 1979: 93).

O vinho, neste caso, completa e acrescenta à refeição uma nota de alegria e de festa. Pão e vinho são portadores de todo um simbolismo que diz da alegria, da comemoração na missa, e guardam a evocação da natureza como dádiva de Deus. Pão e vinho são frutos da terra.

Enraizados na terra, ali recolhem todas as energias profundas e obscuras do solo para delas viverem e nos fazerem dom. Rompendo logo à superfície, e embora continuando a haurir todas as forças do terreno, eles se apropriam, para crescer, de todas as energias do céu; assimilam a chuva e o vento, a luz e o calor, os raios e as forças cósmicas. No trigo, como no cacho de uva, se dá o encontro do universo inteiro (Rey-Mermet, 1979: 94).

Assim, todo o cosmos se entroniza à mesa do homem, e o culto pode bem ser compreendido como um serviço que é o oferecimento do produto do trabalho humano, produto da vida para sua reprodução e crescimento ao divino.

3- Descrição da Assembléia

A assembléia se reúne periodicamente e procissão de entrada marca as diferenças que existem entre o espaço profano (a rua e os homens) e o

sagrado (a Igreja e os homens religiosos). Enquanto a assembléia estiver recolhida no templo, cada gesto, cada movimento tem seu próprio valor que é referido ao ritual sagrado, ao mesmo tempo que é sua reafirmação.

Nestas procissões, recupera-se o fato das pessoas ali presentes virem de lugares diferentes, com preocupações e situações sociais diferentes e, naquele momento, se reunirem para, juntas, irem ao altar de Deus celebrar a sua memória. Segundo padre José Cândido, a procissão de apresentação das ofertas é especialmente significativa, *“porque é uma procissão no sentido da caridade fraterna, é você sair de si mesmo e ir em direção ao outro”* (Entrevista realizada em outubro de 1995). Ele destaca que, nos primórdios da celebração, essa procissão de ofertas era de todos, de toda a assembléia.

Na descrição da assembléia litúrgica, observa-se que ela se expressa com aclamações breves de alegria, aprovação, saudação (Amém, Assim Seja, Aleluia - como proclamações de alegria e de vitória, hosana etc.). São breves manifestações de glorificação, diálogos com expressões alternadas entre o presidente e o fiel, orações e cantos como símbolos com os quais os fiéis e o sacerdote expressam sua opção e sua fé.

São gestos da Assembléia um conjunto de reverências, inclinações, semi-flexões e alegorias que evoluem ao longo da celebração, tal como apresentado a seguir:

1 - Fazer o Sinal da Cruz: marca o início e final de cada celebração e revela o grande mistério da fé cristã;

- 2 - Estar em Pé: posição do ressuscitado em Cristo, revela dignidade e liberdade do ser humano, pois só ele, livre, é capaz de ficar em pé;
- 3 - Estar Sentado: sinal que diz da disposição para escutar, dialogar e revela, também, a disponibilidade de se dar tempo a alguém. É a posição de meditação e de acolhida da Palavra;
- 4 - Estar de Joelhos: sinal de reconhecimento da miséria e pequenez diante de Deus. Gesto de adoração “*que é facultativo, mas que o povo gosta e muito*”, comenta José Cândido (entrevista citada). Significa um momento de consagração e de respeito;
- 5 - Procissão: numa reunião de vidas diferentes, é necessário o respeito ao andar, ao ritmo do outro e afinar o passo com este outro é uma forma de estar junto, solidário e identificado. Lembra a caminhada da vida em direção ao Pai. Ocorre, normalmente, na apresentação das oferendas e na comunhão.
- 6 - Dar as Mãos: sinal de união e de fraternidade, disposição para o acolhimento e para a solidariedade;
- 7 - Erguer as Mãos: sinal de reconhecimento da grandeza de Deus que está acima de todos, manifestação de confiança;
- 8 - Dar o Abraço de Paz: uma saudação em que se expressa o bem-querer para todos. Ocupa o lugar do que, na Igreja antiga, era o "ósculo da paz".

São as seguintes as ações da Assembléia:

- 1- Presidência: é exercida pelo coordenador da assembleia; mais do que isso, o presidente é um guia, um animador. Não é uma função técnica apenas, é carregada de representatividade divina. É um cargo que se exerce por ordenação ou por delegação.
- 2- Comentário: é o que orienta as ações da assembleia, expresso através de breves exortações.
- 3- Leitura: não é apenas uma leitura da Palavra, mas é a proclamação da mensagem de Deus. Não se faz sem treinamento e assimilação interior do conteúdo, que pode pertencer a qualquer gênero literário: carta, provérbio, profecia, narrativa.
- 4- Acolhida: é feita em dois momentos; na chegada dos fiéis e na abertura da assembleia como saudação.
- 5- Canto: expressão especial da celebração, une palmas, ritmo e melodia. Não existe festa sem canto, nem celebração sem música, anota Boróbio (1990), e a liturgia se move no âmbito do inefável, do mistério e da comunidade eclesial onde a linguagem mais apropriada é a do canto. Segundo padre Cândido, *“cantar a liturgia é a melhor forma de expressão. Tanto você pode cantar o ‘Em Nome do Pai’, até o ‘Vamos em Paz’. Você pode cantar tudo, a saudação, os diálogos, as leituras, menos a homilia. Canto é oração”* (entrevista citada).
- 6 - Oração: através do diálogo ela se faz presente em toda a celebração. É a própria celebração na verdade.

7 - Apresentação das Ofertas: dois gestos - o pão e o vinho e a coleta como retribuição a Deus pelos benefícios e expressão da disposição permanente de servi-lo.

8 - Final de cada assembléia: a despedida tem um caráter missionário, na medida que encerra um prolongamento, uma extensão da missa.

3.1. A Celebração

A missa compõe-se das seguintes partes:

- Ritos Iniciais;
- Liturgia da Palavra;
- Liturgia Eucarística;
- Rito de Encerramento.

3.1.1. Ritos Iniciais

Os ritos iniciais se dividem em:

1- Introdução: comentário inicial como breve motivação.

- 2- Canto de entrada ou de abertura: é a expressão primeira da alegria do estar junto, e tem a função de acompanhar a entrada do sacerdote e dos ministros ³⁵.
- 3- Sinal da Cruz, Saudação e Acolhida: como primeiro contato formal do celebrante com a assembléia, é um comentário breve sobre o tema da celebração, uma conversa com os fiéis, quando o padre os convoca a celebrar. O Sinal da Cruz simboliza esta saudação e confirma o encontro.
- 4- Ato penitencial: constituída, a assembléia se volta para Deus e se faz penitente, como ato de reconciliação através do pedido de perdão e de acolhimento dos mistérios da fé. Significa um tempo em que os fiéis se reconhecem como pecadores uns diante dos outros
- 5- Glória a Deus: é um hino tradicional e de louvor que, após a Reforma, apareceu como um elemento festivo falado ou cantado nas celebrações, exceto naquelas do advento da quaresma.
- 6- Coleta ³⁶ ou Oração do Dia: é designada como a primeira oração presidencial e oração do dia, quando o sacerdote convida o povo a rezar em silêncio de modo que a consciência de estar na presença de Deus se concretize para cada um através de seus pedidos e orações.

³⁵ A CNBB recomenda que é conveniente que se forme uma verdadeira procissão quando da entrada dos sacerdotes e dos ministros. Estes são as pessoas designadas para prestar um serviço específico durante a celebração como na comunhão, nas leituras, nas intenções dos fiéis, em trazer as oferendas etc. No momento certo eles poderão tomar assento no presbitério, junto ao celebrante. Nesta procissão de entrada, pode-se usar a cruz acompanhada de velas acesas, o turíbulo também aceso, o livro dos Evangelhos. Dependendo da ocasião e do motivo da celebração, outros símbolos poderão ser integrados à procissão, bem como a dança litúrgica, que também pode ser introduzida com representantes da comunidade e com o consentimento do bispo local.

³⁶ O nome Coleta designa a “coleção das orações do dia”. Mas não se usa mais, chamando-se somente Oração do Dia.

Este ritual de entrada ou de iniciação à celebração consiste num rito de passagem quando o povo de Deus, reunido, passa da dispersão da vida cotidiana para a reunião, para a agregação da assembléia que se constitui na missa, para a missa e pela missa. Ao mesmo tempo, ele tem um caráter de preparação para a celebração.

O canto deste momento de entrada é um primeiro ato da celebração e tem uma função tríplice de:

- 1^a- unir a assembléia pelo canto, pela comunhão das vozes. Este canto, chamado antigamente de Intróito, tinha um formato antifonal. Atualmente ele foi substituído por cantos pastorais mais livres que, normalmente, usam um refrão.
- 2^a- introduzir os fiéis no mistério de um outro tempo que é o tempo litúrgico ou tempo da festa. A antifona pode ser cantada ou lida e deve estar sintonizada com o que se celebra naquele tempo ou no dia;
- 3^a- acompanhar a procissão do presidente e/ou dos ministros em direção ao altar, quando são levados o Lecionário ou a Bíblia, a cruz, as velas e, eventualmente, o turíbulo para incensar a assembléia. É possível a procissão acontecer somente com o presidente e ministros.

3.1.2. Liturgia da Palavra

É um momento em que se instrui e revela o mistério da salvação através da proclamação da palavra bíblica. Por isto, a liturgia da Palavra não é entendida como uma simples preparação para o sacramento, é a concretização da presença de Deus na assembléia (Boróbio, 1990).

As leituras, o salmo responsorial e o aleluia servem para comunicar a Palavra divina. A proclamação do Evangelho é feita por um ministro ordenado (presbítero ou diácono) na liturgia oficial, segundo as normas da Igreja. Após a primeira leitura, canta-se um salmo e os fiéis participam com o refrão: é o Salmo responsorial; “resposta” do povo à palavra ouvida.

3.1.2.1. A Homilia

Como parte integrante da Liturgia da Palavra, trata-se, normalmente, de uma ação do presidente no comentário de passagens da escritura que constituem ponto de encontro entre o mistério celebrado e a vida dos fiéis. É uma atualização da Palavra e deve desafiar, provocar a comunidade de fiéis a fazer uma reflexão sobre sua vida concreta.

A homilia é diferente do sermão e de outras formas de pregação e significa “conversa familiar, simples, direta”. Sua preparação não é exclusiva do sacerdote e pode contar com a participação de leigos.

Após a homilia, se realizam:

- a- Símbolo ou Profissão de Fé: designa o "creio", em que a comunidade proclama a sua fé e expressa o seu compromisso de praticá-la. É uma manifestação de adesão pessoal e acolhimento da Palavra da Igreja, um gesto de comunhão com a tradição apostólica.
- b- Oração dos fiéis: é um momento variado e participativo, onde o povo reza e suplica por toda a humanidade, expressando também suas intenções locais e pessoais.

3.1.3. Liturgia Eucarística

É composta por três partes principais, com a procissão das ofertas, a oração eucarística e a comunhão. Esta parte da celebração compõe-se dos seguintes momentos:

- 1- Apresentação das Ofertas, cujo sentido é o de preparação de graças e de partilha na comunhão;
- 2- Canto de oferta, que serve como uma referência ao que se está realizando;

- 3- Oração sobre os dons ou oferendas, que é expressão do sentido de louvor e de ação de graças;
- 4- Prefácio, que indica o início da oração eucarística, aclamação solene da bondade de Deus e de suas maravilhas;
- 5- Santo, é a grande aclamação da missa e o primeiro canto na ordem de importância da Igreja;
- 6- Consagração, é precedida pela invocação do Espírito Santo, a *Epiclese*; é o momento da narração da Ceia, na qual se transforma o Pão e o Vinho em Corpo e Sangue de Cristo. Prossegue na lembrança do memorial do Senhor e nas intercessões por toda a Igreja e pelo mundo. Termina com a doxologia “*Por Cristo, Com Cristo, Em Cristo*”;
- 7- Pai Nosso, oração rezada por todos com expressão dos sentimentos de amor e de união fraterna com Deus e com os outros;
- 8- Rito da paz: simbolizado no rito do cumprimento e do conagraçamento entre os fiéis e no pedido de paz e unidade para a Igreja e toda a humanidade. Pode ser expressado de formas variadas, dependendo de onde se celebra. Mais que um abraço, é o gesto que simboliza comunicação e

comunhão entre os presentes; é o gesto de partilha e solidariedade em Cristo;

9- “Cordeiro de Deus” é cantado (rezado) enquanto o presidente parte a hóstia, lembrando a antiga denominação da Eucaristia que era chamada de “Fração do Pão”;

10- Como preparação para a comunhão são feitas orações silenciosas, como uma espécie de recolhimento que prepara os fiéis para o alimento que irão receber.

Para a distribuição da comunhão é organizada a procissão e os cantos que acompanharão por todo o tempo o desenvolvimento daquela função. A comunhão possui o significado maior do comer e o beber do sacramento que significam partilhar com o semelhante o alimento, a fé e os bens.

Novamente é dado aos fiéis e ao presidente um tempo de oração silenciosa para se fornecer maior sentido e profundidade à comunhão.

3.1.4. Ritos Finais

São os ritos de conclusão da celebração que se realizam com a saudação do celebrante, a benção e a despedida.

Terminada a oração pós-comunhão, se necessário, podem ser feitas breves comunicações ao povo, avisos de interesse da comunidade e outras informações que devem ser transmitidos à assembléia pelas pessoas ligadas a tais iniciativas. É o momento também para breves homenagens que podem ser feitas antes da dispersão das pessoas.

De todo modo, o que se pretende é que nestes ritos finais a despedida seja o mais humana e fraterna possível, recomendam os documentos da Igreja.

4- O Culto

Em 1976, a CNBB reconheceu os cultos dominicais como lugar de difusão e de valorização da Palavra. Além de incorporar uma prática do povo, a Conferência tentou resolver um problema de ordem prática que era a falta de quadros para a quantidade de paróquias existentes, principalmente no meio rural.

Segundo dados da própria CNBB, cerca de 70% das celebrações dominicais no país são realizadas por comunidades que não contam com a presidência de um ministro ordenado, quer dizer, do padre.

Em 1992, o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais - CERIS, com o apoio do Instituto de Estudo das Religiões - ISER, realizaram

um Levantamento Nacional das Comunidades Eclesiais Católica - CECs. Um dos resultados obtidos foi que das 46078 fichas devolvidas, de 2965 paróquias, 71% das CECs celebram culto, ou seja, a celebração dominical sem padre atingiu quase três em cada quatro comunidades católicas brasileiras.

As CEBs, nesse caso, têm os cultos - que se realizam à semelhança da missa, como elemento básico de sua organização. Em termos formais, o que diferencia o culto da missa é o fato da consagração que, sendo uma prerrogativa do sacerdote, não ocorre no primeiro.

Mas não é só ! Para além de aspectos formais, o culto pode se constituir em um momento de expressão de identidades, solidariedade e de memória do povo em um espaço fortemente participativo, como os que assistimos no transcorrer da pesquisa de campo.

4.1. Estrutura do Culto

- a- Rito Inicial com o ato penitencial;
- b- Rito da Palavra (leituras intercaladas com cantos e orações, orações dos fiéis, profissão de fé);
- c- Rito da Refeição (ofertas, preces, Pai Nosso, Paz e Comunhão);
- d- Encerramento (ritos finais).

5- Sinais da Celebração: os Objetos como Comunicação e Informação

- 1- Pão: símbolo de alimento e de trabalho.
- 2- Vinho: sinal bíblico e humano de alegria da festa. Na Bíblia, sinal da paz messiânica, também sinal de sangue. O Pão e o Vinho usados na Eucaristia têm três sentidos: representam a vida do povo e tudo que é criado por Deus, a capacidade criadora do homem, o trabalho e a comunhão da vida com Deus ³⁷.
- 3- Altar: com seus objetos, lembra a mesa da família. A toalha indica um aspecto de festa e alegria, próprias da mesa de refeição. A pedra d'ara é uma pequena pedra de mármore onde estão encravadas as relíquias dos santos. É um modo de recordar as primeiras celebrações em cima dos túmulos dos mártires. A pedra dá um aspecto concreto à dimensão histórica da celebração, que é a união com todos que já viveram sua fé alimentando-a com o pão da vida. Ela torna presente o mundo inanimado e o reino universal.
- 4- Flores: como ornamentação e presença em momentos importantes da vida humana. Simbolizam carinho, afeto e amizade. Presentificam o reino vegetal.
- 5- Vela: é o sinal de Cristo, em primeiro lugar, como luz do mundo. O consumir-se da vela diz como deve ser a vida do cristão: *"um contínuo dar-se aos outros, gratuitamente. A vela se consumindo no altar do sacrifício"*

³⁷ O "sangue" na Bíblia é sinal de vida quando usado no sacrifício; expressa a comunicação da vida divina nos homens. Só mais tarde foi que a teologia medieval moderna interpretou o sangue como sinal de sofrimento e de morte.

seria o sinal do cristão se consumindo no altar da caridade diária" (Valentini Neto, 1986: 134).

- 6- Crucifixo: simboliza o calvário e a crucificação de Cristo. É, por isto, sinal de sofrimento, de expiação de pecados, ao mesmo tempo que de purificação.
- 7- Missal e Bíblia (Lecionário): normalmente devem estar num "ambão" (banqueta, estante própria) como sinal de que os celebrantes vão à Bíblia, não o contrário. Por isso não andam com ela debaixo do braço.
- 8- Água: é ouro, elemento da natureza, sinal de vida. Lembra a água do batismo, vida nova.
- 9- Cálice e Patena: utensílios comuns da refeição como o prato e o copo. Historicamente lembram a bandeja em que se colocou o pão e o copo que Cristo usou.
- 10- Vestes: cotidianamente a veste significa um estado de espírito (alegria, festa, luto). Também pode expressar uma função. A veste é uma linguagem, uma comunicação e, na liturgia, também tem esta dupla função: estado da alma e função. Conforme analisa Beckhäuser (1976: 135),

Quando falamos das vestes litúrgicas parece não devermos pensar apenas nas vestes sacerdotais. Deveríamos pensar na veste que usa qualquer cristão ao participar do culto. Por uma veste melhor, ele procura criar e expressar o ambiente de festa; a veste nova torna-se um convite a revestir-se de Cristo. Claro que isto não constitui algo de essencial. O pobre sem recursos não deixará de participar da Eucaristia por não possuir um traje adequado; mas, quem sabe, procurará trazê-lo bem asseado e arrumado como ao receber uma visita importante em sua casa.

Da mesma forma, a vestimenta, a túnica do sacerdote não constitui algo de essencial, mas contém o sentido dele estar no lugar de Cristo.

6- O Domingo como o Tempo Consagrado à Celebração e à Festa

O Domingo é o dia de encontro com Deus, Dia Senhorial, de Ressurreição, de ligação com o Sol - o deus pagão. Significa luz, claridade e a alegria. É um dia que deve contagiar a vida familiar e social como dia da comunidade. Significa a vinda final de Cristo, Dia da Ação de Graças, é o que nos informam alguns dos textos pesquisados. A missa dominical é uma das tradições mais antigas da Igreja e a freqüência ou não a ela é um termômetro confiável com o qual é possível medir a freqüência e o vigor da prática religiosa.

É também um tempo onde o fato cósmico se faz presente neste

ritmo repetitivo semanal, o septenário como medida da periodicidade da reunião eclesial, como critério para escolher e assinalar o dia de os cristãos se congregarem para celebrar sua festa. E o ritmo septenário é claramente um ritmo lunar, é a fração do período mensal determinado pelos ciclos da lua (quatro semanas) (Boróbio, 1990: 179).

Eliade (s.d.), ao interpretar o tempo, faz uma distinção entre o tempo (sagrado) do homem religioso e o tempo (profano) do homem não religioso. Para ele, o tempo sagrado não é homogêneo nem contínuo, existindo um intervalo entre o tempo das festas e o tempo profano.

E os ritos seriam uma solução de continuidade viabilizando uma passagem sem riscos do tempo ordinário para o tempo sagrado que

representa, por sua vez, uma reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado remoto e mítico; em “um começo”.

Assim, participar de uma festa é sair do tempo ordinário para a reintegração no tempo místico, circular, eternamente presente, pois representado periodicamente pela linguagem dos ritos.

Porém, os tempos, os espaços e o ritmo da sociedade contemporânea têm tornado cada dia mais tênues as fronteiras que marcam as diferenças entre o dia do domingo consagrado na tradição cristã como dia da festa, e os outros, os dias comuns, ordinários.

Da mesma forma, parece esvaziar-se o sentido deste tempo como o de celebração da fé e do memorial de Cristo, para adquirir outros sentidos diversos e adversos como o da função meramente instrumental e funcional de um interregno para descanso da família, festejos, entretenimentos e práticas de esporte. Instrumental porque assim definido e administrado em função do ritmo do trabalho e do negócio como a negação do ócio e do lazer.

Esse caráter social-religioso do domingo vem desaparecendo nos dias atuais. Principalmente se observarmos as paróquias de bairros de classe média e alta, onde a população tem alternativas de lazer, de encontro e de convivência que a distanciam das igrejas e das cerimônias religiosas.

Em pesquisa realizada com moradores de um bairro com estas características, o Sion, localizado na zona sul de Belo Horizonte, na Paróquia de Nossa Senhora do Carmo, a declaração recorrente na fala dos entrevistados nos diz do sentimento de não obrigatoriedade de participação

na missa do domingo, em lugar de outras atividades como o clube, o sítio, a casa de amigos e familiares. Frequentam a Igreja, mas não necessariamente aos domingos.

De todo modo, e independente de mudanças que afetaram e continuam afetando o ritmo da vida - tempo e espaço tanto nas cidades e nas zonas rurais, a missa dominical como um tempo ligado e guardado para a experiência religiosa é uma prática ligada à Instituição Católica, e que pode estar presente muito mais no imaginário institucional sem o necessário correspondente por parte dos fiéis, apontam alguns pesquisadores de religiosidade popular. Eles observam que era comum na zona rural e mesmo na cidade que a celebração dominical se constituísse em um espaço e um tempo em que sagrado e profano se misturavam. Ao lado das orações, celebravam-se os negócios, a troca de mercadorias, acertos e combinações.

Esse aspecto emerge na pesquisa por nós realizada nas Comunidades de Base de Petrolândia. Dos moradores entrevistados e que nos contaram longamente suas histórias, quase todos vieram da roça, fazendo uma passagem pelas cidades do interior. E entre suas práticas religiosas, a missa não ocupava lugar central. Seja porque não havia igreja onde moravam - e isso implicava em caminhar quilômetros a pé para participar da celebração, seja porque as celebrações da missa eram raras - e um dos motivos disso era a falta do padre. Quando muito, contam eles, *“o padre aparecia uma vez por mês ou quando se comemorava o aniversário do padroeiro do lugar. Aí, sim, era uma festa só !”*

Os terços, as novenas, a benzeção e o cumprimento e paga de promessas eram as práticas mais freqüentes em sua experiência religiosa, onde rezar era festejar com doces, biscoitos e muita cana ³⁸, contam os nossos interlocutores.

Entretanto, revelam eles, quando realizava-se a missa do Domingo, a igreja ficava lotada, “*apinhada de gente*” e todo mundo confessava e comungava e a criançada se divertia. Mais tarde, ocasião em que vieram para a cidade, a missa tornou-se uma prática comum e central em suas experiências religiosas, sendo um dos elementos mais significativos e uma referência em seus processos de incorporação à vida urbana.

³⁸ A cana referida aqui não é propriamente a planta (do gênero *Canna*), mas seu derivado, a cachaça.

CAPÍTULO IV PETROLÂNDIA

1- Como Quem Chega à “Terra do Petróleo”

Petrolândia quer dizer “terra do petróleo”. Petrolândia bem que pode querer dizer, também, cidade de pedra. Uma cidade forte com uma gente forte e crente. Uma gente que crê em seus deuses como quem acredita que a vida é uma luta constante, na batalha pela sobrevivência de hoje, de amanhã e de depois. Uma luta por dignidade e por inclusão. Sim, porque o que a gente de Petrolândia mais parece enfrentar são as barreiras postas por situações de exclusão.

Exclusão social, exclusão política, exclusão do direito básico à cidadania. E brigar para reverter este quadro é como uma crença sem fim, sem tréguas. É ... Petrolândia é feita de pedra, e sua gente é tão forte como a pedra.

Não foi por acaso que escolhemos este bairro para desenvolver nossa pesquisa. Sabíamos da existência dessa paróquia neste bairro por indicação de pelo menos três pessoas, e que ela apresentava níveis de organização acima da média de outras paróquias da Igreja em Belo Horizonte e em sua Região Metropolitana, e com um trabalho com Comunidade Eclesial de Base em desenvolvimento nas duas secções do bairro: 1ª e 2ª, as quais correspondem às Comunidades de Base denominadas de Nossa Senhora Aparecida e de Nossa Senhora de Guadalupe.

A primeira Santa é o símbolo do padroado nacional e das relações de afinidade estabelecidas entre o Estado e a Igreja desde o século XVII. A segunda é padroeira do México e da América Latina, e o significado maior de sua história, que é contada e dramaticamente encenada por pessoas da comunidade, é a defesa irrestrita dos pobres.

O bairro Petrolândia está circunscrito aos limites da Paróquia Jesus Operário, que é parte da Forania de São Gonçalo que, por sua vez, pertence à Região Episcopal de Nossa Senhora Aparecida, da Arquidiocese de Belo Horizonte, conforme pode ser visto no mapa apresentado a seguir.

O Decreto nº 334 de 28 de novembro de 1979, assinado por Dom João Resende Costa, à época Arcebispo Metropolitano de Belo Horizonte, alterou o nome da paróquia, que se chamava Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, para Paróquia de Jesus Operário. Pelo Decreto de nº 335, da mesma data, o Arcebispo retificou os limites da Paróquia nos seguintes termos:

- 1- ela limita-se com as paróquias de Cristo Messias e São Gonçalo, em Contagem, e com as de São Francisco de Assis e Nossa Senhora do Carmo, na cidade de Betim;

MAPA 3

- 2- a paróquia situa-se entre a Estrada Várzea das Flores, no município de Contagem, e a Rodovia Fernão Dias, do km 5,2 até a FMB ³⁹, em Betim;
- 3- fazem parte da Paróquia Jesus Operário, no município de Betim, os bairros: Alvorada, Imbiruçu, Laranjeiras, São Caetano, Recreio, Sossego, Universal e São Cristóvão e, no município de Contagem, os bairros Petrolândia, Vila Cristina e São Luiz ⁴⁰.

A Paróquia faz fronteira com dois municípios e localiza-se nos dois, da mesma forma que o bairro. No caso desse último, esta fronteira trouxe mais problemas do que quaisquer benefícios aos moradores de Petrolândia, desde a criação do bairro. A começar pela cobrança dupla de impostos: de um lado, a Prefeitura de Betim, do outro, a de Contagem, arrecadando taxas de forma indevida. Isso motivou muitas das lutas dos moradores, como veremos depois.

A alteração do nome e da extensão da Paróquia de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento para Jesus Operário é parte de uma história que diz de uma identidade que foi se forjando aos poucos, no transcorrer das lutas pela organização no bairro Petrolândia de uma Associação e das Comunidades de Base.

³⁹ FMB é a sigla da Fábrica de Motores do Brasil e que teve sua instalação em Betim iniciada no ano de 1976. Hoje, tem o nome de Tecsid do Brasil Motores.

⁴⁰ Dados pesquisados junto a documentos encontrados no Arquivo da Cúria Metropolitana da Diocese da capital mineira. Relativamente à Paróquia Jesus Operário, apenas estes documentos foram encontrados. A paróquia conta ainda, hoje, com o bairro Campos Altos.

De acordo com Pedro Settin ⁴¹, em entrevista concedida em 05 de maio de 1993,

- *“a paróquia de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento tinha um território muito maior que a nossa (Jesus Operário, atualmente). Começava no Riacho (outro bairro da região) e o nome foi uma devoção a uma senhora que tinha no quarto uma imagem de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento e então deu nome a esta paróquia. Quando nós viemos para cá, pensamos numa paróquia com outro tipo de modelo, de Igreja (...) Esse negócio de Santíssimo Sacramento é muito bonito, mas é uma devoção que veio da Europa, que não diz nada para o povo trabalhador que procura outra coisa. Aí falamos com o bispo que era Dom Arnaldo. A primeira proposta foi: vamos nos inspirar no aspecto operário”.*

De fato, Petrolândia situa-se no coração da região operária da RMBH (ou Grande Belo Horizonte) e, após muitas conversações entre a Igreja e os moradores, optou-se pelo nome atual, Jesus Operário.

Ele foi inspirado nos relatos evangélicos e é um Padroeiro que tornou-se símbolo dos laços sociais que ligam as pessoas no bairro. Ele é identificado com as lutas do grupo de moradores que começava a se organizar em torno da Igreja, informou Pedro. Contudo, ele é um “padroeiro esquisito”, comenta o padre, pelo fato do santo não ter Igreja nenhuma. Cada comunidade tem o seu padroeiro e a paróquia de Jesus Operário, ao contrário da regra, não tem uma matriz, a sua casa. É um padroeiro sem teto. Ou com muitos tetos,

⁴¹ Pedro Settin foi o vigário responsável pela Paróquia Jesus Operário até meados de agosto do ano de 1996, quando assumiu uma paróquia recém-criada no bairro Nova Contagem, vizinho de Petrolândia. Ele é de origem italiana e pertence à Congregação Missionária dos Combonianos. Fundada por Daniel Comboni, a meta maior da congregação é “fundar a Igreja onde ela não existe”, donde decorre seu caráter missionário. A Congregação conta, no mundo, com cerca de 1800 padres, 2500 irmãs e 350 leigos. Pedro está no Brasil desde 1975, após concluir um trabalho de formação na Europa. Ele tem uma sólida experiência com Comunidade Eclesial de Base, iniciando sua ação pastoral pelo estado do Espírito Santo, na Diocese de São Mateus. Recentemente, em meados de março do presente ano de 1997, ele retornou à Paróquia Jesus Operário.

diríamos nós, na medida que simbolicamente ele mora em todas as igrejas da Paróquia.

Este aspecto da não existência de uma matriz é muito importante no tipo de articulação e de funcionamento da paróquia Jesus Operário pois, entre outros fatores, faz com que ela se diferencie da maioria de suas congêneres, caracterizando-se por uma descentralização maior em direção aos trabalhos com os fiéis, principalmente os das Comunidades de Base, pelo que pudemos observar.

Ambos, bairro e Paróquia têm uma memória que dificilmente pode ser narrada em separado. Falar do bairro é falar da Paróquia. E como muitos outros bairros da região, Petrolândia tem uma memória de lutas em que a presença da Igreja é decisiva, e ambas se confundem no tempo e na história.

Nessa história destaca-se algo que nos parece muito importante, que é a percepção do sentimento e das posturas de seus moradores com relação ao pertencimento religioso. Um pertencimento diferenciado tanto em relação ao catolicismo, em que percebemos diferentes modos de ser católico através da ligação com as Comunidades de Base e com outros serviços da Igreja, quanto no tocante à ligação com as demais religiões presentes no bairro.

Durante nossa estada no bairro ficou perceptível, na convivência com moradores e com membros da Igreja local, que as Comunidades de Base demarcam um território e estabelecem, claramente, fronteiras entre um jeito de ser e de exercer a religião. E essa consciência do território, do lugar,

extravasa o sentimento de pertença a uma “comunidade”, que está presentificado e reafirmado nas falas dos nativos.

Petrolândia não é um bairro tão somente católico, mas a maior parte de sua população diz “comungar” desta religião. De acordo com pesquisas feitas pelo Projeto Pastoral “Construir a Esperança”, da Diocese de Belo Horizonte, a maioria da população da Região Metropolitana da capital mineira declara seu pertencimento à Igreja Católica (73% do total), acompanhando em seus resultados as pesquisas semelhantes realizadas em outras regiões do país 42.

O bairro alcança uma organicidade que ultrapassa outros bairros e se constitui muito visivelmente por uma condição que, teoricamente, é típica de Comunidade Eclesial de Base, segundo a orientação da Igreja: serviços de Pastoral Social, graus de descentralização na tomada das decisões, formação de grupos e de clubes, preocupação com a formação política etc.

Mesmo nesses aspectos comuns a formações eclesiais como as CEBs, ela se diferencia de outras paróquias. Como a do Sion, por exemplo, que possui níveis elevados de organicidade, mas que não pode ser entendida como uma Comunidade Eclesial de Base por não apresentar, em seu conjunto, traços de organização e de convivência de uma Comunidade de Base 43.

42 Pelos resultados de pesquisa por amostragem realizada em 1991 pelo Instituto “Antonio C. Guimarães, Pesquisa e Consultoria” na RMBH, a pedido da Diocese de Belo Horizonte, a religião declarada de 73,3% dos entrevistados foi a católica. Em seguida, com 9% do total apareceram os “crentes” pentecostais e, com 3,9%, os protestantes históricos.

43 A Paróquia citada situa-se na zona sul de Belo Horizonte, no bairro Carmo Sion, que é habitado por uma população de classe de renda alta. A Paróquia possui uma rede de

Mas, para além da denominação clerical, Petrolândia guarda algo de fundamental que é essa sua auto-identificação enquanto uma "comunidade". Compreender essa identidade nativa nos interessa na medida que ela se constrói tendo como referentes principais e próximas as relações internas engendradas no bairro mediadas pela Igreja. E, em um mesmo movimento, porém de distanciamento, é possível perceber uma diferenciação de sentidos e uma certa autonomia de decisões e de posturas de grupos na comunidade relativamente à Instituição.

Ao mergulharmos na região de Petrolândia estaremos falando, ainda, de um bairro com duas "secções" contrastantes e que correspondem, respectivamente, às suas duas Comunidades de Base - a de Aparecida e a de Guadalupe, circunscritas a uma Paróquia que tem, hoje, outras dez comunidades ⁴⁴ (conforme pode ser visualizado no mapa inserido a seguir).

As duas Comunidades Eclesiais de Base certamente não abrangem o bairro em sua totalidade que se declara católica; porém, no discurso e no imaginário de seus militantes, esta abrangência é realizada, torna-se real e tenta ser legitimada através de suas lideranças e de uma representação política de fato viabilizada nas comunidades.

prestação de serviços que vai desde os cursos religiosos até a escola profissionalizante. Em pesquisa realizada por nós, foi possível constatar que ela não pode ser designada como Comunidade de Base, por sua história, conformação e, notadamente, pela fala de seus participantes. Há uma negação explícita à denominação Comunidades de Base, justificada pela inexistência de um sentimento comunitário. Há, sim, a consciência da necessidade de prestação de serviços para fora do bairro.

⁴⁴ A divisão de um bairro em secções é dada, normalmente, pela sua extensão e pelo trajeto do transporte. Então, divide-se o bairro e alocam-se ali duas linhas de ônibus com percursos diferenciados. A 2ª secção é sempre o pedaço que vem depois com o crescimento do bairro e é "segunda" em todos os sentidos. É a região menor e mais

distante, com menor estrutura e quantidade de equipamentos urbanos, pior servida pelo transporte, enfim, a mais pobre, como dizem os próprios moradores.

MAPA 4

2- Histórias da “Terra do Petróleo”

Petrolândia é um bairro de peculiaridades. A primeira é o seu nome. Petrolândia significa, semanticamente, *Terra do Petróleo - do óleo de pedra*. Os nomes de suas ruas confirmam esta significação, pois estão referidos diretamente a um conjunto de coisas pertencentes ao mundo da exploração deste combustível. São homônimos da Refinaria Gabriel Passos - REGAP da Petrobrás, instalada nas proximidades, e de outras refinarias do país além de vários derivados do petróleo.

Assim temos nas placas e nos nomes escritos nos muros e paredes de esquinas os seguintes nomes de Ruas: Refinaria Gabriel Passos, Refinaria Manguinhos, Refinaria Cubatão, Refinaria Duque de Caxias, do Recôncavo, do Óleo, do Querosene, da Gasolina, do Xisto, da Benzina, da Parafina, do Pinche, do Asfalto etc.

Do mesmo modo ocorre com as praças e vias centrais. A praça principal e a Avenida que faz divisa com o vizinho Bairro Tropical foram batizadas de Praça Petrobrás e Avenida Várzea das Flores (ver fotos nas páginas seguintes).

O petróleo e seus derivados nomeiam as ruas principais do bairro.

A Rua Recôncavo marca os limites das duas secções do bairro.

A segunda peculiaridade possível e já referida aqui é a vivência de moradores do bairro que se expressa vivamente em torno de uma “comunidade” - o que é freqüentemente declarado e louvado em suas falas. É a partir desse referente que eles têm conseguido intervir mais concretamente na realidade ao seu redor. De um bairro periférico carente de condições mínimas de habitação, saneamento, educação, transportes etc., conseguiram ser, hoje, uma comunidade em que parte de seus integrantes desfruta de alguns destes serviços de modo razoável, não obstante eles estarem, ainda, muito aquém das necessidades da população local.

Nestas primeiras observações sobre o bairro, é importante ressaltar como a comunicação oral e direta é um dos instrumentos mais eficientes para a circulação da informação entre os moradores. Isso que ocorre a partir de suas relações no interior do bairro (com a Igreja, Escolas, família, vizinhança) e fora dele (no trabalho, principalmente), concorre para uma elaboração de modalidades de difusão da informação que se circunscrevem às dinâmicas culturais do grupo em suas práticas cotidianas.

No conjunto destas práticas, as celebrações religiosas, a missa e o culto se constituem em espaços de comunicação e de mobilização por onde os grupos em Petrolândia articulam e decidem questões de todas as ordens. Do casamento à participação em passeatas e audiências públicas por conta de alguma reivindicação.

A gente chega em Petrolândia como quem chega em uma cidadezinha do interior. Ela guarda em sua divisão espacial, nas casas e quintais e na forma

como os serviços são distribuídos e localizados, o jeito interiorano fixado na memória de quem de lá veio, ou por lá passou.

O bairro fica distante cerca de 25 km do centro de Belo Horizonte. Da praça do Fórum de Contagem até a região central de Petrolândia são mais ou menos 20 minutos de carro.

O trajeto não é muito simples, principalmente para quem segue para lá pela primeira vez. As placas indicativas são esparsas e intermitentes e por mais que as pessoas informem: - "*segue reto e quebra a esquerda lá na frente*", a simplicidade da indicação não corresponde às voltas e contravoltas que é preciso dar.

Pelo menos pra mim foi assim. E não só em minha primeira visita ao bairro como, também, em várias outras, quando me sentia bastante atarantada. Só ao avistar a torre da Igreja, na praça principal, é que eu respirava segura e aliviada por ter chegado ao destino certo.

Petrolândia tem uma espécie de entrada pela qual acolhe moradores e visitantes: é a Avenida Várzea da Flores, a qual corta o bairro em praticamente toda a sua extensão na vertical. Por ela cruzam as ruas no

sentido horizontal; essas, por sua vez, são cortadas por outras transversais e por alguns becos que servem de atalhos para se chegar mais rapidamente à região central do bairro e, desta, aos arredores ou vice-versa.

Estes atalhos são abarrancados e tortuosos e servem de corredores, também, para regos e fios d'água que desfilam entre monturos de lixo e outros dejetos. E como os becos de cidadezinhas do interior, são os lugares preferidos pela molecada para brincar, brigar, conversar e se esconder ! Aí, você passa pelos arredores e escuta uma mãe: - *“Genilson! Ô Genilson! Tá na hora de ir pra iscola, minino, onde é que cê tá!”*.

O bairro Petrolândia foi sendo construído na década de 70 na divisa das cidades de Contagem e Betim próximo à REGAP, que é uma das refinarias de petróleo da Petrobrás, localizada no Km 427 da Rodovia BR- 381, que liga Minas à São Paulo, e nas proximidades da FIAT - fábrica italiana de automóveis instalada no município de Betim em 1977.

De acordo com dados disponíveis no órgão estadual para o Planejamento da Região Metropolitana - PLAMBEL, em seu relatório de 1986, Petrolândia é parte da Unidade Imbiruçu, que compreende os campos FIAT (a fábrica), Fernão Dias (trecho da rodovia federal 381) e Jardim Teresópolis e Laranjeiras (bairros de Betim na divisa com Contagem). A origem desta região está ligada à antiga Estação Ferroviária de Imbiruçu que hoje é um bairro, e ao núcleo urbano que surgiu em suas imediações do qual faz parte o Petrolândia. Conforme cita o referido relatório da PLAMBEL (1986: 106),

Atualmente, sua identidade advém da coexistência da FIAT e da REGAP instaladas na margem sul da BR-381 com uma imensa população carente que aí se estabeleceu, localizando-se à margem norte da referida rodovia principalmente a partir da última fase da industrialização da RMBH, que tem na FIAT um de seus marcos mais importantes.

O mesmo documento descreve a Unidade como uma típica periferia urbana, fruto do processo de industrialização da metrópole e do Jardim Teresópolis em frente à FIAT - um dos bairros mais populosos, que é uma grande favela formada pela invasão de um terreno parcelado, mas não ocupado.

De acordo com dados mais recentes da Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem, Petrolândia constitui uma das 13 unidades Espaciais e de Planejamento deste município, e se compõe dos bairros Beija Flor, Industrial São Luiz, Petrolândia (1ª. e 2ª. secção), São Caetano, Tropical, Vila Universal e, também, das vilas Beija Flor, Morro Vermelho e União.

Em 1970, a região contava com 1.012 mil habitantes e, em 1980, com 6.677 mil habitantes. Sua população estimada em 1991 era de aproximadamente 17039 mil habitantes. Esses dados revelam uma taxa de crescimento demográfico anual de 12,7 pontos percentuais, entre 1970 e 1980, e de 8,9 pontos percentuais, entre 1980 e 1991, tendo registrado, nesse último período, a segunda maior taxa de crescimento do município (Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem, 1991). Somente a população do bairro Petrolândia é calculada em cerca de nove mil habitantes, nos dias atuais.

A localização da região bem próxima à Refinaria de Petróleo, e as antigas relações de amizade entre o dono da empresa Companhia Imobiliária e Construtora de Belo Horizonte - CICOBE, que fez o loteamento daquela área,

e o então diretor da REGAP, dão conta do porquê da escolha do nome Petrolândia para o bairro, e dos nomes de outras refinarias e derivados de petróleo para as suas ruas, praças e avenidas. Da mesma forma, o porque do nome da empresa-mãe das refinarias que foi emprestado à praça principal, Petrobrás.

A praça já estava prevista no loteamento, demarcada no papel e tornou-se um emblema de lutas da comunidade, como veremos adiante. O fato é que, ao comprar um lote em Petrolândia, o morador estava comprando, também, uma praça cujo destino estava traçado como área pública e local de construção da Igreja católica, segundo consta nos registros da CICOBÉ.

Numa visita à sede da empresa, num prédio antigo na região central da capital, conversamos longamente com o diretor administrativo e financeiro da companhia, Dalmo Soares de Matos. A empresa foi fundada em 1947 e é uma das primeiras no ramo imobiliário em Belo Horizonte, sendo responsável por diversos projetos de loteamento na cidade.

Remexendo sua memória, seu arquivo e seus mapas, Dalmo reconstituiu a história de construção de Petrolândia: o bairro é o resultado de uma pequena parte de um conjunto de três fazendas compradas pela CICOBÉ, em 1959. A “Olhos D’Água” e a “Gafurina”, ambas de propriedade de José Diniz da Costa Belém, medindo 44 alqueires geométricos e ao preço de 4 milhões

de cruzeiros à época. A “Pau Grande”, de Oldemar Rocha, medindo 70 alqueires geométricos, pelo valor de 12 milhões de cruzeiros ⁴⁵.

As fazendas localizavam-se nos arredores da cidade de Contagem e todos os lotes foram, posteriormente, registrados naquele município. Da área total das fazendas foi usada uma pequena parte, 10% ou cerca de 580 mil m², onde foi feito o loteamento que hoje corresponde à 1ª secção do bairro Petrolândia. Logo depois, em 1960, a Prefeitura de Contagem desapropriou uma parte da fazenda para abrir a estrada que liga a cidade à Barragem Várzea das Flores. E, margeando essa estrada, a CICOBE abriu o segundo loteamento que deu origem a uma segunda área de Petrolândia.

O bairro foi o primeiro a ser instalado naquelas paragens, próximo da Refinaria Gabriel Passos, não tendo absolutamente nada em termos de infraestrutura. De acordo com a avaliação de Dalmo Matos, em entrevista concedida no dia 25 de janeiro de 1995,

- “a região foi caracterizada como popular de baixa renda para a população favelada de Belo Horizonte. Os lotes foram vendidos num plano facilitado sem entrada e com 36 prestações a 12% de juros ao ano. Cada lote custou 900 cruzeiros a serem pagos em prestações fixas de 30 cruzeiros mensais”.

Era o ano de 1970 e os mil e cento e onze lotes recortados naquele mundo sem fim foram vendidos através de corretores autônomos para pessoas que, em sua maioria, ocupavam a Cabana do Pai Tomás, uma das

⁴⁵ A extensão das terras era de cerca de 110 alqueires geométricos, que totalizam cinco milhões de metros quadrados (m²). Um alqueire geométrico corresponde a 48.400 m², de acordo com os cálculos feitos pelo diretor da CICOBE.

áreas faveladas de Belo Horizonte situada na região oeste de Belo Horizonte, a meio caminho da região industrial de Contagem ⁴⁶.

Em 1972 a CICOBE adquiriu mais uma fazenda na região, desta feita a “Morro Vermelho”, situada na divisa da “Pau Grande”, ao lado da Barragem Várzea das Flores, e na divisa com a cidade de Betim. Petrolândia cresceu mais um pouco e agregou este pedaço composto de 177 lotes que deu origem à 2ª secção do bairro.

O loteamento foi colocado à venda com as ruas abertas e apenas cascalhadas e, segundo afirmou Matos, - *“não tinha nada, era mato puro, o bairro mais próximo era o Imbiruçu e os moradores trabalhavam na cidade industrial para onde iam a pé, cortando vários quilômetros”* (conforme entrevista concedida em 25/01995).

A maioria dos moradores, tão logo adquiriu seu pedaço de terra, para lá se mudou, morando debaixo de lonas ou de barracos mal iniciados ou ainda no alicerce, dando início a uma verdadeira saga de desbravamento para tornar a terra habitável.

Velas, lamparinas e lampiões acendiam de luz e calor o pedaço, animando seus moradores na longa empreitada que tinham pela frente. Mas e a água ? Bom, as cisternas *“davam fácil na região”* e ainda hoje, depois do bairro

⁴⁶ O fato de boa parte dos moradores antigos de Petrolândia, ou seja, dos primeiros compradores dos lotes no bairro, ter se originado da Cabana do Pai Tomáz deve-se a uma rede familiar e de vizinhança que foi sendo formada entre eles. Primeiramente, porque na Cabana já moravam famílias vindas do interior do Estado no fluxo de migração no qual *“um vem primeiro para tentar a vida na capital e ajeitar as coisas mais ou menos”* para, em seguida, virem outros familiares que acabam por formar uma grande rede não só ligada por laços de parentesco, como de amizade e de vizinhança. A migração subsequente para Petrolândia ocorreu nos mesmos moldes. Daí, o núcleo original de seus moradores terem vindo do mesmo lugar.

receber a água canalizada, é possível ver algumas delas preservadas nos fundos de quintais com grandes tampões cobrindo suas bocas.

Durante muitos anos, o bairro esteve ligado ao centro da capital apenas pela BR-381, que corta pelo meio a cidade de Betim, com a qual Petrolândia também faz limite. Hoje, existem outras vias de acesso, entre elas a Via Expressa Leste-Oeste, cujo trecho de acesso ao bairro está em fase de conclusão e servirá de grande corredor para escoamento do trânsito entre Belo Horizonte, Betim e Contagem, diminuindo em muito o tempo de viagem entre esses lugares.

O fato de Petrolândia estar situado na divisa de dois municípios gerou muitos problemas, entre eles os do registro dos imóveis, de pagamento duplo de impostos, do endereço incerto e, por fim, do próprio lugar de moradia. O "onde mora" como uma das referências mais fundamentais na cidade grande, principalmente para quem veio da zona rural, ficava perdido na dúvida e a meio caminho entre uma cidade e outra que se negavam, ambas, a reconhecer o bairro ⁴⁷.

Ilma Batista, a vereadora eleita pela região em 1992, comenta que até hoje a questão dos limites do bairro entre os municípios de Betim e Contagem é problemática. Apesar do Instituto de Geociências Aplicadas - IGA e da

⁴⁷ Este não foi um problema vivido exclusivamente pela população de Petrolândia. Em outra pesquisa por nós realizada sobre história e comunicação no movimento popular na região operária na Grande BH, especificamente no bairro Lindéia, em Belo Horizonte, constatamos que um dos maiores problemas enfrentados pelos moradores em suas lutas pelo desenvolvimento do bairro foi exatamente a falta de uma definição a quem pertencia jurídica e administrativamente a região, se a Contagem ou a Belo Horizonte. E, durante anos, eles se viram obrigados a pagar, sem uma explicação plausível, dois impostos territoriais e a serem tratados como joguetes, de um lado para o outro, nas inúmeras peregrinações pelos órgãos públicos atrás de solução para o seu problema.

Prefeitura de Contagem já terem demarcado estes limites, as prefeituras demoraram a chegar a um termo sobre o assunto e pareciam disputar entre si quem não ficaria com o bairro.

Como a história da maioria dos moradores dos bairros de periferia das capitais, grandes e médias cidades, a dos de Petrolândia não é muito diferente: são filhos do êxodo rural decorrente do desemprego no campo e da falta de alternativas locais que pudessem segurá-los e assegurá-los em suas regiões de origem, como são filhos do êxodo interno nas cidades que, à medida que vão crescendo, empurram para as regiões mais distantes camadas pobres da população ⁴⁸.

⁴⁸ Considero necessário explicitar três pontos sobre os quais nos apoiamos para fazer tais afirmativas:

O primeiro deles é que não creditamos a existência das periferias das cidades tão-somente ao êxodo rural. Também o empobrecimento crescente e setorizado nas próprias cidades é responsável. Isso faz com que elas sejam receptoras dos homens do campo, mas também geradoras de uma miséria interna que piora a situação dos seus moradores, criando verdadeiros bolsões de miséria em seus arredores. São as favelas e cortiços que se multiplicam a cada dia, chamados genericamente de periferia, porque, via de regra, estão situados nos confins das cidades. Mas, atualmente, esta paisagem mudou muito. Favelas e cortiços já não são privilégio dos cantos escondidos e acanhados, mas se instalaram a olhos vistos nas regiões centrais das metrópoles. Em Belo Horizonte, basta dar uma volta por áreas centrais para perceber esta realidade.

O segundo ponto, que se relaciona com o primeiro, é que o êxodo não se faz só em direção às capitais, mas também às cidades de grande e médio porte. São as chamadas cidades pólo, aquelas que passam por um processo mais acelerado de desenvolvimento e concentram em suas regiões os distritos industriais. Estes funcionam como um chamarisco de emprego para as populações vizinhas. Ocorre que, muitas vezes, estes distritos não são suficientes para atender à demanda dos trabalhadores, deixando de lado a maioria daqueles que ali chegaram na esperança de uma “colocação”. E aí, como que por um efeito-dominó, a situação se assemelha bastante à das capitais.

Por fim, e como bem lembra o geógrafo Milton Santos, apesar da situação miserável em que se encontram estes grupos sociais, a cidade ainda oferece algo que os retém. Uma delas é um mercado amplo e acessível para pequenas empresas e o comércio ambulante, permitindo o desenvolvimento de uma extensa rede de “economia informal” que ainda é capaz de oferecer ocupação e sustento a um grande número de trabalhadores. Outro fator é que os pobres são vigiados e desestimulados a atitudes de revolta. E isto ocorre não apenas por conta da existência de um aparelho policial e de outras formas de controle mas, principalmente, porque estes grupos mantêm acesa a chama da esperança de um dia alcançar padrões de consumo e de comportamento ostentados pelas vitrines da mídia.

Mas são filhos também de um sonho. O da cidade com todos os seus ícones de “modernidade” traduzidos pelo acesso aos bens e benefícios da urbanidade. É nas capitais e nas cidades circunvizinhas a elas que vive a maioria dos brasileiros, destino de levadas e levadas de migrantes.

Mas a maioria da população que aí habita não consegue realizar o sonho de poder usufruir dos benefícios da modernidade. Essa população apenas vive, e vive mal, ou “vegeta” como dizem alguns deles. Mas o sonho tinha assento nas demandas postas pelo progresso, conforme argumentam Pierucci & Prandi (1996: 25):

as grandes levadas de migrantes que procuravam as cidades maiores em tempos não muito distantes tinham uma boa razão para a aventura: as mudanças nas relações de trabalho no campo as empurravam para os mercados de trabalho não-especializados da industrialização. Todos os setores da economia cresciam, pois a própria sociedade dos serviços se instalava, todo tipo de trabalho era requerido. Ainda que a maioria da população fosse pobre, acreditava-se que logo haveria o suficiente para todos.

Promessas não cumpridas e sonhos abalados pelo fracasso das políticas sociais de distribuição de renda, de acesso às redes de saúde, de educação etc., conforme a interpretação de vários estudiosos.

Os depoimentos de alguns moradores do bairro são reveladores:

Desse modo, de acordo com as análises de Santos, estes grupos acabam por adotar uma atitude passiva e de meros espectadores, convencidos disso por certas Igrejas e seitas que, em meio ao mercado de consumo, também vendem soluções e curas para todo e qualquer problema.

Esse conjunto de fatores contribuiriam, assim, para que as condições miseráveis em que vive essa população sejam interpretadas como um tipo de “culpa” do próprio indivíduo e não como resultado histórico de mecanismos políticos e econômicos que favorecem

- “a gente precisava de trabalhar, ter salário, perdemo a pouca terra que tinha, que fazer né! O jeito era vim pra capital, meus filho precisava estudar e lá no interior não tinha escola suficiente pra eles” (Mariana).
- “Viemos de Nanuque, uma cidade aqui de Minas mesmo, do Vale do Jequitinhonha, e a gente veio a procura de melhores condições de vida. Lá era falta de emprego, nós éramos oito irmãos, aí meu pai viu que nessas condições não dava, viemos para cá ...” (Messias).

Um dos primeiros e grandes problemas que eles enfrentaram quando chegavam às grandes cidades é o chão onde morar. Ele significa, antes de tudo, a nova casa, o teto para abrigo dos filhos e o endereço certo para se comunicar e voltar ao final do dia, na busca incessante pelo sonhado e necessário emprego.

Pois não é a casa, como recita Bachelard (1988: 112), apenas o “*nosso canto do mundo. Ela é, como se diz freqüentemente, nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos*”. Um cosmos no qual o passado vem viver, lugar onde carregamos nossos deuses domésticos.

Com esta gente Petrolândia começou a se formar. Os primeiros moradores que lá chegaram não encontraram nenhum tipo de infra-estrutura: água, luz, esgoto, asfaltamento, transporte coletivo, comércio, escola e nem mesmo a igreja. “*Era um cafundó, esquecido até por Deus !*”⁴⁹.

O “*esquecido até por Deus*”, que significa simbolicamente a radicalização da distância e do abandono em que se encontrava o bairro em seus primeiros tempos. Se esquecido até por Deus, imagine, então, pelos homens ! E a

exclusivamente os grupos ricos da sociedade (Santos, *in* Valadares & Preteceille, 1990; Antoniazzi, 1996).

⁴⁹ A palavra cafundó, de acordo com o Dicionário Aurélio, significa caíua; baixada estreita, entre lombadas sensivelmente altas e íngremes; lugar ermo e afastado, de acesso difícil. Petrolândia era assim, segundo seus moradores, um caixa-pregos, um cafundó do Judas, um fim de mundo.

ausência da igreja aprofundava esse sentimento de estar jogado ao acaso, pois o templo erguido, ainda que seja uma simples capela com o sinal da cruz é, tradicionalmente, a primeira edificação de um povoado, de um bairro. A Igreja é o primeiro sinal civilizatório, antes de qualquer outro. Cenário comum se pensarmos nas capelas na zona rural, nos primórdios das cidades sinalizados pelos lugares das igrejas, no descobrimento do Brasil. Retornando às raízes, o primeiro sinal da civilização oriunda de terras lusitanas erguido nestas terras virgens foi a cruz.

A cruz como sinal da Igreja e como expressão de uma religião ou como sacralização do espaço, a tomada de posse deste espaço em nome de um divino. *“Fincar a Cruz nas terras equivale à consagração da região”*, interpreta Eliade (s/d), porém, em Petrolândia, esse sinal não havia. Sinal que a terra era mesmo esquecida por Deus !

Hoje, porém, a história é outra. Quando se chega lá, a primeira impressão se associa imediatamente à imagem de uma cidadezinha do interior que dispõe de uma infra-estrutura razoável. Como tantos outros bairros de periferia, Petrolândia é um lugar de morar, de onde as pessoas partem diariamente para o trabalho em outros lugares. Para Contagem, Betim ou Belo Horizonte. Assim, durante boa parte do dia o bairro permanece com as mulheres que trabalham em casa, as crianças que alternam seu tempo entre a escola e a rua, e os jovens. Também com os desempregados, porque já foram empregados algum dia, e outros que ainda não saíram de casa. Alguns idosos circulam pela praça, nas portas de bares e armazéns.

A atividade comercial é modesta, mas é suficiente para atender às necessidades locais em termos de alimentação, saúde e de outros serviços. No centro do bairro e nos quarteirões próximos estão o supermercado, que também vende a atacado, o armarinho sortido, a loja de produtos de beleza, a sapataria, as padarias, a farmácia, a locadora de vídeo, o sacolão, os consultórios dentários, os escritórios de advocacia e a única agência bancária da região.

A Igreja de Nossa Senhora da Aparecida está plantada na praça de onde parece observar atentamente todos os arredores do lugar. Inclusive as outras igrejas que proliferam rapidamente ao seu entorno. Essa Igreja principal está na praça principal com seu coreto, bancos e jardins.

Em torno dela gira a vida do bairro e aquela praça de nome Petrobrás é um lugar muito querido dos moradores, pois além de ser um símbolo de muitas lutas e de enfrentamento com o poder público, é o eixo da vida social deles. Ambas, igreja e praça, são locais de interação da comunidade.

Se você for à Petrolândia nos finais de semana vai encontrar a Praça sempre movimentada. Crianças correndo, jogando bola, grupos de mães conversando, homens de papo lá na banca de “seu” Nilo e jogos de vôlei entre rapazes e moças. Eles estendem a rede por sobre o muro da Escola e a Praça numa das esquinas e lá delimitam sua quadra.

Em frente à Praça há duas sorveterias onde tem sempre um entra e sai de gente. A locadora de vídeos e os bares estão de portas abertas. São lugares

agitados e animados por música que vêm de carros que param nas portas com o som ligado a toda altura.

Quem chega encontra a energia elétrica instalada, água encanada, rede de esgoto, ruas asfaltadas, escolas, o comércio, além de linhas de ônibus. Tudo isto é fruto de muita luta, conquista de seus moradores antigos e herança para os mais novos, pois nem sempre foi assim, e tudo isto demandou muita vontade, persistência, além de inventividade e organização.

Os moradores que participaram mais diretamente dessas lutas orgulham-se de suas conquistas, ao mesmo tempo que se ressentem com os problemas atuais e com a falta de “*consciência da maioria*” diante da situação, conforme dizem eles.

O alto crescimento populacional da região num curto espaço de tempo, explica em parte essa situação que é relatada por Joana, uma das antigas moradoras de Petrolândia. Numa interpelação a uma professora sobre a exigência da escola local de que cada aluno deveria entregar um pacote de papel ofício no ato da matrícula, emerge de um jeito cristalino a problemática referida pelos velhos moradores:

- *“E aí, então, acontece o seguinte: essas pessoas que tão chegando acham a coisa boa, né! Não se preocupa de entrar na luta. Até há pouco tempo eu fiz uma discussão, no ano passado, eu fiz uma discussão com uma professora, uma diretora aliás, aliás professora. Nós tentamos debater lá por causa de um, pra não ter aquela cobrança do papel ofício. Porque aquelas pessoas que não podiam comprar, não podiam pagar, chegava lá não faziam matrícula. A criança ficava fora. Aí, Saulo, até falei com ela assim: eu tenho condição de comprar, graças a Deus, até mesmo de doar o tal papel ofício. Mas em solidariedade ao mesmo pobre, eu não vou dá o tal papel ofício. Quero ver se menino meu não vai estudar, ai se eu souber que meu menino está sendo prejudicado !”*

- “*Aí ela [a professora] falou pra desaforo. Falou assim: - ‘Eu, por exemplo, considero aqui Petrolândia, como menino de classe média. Eu, por exemplo, ganho quase cinco salários e não tenho condições de pagar aluguel aqui na Petrolândia. Eu moro de aluguel e é depois de Contagem; eu pago duas conduções. Imagina quem tem lote aqui !’*”
- “*Eu peguei, virei pra ela e disse: Olha, minha filha, o negócio é o seguinte. Talvez quando nós mudamos pra aqui você não teve coragem de sujeitar ao que nós sujeitamos, você entendeu ! É, o pessoal largava, pegava, descia na BR perto da pista e vinha pra aqui a pé. Eu lembro, nós morava aqui na época, não, mas vinha aqui muito. Lembro os colegas meu que batia final de semana, sexta-feira com saco de mantimento de lá da BR a pé. Porque aqui, nem comércio tinha naquela época !’*”

Contraditoriamente, um desses problemas decorreu do crescimento da região como um todo, com o surgimento de novos bairros, das melhorias visíveis do Petrolândia em relação aos vizinhos, gerando uma conseqüente valorização imobiliária. O que significou impostos mais altos e pressão cada dia maior de especuladores. Situação essa que obrigou muitos dos moradores antigos a se mudarem para áreas mais distantes, mais periféricas e mais baratas para, quem sabe, recomeçar a luta, dando seu antigo lugar aos recém-chegados.

Dessa complexa realidade decorreram muitos problemas, dentre eles a ameaça de quebra de um “*espírito comunitário*” referenciado com freqüência por moradores e que pode ser traduzido, *a priori*, na capacidade de organização e de ação do coletivo, e que foi se esvaindo com a chegada dos novos moradores. “*Eles nem sempre valorizam a história de lutas na região, pois dela não participaram e nem demonstram interesse em conhecê-la*”, é a queixa dos antigos num misto de crítica e de resistência à perda de uma memória de lutas e de conquistas.

É importante reconhecer nestas falas o fato de Petrolândia não ter mais sua formação original. Era uma formação lastreada nas relações de parentesco. Os primeiros moradores se constituíram numa grande família pela proximidade afetiva e pelo compartilhamento de problemas comuns, mas também porque eram portadores de laços de consangüinidade.

Os núcleos que povoaram Petrolândia eram compostos de parentes orientados pelo que Eunice Durham (1973) chamou de “trilha”, uma espécie de orientação instituída pelo processo migratório em que as pessoas vão deixando seus locais de origem em busca dos parentes, normalmente o irmão mais velho, o primo, o marido, buscando também melhores condições de vida.

Forma-se, assim, uma corrente migratória dentro de uma rede social que serve de amparo e de referência segura para o enfrentamento do desconhecido. Petrolândia foi construída por uma destas correntes que veio do interior e outra que já estava na capital, em outra periferia e baldeou-se de lá.

Contudo, à medida que os processos de urbanização se intensificam, estes laços e redes tendem a se diluir e enfraquecer e as pessoas já não se conhecem todas. Assim, o cimento da convivência parece rachar-se em pedaços que não mais se encaixam.

As lideranças do bairro também partilham desta mesma preocupação, principalmente com os jovens; em trazê-los “*para dentro da comunidade*” e para as lutas atuais que são por melhorias da qualidade do ensino, do atendimento na policlínica e de outros serviços de saúde, do transporte etc.,

serviços que ainda são insuficientes e que tem uma capacidade restrita de atender à população, deixando muito a desejar.

Observando a Tabela IV-9, poder-se-á notar que, de fato, esta população recém-chegada é majoritária: mais de 66% dos moradores pesquisados residem em Petrolândia há menos de 10 anos.

Somado a esse quadro de queixas e de problemas de um passado recente - que não se pode reter, os moradores ainda se mobilizam por conta de uma antiga reivindicação: a canalização do córrego Manguinhos, que divide o Petrolândia do bairro São Luiz. Um velho problema que repercute diretamente na qualidade de vida da população, pois o córrego tornou-se um esgoto à céu aberto e um depósito de lixo e de outros dejetos !

A antiga capelinha

Igreja Nossa Senhor Aparecida - Início da Construção

A Igreja hoje

Uma das Escolas do bairro

Construções e reformas são cenas comuns no bairro

Lazer nas ruas

As obras de expansão da Via Expressa: valorização do bairro

O lixo nos lotes vagos

Mas não é só isto. O movimento social caracterizado pelas lutas e reivindicações populares em Petrolândia, a exemplo do restante da região operária da Grande Belo Horizonte, passa por um período de refluxo que repercute diretamente nas CEBs, que é parte importante deste movimento.

Repondo a questão das CEBs num quadro mais geral, podemos recorrer a Prandi & Souza (*in* Pierucci & Prandi, 1996), os quais indicam que três fatores, pelo menos, foram decisivos no processo de esvaziamento das Comunidades de Base:

- 1º- a política de restauração conservadora promovida pela alta hierarquia da Igreja centralizada na reafirmação da autoridade do Papa, o que atingiu as alas progressistas da Igreja Católica, desmantelando várias de suas organizações;
- 2º- o refluxo dos movimentos sociais, em geral, que foi agravado com a derrocada do socialismo no Leste europeu e pôs por terra o sonho da utopia política de transformação social;
- 3º- a crise do catolicismo, com a migração de fiéis para outras denominações religiosas, principalmente as pentecostais.

Recolocando este quadro em Petrolândia, é facilmente observável a preocupação expressa por lideranças religiosas e leigas locais em desenvolver um trabalho denominado por eles de “*consolidação das Comunidades Eclesiais de Base*”, com os objetivos de garantir sua preservação, de formar novas lideranças e de criar condições para sua

continuidade. E, também, de reter a aparente sangria do trânsito de moradores do bairro entre as diversas religiões.

3- Aspectos Sociais e Econômicos de Petrolândia

Além de nossa observação durante nossa permanência no bairro e nas várias vezes em que lá estivemos, procuramos traçar um perfil de Petrolândia analisando dados que foram encontrados através de pesquisa na Prefeitura local e na secretaria do Projeto Pastoral “Construir a Esperança”, da Arquidiocese da capital.

São dados que, aliados aos de nossa observação direta, reforçam-na e contribuem para formar uma imagem mais nítida e salientar aspectos de interesse desta pesquisa.

Petrolândia empresta seu nome a uma das Unidade Espaciais de Contagem e sua área equivale basicamente à da Paróquia Jesus Operário. Portanto, é possível remeter à interpretação da Paróquia os dados referentes à Unidade Espacial de Petrolândia, conforme são listados nas Tabelas IV-1 a IV-9, apresentadas a seguir.

A unidade espacial de Petrolândia, pelo que indicam os dados apresentados na Tabela IV-1, pode ser caracterizada como uma área de expansão demográfica pela ocupação de uma certa “capacidade ociosa” existente de largas faixas de seu território. A finalização das obras da Via Expressa Leste-Oeste, que vai ligar a região a Belo Horizonte em um tempo

menor e em condições mais ágeis de tráfego, com certeza, está sendo um incentivo à ocupação dos bairros e à criação de outros novos.

Tabela IV-1
Caracterização Geral da Unidade Espacial de Petrolândia - 1980/1991

Área (em ha)	População (em nº de habitantes)		Taxa de Crescimento Anual (1980-1991)	Densidade Demográfica (hab/ha) em 1991	Tamanho da Família	Domicílios Ocupados (por número de pessoas)
	1980	1991				
750,68	6.677	17.039	8,9	22,7	4,5	3,8

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1993)

Além disto, e de acordo com informações da Prefeitura local, já está proposta a construção de mais um trecho da Via Expressa, no sentido Petrolândia-Pampulha, esse último um bairro localizado na região oeste de Belo Horizonte. O que significa que a região servirá, se estas projeções se concretizarem, de via de passagem e de ligação direta de Betim e Contagem com outros municípios da Região Metropolitana (como Santa Luzia, Sabará, Lagoa Santa e Vespasiano).

A população de Petrolândia, em sua maioria, vive em condições de pobreza, tendo em conta que cerca de 67% de seus moradores tem renda familiar de no máximo três salários mínimos (isto é, pelos valores de junho de 1997, exatos R\$ 360,00 - trezentos e sessenta reais). Em que pese o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE considerar “pobre” aquele sujeito que percebe abaixo de 1/3 do salário mínimo vigente, nossas observações de campo permitiram perceber que as condições de vida medidas através do tipo

de consumo alimentar, de meios de transporte utilizados e das condições de construção e acabamento da moradia, etc.

Ademais, se levarmos em consideração que o valor real da cesta básica que mede o salário mínimo de acordo com o definido pela legislação trabalhista e usado pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócios Econômicos - DIEESE, neste mês de junho de 1997 é próximo de R\$850,00 (oitocentos e cinquenta reais).

A distância observada entre uma medida e outra põe em cena é uma concepção de “pobreza”, portanto, uma concepção de como a sociedade deve estar organizada ⁵⁰.

Tabela IV-2
Distribuição da População Ocupada por Faixas de Renda em 1993
Em Salários Mínimos

Até 1 SM	De 1 a 3 SM	De 3 a 5 SM	De 5 a 10 SM	10 e mais	Não Sabe	Sem Rendimentos	TOTAL	Renda Familiar Média
118	4.552	1.596	591	118	59	0	7.034	4,8
1,7%	64,7%	22,7%	8,4%	1,7%	0,8%	0,0%	100,0%	---

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1993)

Um problema desse tipo de mensuração é que, ao tomar a unidade familiar como referência de pesquisa, pode se esconder um dado que é comum de se ver na região: a existência de duas, até três famílias morando em um mesmo quintal, onde se arrancham dois ou três barracões. Neles moram um mesmo agrupamento familiar - filhos casados, irmãos, ou outras famílias, pelo regime de aluguel.

Tabela IV-3
Regime de Ocupação das Residências (Casas) em 1993

Próprio Pago	Próprio em Pagamento	Alugado	Cedido	Outros	Total
3.424	240	541	120	0	4.235
80,9%	5,7%	12,8%	2,8%	0,0%	100,0%

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1993)

Este regime de ocupação das casas gera uma espécie de hierarquia entre os moradores do bairro. São os “proprietários” e os “inquilinos”. Os primeiros são, geralmente, os primeiros moradores trabalhadores nas indústrias da região ou já aposentados. São também os pequenos comerciantes que conseguiram, ao longo dos anos, construir e reformar suas casas, fazendo melhorias consideráveis e perceptíveis. São as casas de dois andares, com amplas varandas e garagem. A parte de cima serve de residência aos donos e a parte da baixo, normalmente, está alugada. Ou para comércio - bares, armazéns, lojas, ou para moradia de outra família.

Um outro tipo de ocupação é o parcelamento do lote. Também são proprietários que construíram suas casas e no restante do lote, em lugar das árvores - principalmente as mangueiras e de algumas pequenas hortas, vão construindo barracões para locação. São formas complementares de renda que os distanciam um pouco mais dos outros. Por ostentarem as melhores casas, por alugarem parte de seu patrimônio, obterem rendas e adquirirem outros bens.

⁵⁰ Para uma discussão a esse respeito sugerimos consultar Reilly, Charles A. (comp.). *Nuevas Políticas Urbanas*. Arlington: Fundación Iteramericana, 1994.

Ocorre, então, um tipo de hierarquização interna que classifica este pessoal em “pobres **remediados**” - donos da casa, de casas de aluguel e de um “negocinho” e os “pobres **mesmo**” - são os inquilinos, assalariados de baixa renda ou trabalhadores nas malhas da economia informal (biscateiros, mascates e vendedores ambulantes). É interessante observar que a expressão “*pobre mesmo*” é deles, para se referirem a essa divisão que caracteriza os moradores do bairro.

Os pobres remediados se destacam da grande maioria dos moradores também por possuírem um carro ou moto, telefone, sendo que alguns deles, uns três ou quatro, têm filhos na faculdade - os universitários do bairro que, como me disse um morador, “*dá pra contar nos dedos*”, de tão poucos que são. Existe, dessa forma, uma hierarquia local e a consciência dos nativos desta diferenciação que os classifica entre os pobres que têm alguma coisa e os pobres que nada têm. Esta condição vai influir nas dinâmicas que se estabelecem tanto no bairro quanto na paróquia ao nível do compadrio e do parentesco.

Tabela IV-4
Distribuição da População por Ramos de Atividade na Ocupação Principal

Indústria Transformação	Construção Civil	Comércio Varejista	Comércio Atacadista	Reparação Serviços Produção	Serviços Consumo Individual	Serviços Consumo Coletivo	Total
1.892	650	1.300	118	1.478	946	650	7.034
27,0%	9,2%	18,5%	1,7%	21,0%	13,4%	9,2%	100,0%

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1993)

Grande parte da população trabalhadora de Petrolândia está empregada nas indústrias da região de Betim e Contagem. Ambas concentram os maiores distritos industriais da Região Metropolitana e o povoamento das

regiões próximas a eles ocorreu quase sempre motivada, primeiramente, por este dado ⁵¹.

O ramo de “Reparação e Serviços de Produção” é o segundo setor que mais emprega e é, na verdade, um setor cuja existência e dinâmica decorre das demandas das indústrias locais. São as oficinas de manutenção e de retífica, as fábricas de peças etc. Se somado à participação da população empregada nos demais setores de serviço e comércio, pode-se perceber que o trabalho na indústria não é muito expressivo (de acordo com os dados da Tabela IV-4, essa última ocupação totalizava 36,2% no ano de 1993).

No Bairro Petrolândia, apesar do comércio ser variado e numeroso, ele é de pequeno porte e do tipo familiar. Ou seja, é de um proprietário que emprega o filho, o primo, o filho do compadre etc. e que, muitas vezes, dispensa o vínculo empregatício.

Dados sobre a situação da educação na região mostram que existe um índice muito alto de analfabetismo e a escolaridade registrada é muito baixa (ver as Tabelas seguintes).

Tabela IV-5

População por Grau de Instrução

Analfabeto	Sabe Ler e Escrever	1º Grau (1ª a 4ª séries)	1º Grau (5ª a 8ª séries)	2º Grau	Superior	TOTAL
887	408	7.201	6.141	1.300	0	15.937

⁵¹ Um exemplo dessa relação entre povoamento e instalação de indústrias na região foi a exigência feita pela FIAT Automóveis ao governo mineiro, como parte do acordo firmado entre ambos, para que fosse construído através da Companhia Estadual de Habitação, COHAB, um número de conjuntos habitacionais adequadamente dimensionados para atender ao operariado a ser contratado (conforme Diniz, Clélio Campolina. *Estado e capital estrangeiro na industrialização mineira*. Belo Horizonte: UFMG/PROED, 1981).

5,6%	2,6%	45,2%	38,5%	8,1%	0,0%	100,0%
------	------	-------	-------	------	------	--------

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1993)

Tabela IV-6
Movimentação e Rendimento de Alunos da Unidade Petrolândia da Fundação de Ensino de Contagem

Ano	1993		1994		1995	
MOVIMENTAÇÃO						
Matrícula Inicial	656		689		717	
Admitidos	00		00		00	
Transferidos (saída)	06		05		15	
Evadidos	114		64		50	
Total de Alunos Restantes	536		620		652	
RENDIMENTO ESCOLAR	Alunos	%	Alunos	%	Alunos	%
Aprovados	480	89,6	574	92,6	627	96,2
Reprovados	56	10,4	46	7,4	25	3,8

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1996)

Tabela IV-7
Quadro de Matrículas nas duas Escolas Municipais do bairro Petrolândia em 1996

ESCOLAS	Número de Alunos Matriculados
Izabel Nascimento Barros (5ª a 8ª série)	1.072
Newton Amaral Franco	1.767
Pré-escola	264
1ª a 4ª série	1.023
Supletivo de 1ª a 4ª série	94
Supletivo de 5ª a 8ª série	386
TOTAL	2.839

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Contagem (1996)

Examinando os números relativos à educação na região, constatamos que pouco mais de 38,5% da população pesquisada cursou apenas o primeiro grau completo, enquanto apenas 8% detêm o segundo grau completo. Em Petrolândia, particularmente, este dado talvez explique a procura relativamente alta pelo supletivo noturno de primeiro grau, ou o equivalente a

16,9% do total de vagas oferecidas pelas duas escolas existentes no bairro (conforme dados da Tabela IV-7, anteriormente apresentada).

Aos vinte e seis anos Petrolândia é jovem, como mostram os dados da pesquisa realizada pela Arquidiocese da capital para o Projeto Pastoral "Construir a Esperança". Essa pesquisa, executada em janeiro de 1991, ouviu 2.481 fiéis após as missas da manhã e da noite nas Igrejas da região da Paróquia Jesus Operário.

Da população pesquisada, 42,5% situa-se na faixa etária até 19 anos, dado este que é coerente com o fato da maioria da população (51,3%) ter se declarado solteira e, ainda, com o fato de 30,9% declarar-se estudante ao nível da ocupação profissional (ver as Tabelas IV-8 e IV-9, apresentadas a seguir).

Esses dados contrastam com os apresentados por outras paróquias pesquisadas e pertencentes à Região da Nossa Senhora Aparecida, que é uma das três Regiões Episcopais da Arquidiocese de Belo Horizonte. Elas

possuem um número de freqüentadores à missa que se concentra numa faixa etária bem elevada - em sua maioria são idosos e mulheres.

Já em Petrolândia é uma população jovem e que, ao que parece, constitui família muito cedo. Se observarmos os resultados apresentados na Tabela IV-8, veremos que 35% dos entrevistados declararam ser casados e destes, cerca de 30% possuíam entre 15 e 30 anos de idade.

Tabela IV-8
Indicadores Sócio-Econômicos da Paróquia Jesus Operário: Idade, Instrução e Estado Civil - 1991

Indicadores	Respostas	Percentual*
1. IDADE	<u>2.468</u>	<u>100,00</u>
até 9 anos	295	11,95
de 10 a 14 anos	438	17,74
de 15 a 19 anos	317	12,84
de 20 a 29 anos	413	16,73
de 30 a 39 anos	378	15,31
de 40 a 49 anos	224	9,07
de 50 a 59 anos	142	5,75
de 60 a 69 anos	114	4,61
70 anos ou mais	61	2,35
Sem resposta	86	3,48
2. INSTRUÇÃO	<u>2.468</u>	<u>100,00</u>
a) Escolaridade		
1º grau completo	277	11,22
2º grau completo	121	4,90
Superior completo	18	0,73
b) Alfabetização		
Sabe ler e escrever	1.529	61,95
Não sabe ler e escrever	364	14,75
c) Sem resposta	159	6,44
3. ESTADO CIVIL	<u>2.468</u>	<u>100,00</u>
Solteiro	1.267	51,34
Casado na Igreja	864	35,00
Outra forma de união	55	2,23
Separado (a)	25	1,01
Viúvo (a)	98	3,97
Sem resposta	159	6,44

Obs.: * Os totais podem não somar 100% em função de arredondamento.

Fonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, (1991)

Tabela IV-9
Indicadores Sócio-Econômicos da Paróquia Jesus Operário - 1991: Moradia e Ocupação

Indicadores	Respostas	Percentual*
-------------	-----------	-------------

1. MORADIA		
a) Por Local	<u>2.468</u>	<u>100,00</u>
No bairro	2.001	81,08
Na cidade ou município	169	6,84
Sem resposta	298	12,07
b) Por Tempo	<u>2.468</u>	<u>100,00</u>
Menos de 1 ano	290	11,75
Mais de 1 e menos de 3 anos	540	21,88
Mais de 3 e menos de 10 anos	804	32,58
Mais de 10 anos	588	23,82
Sem resposta	246	9,96
2. OCUPAÇÃO	<u>2.642</u> **	<u>100,00</u>
Estudante	817	30,92
Tarefas Domésticas	645	24,41
Autônomo	133	5,03
Funcionário Público	92	3,48
Empregado com Carteira	484	18,32
Empregado sem Carteira	93	3,52
Biscateiro	47	1,78
Desempregado	117	4,43
Licenciado	14	0,53
Aposentado	102	3,86
Sem resposta	98	3,71

Obs.: * Os totais podem não somar 100% em função de arredondamento.

** Total obtido com respostas múltiplas.

Fonte: Arquidiocese de Belo Horizonte (1991)

O fato da ocupação Estudante ter alocado o maior índice de respostas provoca uma reflexão: se parcela significativa dos entrevistados declarou saber ler e escrever apenas, como a maioria destes mesmos entrevistados respondeu à pergunta sobre ocupação como sendo estudantes ?

Uma hipótese é que, estando desempregados, a ocupação declarada passa a ser a de estudante para não dizer da desocupação, até porque a população pesquisada é muito jovem e porque estudar talvez seja uma aspiração e faça parte de um projeto de vida imaginado ! Outra hipótese provável é que da população entrevistada, cerca de 30% situa-se na faixa etária até 14 anos, que supõe-se, deve ser estudante. Outra explicação é que

estas pessoas podem estar efetivamente matriculadas nos cursos supletivos noturnos próprio para adultos ou para quem está deslocado na relação faixa escolar/faixa etária, que é um número significativo conforme as tabelas referentes à educação.

A primeira escola a ser construída no bairro Petrolândia foi um “grupo escolar” de tábuas que atendia da 1ª a 4ª série, em 1974. Hoje, cerca de 62% dos moradores que declararam saber ler e escrever provavelmente passaram por ela. No geral, muito poucos conseguiram completar o 1º e o 2º grau, e apenas uma percentagem ínfima (0,73%) conseguiu completar o 3º grau.

Da população presente nas missas durante a realização da referida pesquisa, 81,07% são moradores da região, e 6,84% são de outros bairros ou mesmo de outras cidades. Dos nativos e quanto ao tempo de residência, 23,82% moram em Petrolândia há mais de dez anos; 32,57% estão no bairro entre três e dez anos; 21,88% têm entre um e três anos de residência na região, apenas 11,75% são moradores a menos de um ano.

Quanto à condição econômica, a pesquisa para o Projeto Pastoral "Construir a Esperança" constatou que 90% da população da paróquia é de baixa renda e vive com muita dificuldade. Da população pesquisada, 10% é considerada de classe média baixa, a qual é composta de pequenos comerciantes, proprietários e operários especializados (os “pobres remediados” anteriormente analisados), percentual que acompanha os índices apontados na pesquisa da Prefeitura de Contagem. A quantidade de desempregados e subempregados (biscateiros, camelôs, prestadores de

serviços eventuais etc.) vem crescendo assustadoramente, segundo avaliação dos padres e de moradores da região.

A verdade é que a realidade social do bairro reproduz, numa escala reduzida, a do país. Alguns números são reveladores dessa situação: cerca de 15% da população pesquisada mora nas favelas da região e apenas 18,32% dos que responderam à pesquisa têm Carteira de Trabalho assinada. Isto é, possuem um vínculo legal e formal de trabalho. O restante, quando muito, está integrado às malhas da economia informal.

Caminhando pelas ruas do bairro é comum ver grupos de homens - de meia-idade e mais moços- conversando nas esquinas, sentados nos bancos da Praça Petrobrás ou simplesmente trançando de um lado para outro. Na Banca de Revistas de “seu” Nilo, por exemplo, tem sempre alguém de papo.

Os vendedores ambulantes com suas cocadas baianas, quebra-queixo ⁵², amendoim torrado e frutas descascadas como laranja, abacaxi, fatias de melancia e, claro, o velho pipoqueiro, marcam presença no centro do bairro. Misturadas a esses ícones tradicionais de nossa cultura, já se avistam algumas barracas de camelôs com mercadorias variadas, incluindo os produtos “importados”, conhecidos e amplamente popularizados.

Na opinião de Pedro Settin, esse quadro de subemprego e de condições precárias de sobrevivência reflete-se diretamente na situação política do

⁵² Para quem não conhece, o quebra-queixo é um doce feito com açúcar queimado e coco cortado em tiras, num ponto que não é mole, nem duro. É puxento e exige um certo esforço e cuidado - aliás, habilidade, para ser comido, senão “quebra-se” o queixo. Só sei dizer que ele é uma delícia e tem gosto demorado de infância. De minha infância !

bairro, onde se percebe um nível muito baixo de consciência por parte da população que espera passivamente pelas benesses do governo.

De fato, o trabalho de formação política, apesar de ter sido sempre uma prioridade nas iniciativas da Igreja local, conta com a participação ativa de um grupo reduzido de moradores. Apenas 3,7% dos moradores entrevistados na pesquisa para o projeto pastoral da diocese de Belo Horizonte declararam exercer militância política.

Não obstante as observações do padre, não se pode perder de vista, primeiramente, que a relação Igreja e política é bastante complicada e não permite simplificações. Faz-se necessário aproximar nossa lente dos movimentos ou serviços católicos em Petrolândia pois, à primeira vista, é possível constatar que ao esvaziamento do movimento de cunho mais político não corresponde o esvaziamento de outros como o Círculo Bíblico, Grupo de Oração etc. E o pequeno grupo - ou o "*grupinho*", na expressão de Pedro Settin para designar o reduzido número de moradores militantes nos movimentos políticos do tipo Escola da Fé, sindicatos e partidos - tem-se mostrado muito atuante e "barulhento" pelo que pudemos observar. Muitos dos participantes desse "*grupinho*", a exemplo do padre, comungam do ideário do Partido dos Trabalhadores - PT, ou do "Pinga com Torresmo"⁵³, na expressão de um deles, sendo ou não militante. É o "*grupinho*" do pedaço que vem assumindo por muito tempo a liderança das lutas e das organizações na região de Petrolândia.

4- Uma Trajetória de Lutas e de Conquistas

“As pessoas comuns universalizam, através de suas vidas e de suas ações, a época histórica em que vivem”.⁵⁴

A reconstituição da história de construção do bairro Petrolândia é um evento crucial para o entendimento de suas dinâmicas culturais e de seus rituais religiosos, particularmente da missa e do culto. Optamos por recontar essa história privilegiando as falas de um grupo de moradores e de padres da Igreja local por entender que a narrativa desses atores, quando cotejada à investigação feita em fontes documentais, como procedemos, tornou-se a ferramenta mais valiosa para intensificarmos o estudo proposto.

Adotamos a História Oral ou os relatos orais e as entrevistas não-diretivas como parte do instrumental metodológico dessa pesquisa porque, desde o início, estava posto seu propósito de tentar revelar como as pessoas dão sentido às suas vidas dentro dos limites e possibilidades que lhes são concedidos. E como elas vivem o ciclo dos acontecimentos, especialmente o ritual religioso da missa e do culto, em um tempo de vida e, ao viverem-no, como imprimem sua própria marca ou assinatura a esses acontecimentos (Denzin, 1984).

⁵³ É a expressão usada por um dos moradores e líder comunitário para designar na sua visão o que é o PT e revelar, ao meu ver, um grau de identificação dele e de outras lideranças locais com o partido.

⁵⁴ Norman K. Denzin (1984: 30).

Como observa Macedo (1986), ao serem contadas, as histórias particulares permitem retomar o passado na contextualização do presente, localizando pontos significativos através dos quais as pessoas forjam relações e explicações para suas vivências e momentos de alteração que são remetidos à experiência religiosa.

Além disso, a documentação de arquivo revelou-se insuficiente e a literatura sobre a história social da região é rala, para não dizer inexistente. Constatação que reforçou e valorizou o emprego de entrevistas e de testemunhos de pessoas comuns que revelam uma riqueza muito grande e constituem uma alternativa para a pesquisa histórica. Como bem anota Freitas (*in* Thompson, 1992: 18-19),

A história oral possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores. Esse tipo de projeto propicia sobretudo fazer da história uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades, já que permite construir a história a partir das próprias palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um determinado período, mediante suas referências e também seu imaginário. O método da história oral possibilita o registro de reminiscências das memórias individuais; enfim, a reinterpretação do passado, pois, segundo Walter Benjamin, qualquer um de nós é uma personagem histórica.

Por outro lado, Halbwachs nos ensina em “A Memória Coletiva” (1990) que a História oral, a história vivida, complementa a história oficial na medida que ela possui *“tudo aquilo que é necessário para constituir um quadro vivo e natural, sobre o qual um pensamento pode se apoiar para conservar e reencontrar seu passado”*.

E mais, que os depoimentos não têm sentido “*senão em relação ao grupo do qual faz parte, pois supõe um acontecimento real outrora vivido em comum e, por isso, depende do quadro de referência no qual evoluem presentemente o grupo e o indivíduo que o atestam*” (*op. cit.*: 13).

Essa história de vida e de lutas dos moradores do bairro Petrolândia se mistura inevitavelmente à presença da Igreja católica local. Instituição que aparece freqüentemente como mediadora das organizações, lutas, reivindicações e conquistas do bairro em sua relação interna ou com os poderes constituídos, exercendo claramente uma função de orientadora e animadora de ações na comunidade.

À semelhança de um intelectual orgânico no sentido gramsciano, são seus sacerdotes que fornecem parte do instrumental teórico e prático para ações organizativas dos moradores em seus diversos movimentos e que têm dado direção às lutas no bairro.

Na verdade, todas as organizações de natureza associativista existentes no bairro estão de algum modo ancoradas nas iniciativas da Igreja, quando não são diretamente vinculadas a ela. Como por exemplo o Clube de Mães, Grupo de Jovens, Associação Comunitária, Escola Fé e Política etc.

Como foi destacado anteriormente, em seus primeiros anos de existência a região de Petrolândia era um bairro desprovido de praticamente tudo; nenhuma infra-estrutura. Em lugar de casas, barracas de lona e de pau-a-pique; em lugar da luz, os lampiões, lamparinas e liquinhos; em lugar do asfalto terra, muita terra porque o cascalho colocado aqui e acolá pela

imobiliária por ocasião do loteamento desaparecia rapidamente levado pelas chuvas e enxurradas ou era carregado para servir aos alicerces das primeiras construções, relatam antigos moradores.

Mas em lugar do desespero e da descrença diante daquela situação, esperança e fé. Essa é a marca distintiva das falas dos primeiros moradores e dos membros do “*grupinho*” do pedaço ⁵⁵. O trabalho de desbravar o pedaço ocorria nos finais de semana quando seus moradores tinham tempo livre para, em regime de mutirão, ou não, pois nem sempre foi assim, erguerem seus barracos de alvenaria.

“Papai Noel”, ou “seu” Rui, assim conhecido por conta de sua vasta e longa cabeleira e barbas nevadas, que em todos os natais percorre o bairro distribuindo balas que fazem a alegria da criançada, é dos primeiros atores e testemunha dessa história. São sentidos e imagens que permanecem vivificadas nas falas das pessoas, nos lembrando Barthes, para quem “*a cidade é uma escrita sendo o seu usuário um leitor*”. Leiamos o bairro, a praça, a luz e a água por intermédio deles, autores desta escrita:

- “*Quase era mata pra todo lado que a gente via, o gato [uma espécie de corretor que vai mostrar os lotes para vender; grifo nosso] ficou lá em casa porque aqui era um brejal, tinha muita tabúia e tinha começado ali uma espécie de capelinha numa praça. Tinha um campo de futebol naquela praça, ali onde é a Igreja hoje. Um campinho de futebol limpo e uma capelinha detrás da Igreja.*”

⁵⁵ *Grupinho* é a expressão usada repetidas vezes pelo Pe. Pedro Settin ao se referir às pessoas do bairro que militam nas CEBs. Mais do que participação, porém, a referência remetia às lideranças das comunidades que estavam ao seu lado, ao lado de sua Igreja e que com ele partilhavam o mesmo ideário e as mesmas estratégias de ação. Tanto o *grupinho* quanto o *pedaço* serão discutidos como categorias de classificação das comunidades e de seus integrantes no capítulo V.

Começou pelejando, pelejando até que construíram a Igreja nesse local e a praça” 56.

Essa capelinha mencionada pelo “seu” Rui foi erguida após a realização da **primeira missa** no bairro, celebrada em uma barraca de sapé no ano de 1971, quando iniciou-se a construção da Igreja que foi concluída no ano seguinte. Nesse período, mais precisamente entre 1971 e 1973, o celebrante em Petrolândia foi Frei Eduardo Metz, da ordem dos franciscanos.

Depois dessa primeira missa muitas outras são relatadas e, desde logo é importante reter o quanto esse acontecimento religioso, a experiência da celebração, abrigou e ainda abriga em seu interior as marcas fundamentais da história do bairro e de sua gente.

A missa, como o culto posteriormente, passaram a se constituir no fato mais emblemático dessa história, e a execução dos rituais estará sempre associada às crises da vida social, seja ela coletiva ou individualizada. Os eventos que por sua capacidade de expressão simbólica mais emergem nas falas, descrições e depoimentos, estão definitivamente ancorados à celebração, pois é por ela que as coisas aconteceram, se fizeram em Petrolândia.

Como, por exemplo, a capacidade da comunidade se organizar e arrancar da administração municipal seu direito à escola, à luz ou eleger seu

⁵⁶ A população rural utiliza o nome “gato” para referir-se àqueles sujeitos que, dispendo de algum capital ou de alguma influência política local, exercem o ofício de empreiteiro de mão-de-obra, arregimentando trabalhadores para as tarefas de preparo, plantio e colheita agrícolas. É considerado um sujeito esperto exatamente por ganhar na intermediação da mão-de-obra, enquanto os trabalhadores mesmos não têm tanta sorte.

parlamentar na Câmara de Vereadores de Contagem. Acompanhemos essa história.

No final do ano de 1973, Dom Serafim Fernandes de Araújo, bispo de Belo Horizonte, em visita à comunidade, ali celebrou uma missa - a primeira sob a presidência de um bispo. Fato que, segundo os moradores entrevistados, teve muita importância e repercutiu favoravelmente no ânimo de todos eles.

Nesse mesmo ano, as mulheres de Petrolândia se organizaram para lutar pela construção de uma escola, e caminharam quilômetros, muitos quilômetros, em busca de um diálogo com as autoridades responsáveis pela educação no município de Contagem.

Porém, no meio dessa caminhada, havia entraves ao atendimento dos pedidos dos moradores. Petrolândia, até então, era um bairro sem identidade municipal, ou seja, não fora legalizado como pertencente à Contagem, e essa administração alegava, ainda, não possuir terrenos disponíveis para a construção de uma escola.

Entrementes, as missas eram celebradas esporadicamente no bairro pelo Pe. Alberto Antoniazzi, do Seminário Arquidiocesano de Belo Horizonte. E foi apenas em 1975 que Dom João de Resende Costa, então arcebispo da capital, designou um seminarista, o diácono João Marcelino, para prestar assistência espiritual à comunidade. De acordo com Antoniazzi, ele celebrava as missas e Marcelino preparava os batizados e fazia o culto da Palavra com os moradores que, acostumados a essa prática na roça, valorizavam esta prática na cidade. Um dos únicos espaços de encontro e sociabilidade.

“Na ausência de luz e TV, a capela era o local para todas as atividades do bairro e a única animação era uma vitrola à pilha usada nas reuniões com os moradores”, recorda Antoniazzi.

Juntamente com esses religiosos, os moradores decidiram que no lugar antes destinado à construção da Igreja, a praça central, seria erguido o *“grupo de madeira”* - assim identificado pelos moradores para diferenciá-lo da escola atual que é maior e de alvenaria e para distinguir mais uma etapa de sua história. Nesse grupo de madeira as crianças da região puderam freqüentar o antigo primário (hoje, 1ª a 4ª série do 1º grau) a partir de 1974.

Pouco depois, nesse mesmo ano, as Irmãs Maria Paula Castanha, Adalgisa Rondina e Maria Caciorgna, da congregação italiana Sacratíssimo Coração de Jesus, de caráter missionário como os Combonianos que

chegariam depois, iniciaram sua entrada no bairro, passando por lá os finais de semana e ajudando nas celebrações.

Ainda nesse ano de 1974, os moradores conseguiram uma linha de ônibus no bairro, que fazia o trajeto Petrolândia-Imbiruçu. Até então, eles iam a pé até os bairros Imbiruçu, Bernardo Monteiro ou cortavam o caminho até o centro de Contagem para apanharem uma condução. A caminhada era longa e havia riscos de assaltos e de outros acidentes no percurso. Dois táxis serviam o bairro, mas só eram chamados em circunstâncias especiais ou de emergência. Afora isso, nem pensar !

As primeiras lutas dos moradores de Petrolândia coincidem com o período em que João Marcelino estava à frente da Igreja e também com a chegada das irmãs, relembra Paulo, um dos primeiros moradores do bairro:

- *“Aqui, desde o início as irmãs, a primeira que chegou, né, entrou na luta junto com a gente. Padre João Marcelino foi o primeiro que trabalhou aqui.. Este era diariamente...todo dia que nós precisa dele, ia na luta. Ele tava junto com nós. Então ele não desgarrou hora nenhuma, ele foi na luta, foi pro grupo, pro asfalto... Tudo aqui, a luz, tudo foi ele que na luta ajudou junto com nós. Quando começou desde o início a Igreja estava bem ligada no trabalho, foi muito forte”.*

A Irmã Maria relembra essa época:

- *“A gente veio ver o que tinha. Em 75, agosto de 75 (...) eu tinha chegado em abril, imagina. Hoje falo mal mal o português, imagina vocês que naquela época a gente achava que falava mais correto do que hoje...e dava assistência nessa luta porque é muito complicado. Estava crescendo, cada dia chegava mais gente. Nós viemos aqui, eu a princípio vinha aos sábados e domingos trabalhar aqui no bairro. Íamos embora, ficava o dia todo, saía de lá, chegava aqui, ia embora. Chegava aqui, saía de manhã, chegava à noite. Duas ou três horas da Cidade Industrial para chegar aqui. Depois compramos o lote, porque não tínhamos, nós queríamos alugar. Nós construímos uma casa, foi em 77 que viemos morar aqui. Nossa casa tornou o centro de tudo, tinha reunião, tinha uma capelinha ali na praça ... nossas reuniões, não sei, tinha tanta coisa. Tudo virou lá em casa, tinha alfabetização, qualquer curso que surgia na casa, até hoje não tem um pingão de paz. Mas era muito bonito o que a gente encaminhou para a comunidade, cresceu e lutou junto à irmã Paula. Ela é uma que ficou mais tempo aqui, dar força a esse homem [apontando o Pe. Pedro] ir pra frente. Depois daquele ano fui embora, fiquei dois anos lá na Itália, ma sempre acompanhei quando estava longe ... muito do processo”.*

No início de 1976 foi criado um Grupo de Jovens e a escola passou a ser o espaço para celebrações, pois a capelinha se tornara pequena para acolher os frequentadores.

No ano seguinte os moradores começaram a se organizar para conseguir a instalação da luz elétrica e, novamente, a falta de legalização do bairro foi um empecilho. Após muitas andanças pelos corredores do serviço público e com ajuda do pároco da região, o bairro foi finalmente legalizado como pertencente à Contagem. Os moradores conseguiram o registro de sua Obra Social - condição para o acesso a projetos, financiamentos, auxílios e outros recursos.

A Obra Social significou, na verdade, o embrião da formalização do movimento local e de sua representatividade junto aos poderes constituídos na reivindicação de melhorias para o bairro. O primeiro diretor da Obra foi o próprio Pe. João Marcelino, que teve sua indicação justificada pela inexperiência dos moradores com o trabalho organizativo. De acordo com um deles, - *"O povo tinha vontade, mas não tinha experiência"*. Coube ao religioso, então, cumprir a tarefa do *intelectual orgânico* e iniciar a "urdidura" para que o movimento inicial de organização dos grupos fosse tecido mais adiante pelos próprios moradores ⁵⁷.

A luz chegou no ano seguinte, em 1978, lembrou Ir. Maria: - *"O dia que a luz chegou, eu me lembro, festa bonita pro povo, alegria do povo, eu tava aqui o dia que chegou a luz. O dia 17, que ninguém sabia. Às nove horas da noite acendeu, deu aquele grito, as crianças pulava na rua de alegria"*.

Com a expansão das indústrias em direção a Betim, o povoamento da região, antes pouco adensado, expandiu-se muito. Semelhante aos primeiros,

os demais moradores que iam povoando o lugar vinham do interior e de outros bairros à procura de uma moradia mais próxima do local do emprego, já conseguido ou contando com a possibilidade da “colocação”, pois estavam na região das indústrias.

A Diocese procurou acompanhar essa expansão, criando novas paróquias. Em 24 de maio de 1976 foi inaugurada a Igreja de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, que abrangia a área do bairro Monte Castelo e a das atuais Paróquias Jesus Operário e Maria Mãe dos Pobres na região próxima à Petrolândia.

Mais tarde, em novembro de 1977, a Paróquia foi desmembrada em duas, dando origem à de Cristo Messias, que cobre os bairros Monte Castelo e Novo Riacho. São dessa época a formação dos primeiros grupos de apostolado da oração e a saída de João Marcelino, que assumiu uma paróquia na cidade de Nova Lima - MG. Durante algum tempo, a comunidade católica foi, então, assistida pelo Padre José Maria De Man, vigário de uma paróquia vizinha que ministrava os serviços religiosos aos moradores aos domingos à tarde, às quintas-feiras à noite e, por vezes, em outros horários, lembram alguns deles.

Preocupado com o crescimento populacional da região, que ocorria de modo muito rápido, De Man incentivou a organização da Paróquia com a formação das primeiras equipes de Pastoral: a organização do dízimo; a

⁵⁷ Sabemos que Gramsci não usou o conceito de Intelectual Orgânico para referir-se à religião, mas consideramos possível aplicá-lo as análises do campo religioso (conforme Houtart, 1994).

equipe do batismo e os círculos bíblicos, esboçando um desenho de Igreja que não se definiria da mesma forma.

Pe. De Man tinha um projeto de uma grande matriz em São Caetano [referência a outro bairro da região] na saída do conjunto para Imbiruçu. Prometeu até apoio em dinheiro da Bélgica se o povo aceitasse a idéia. Mas eram pouquíssimos os que concordaram e não de boa vontade (in História de Fé e Lutas: 9).

Em março de 1979, De Man deixou a região a convite da Cúria Metropolitana e foi substituído pelo Pe. João Zanotto, da congregação dos Combonianos, iniciando-se um trabalho diferente no tipo de organização da paróquia de Petrolândia.

Quando João Zanotto chegou a Petrolândia, juntamente com outros religiosos Combonianos, as celebrações das missas eram realizadas na Rua do Asfalto, uma das vias centrais do bairro, ao lado da praça e em frente à casa das irmãs, ou no pátio do jardim de infância, a escolinha por elas mantida ao lado da casa.

Além de pároco da região, Zanotto também dirigia o Seminário São Mateus. Em agosto de 1979, ele passou o Seminário para os padres Pedro Settin e Florêncio Souza Paz, que assumiram a paróquia e consolidaram as atividades da Igreja orientadas para a formação de Comunidades de Base, e também das obras de construção da Igreja de Petrolândia.

Era a descentralização da vida paroquial, o povo assumindo sua responsabilidade na igreja, a administração na mão do povo, a conscientização sócio-política. Foi um trabalho que caminhou por etapas, respeitando a lentidão do próprio povo, mas sempre mantendo o rumo (in História de Fé e Luta: 10).

Nos anos que seguiram, os moradores obtiveram grandes conquistas como a construção da Escola Isabel Nascimento de Mattos, de 1º grau, a água canalizada e a criação da Associação do Bairro, em 1981, que substituiu a antiga Obra Social, entidade juridicamente vinculada à Igreja. Dessa forma, abriu-se um espaço para o debate entre os participantes e para o dissenso com a própria Instituição católica, tempos depois.

A Associação se diferenciou da Obra, sobretudo porque não criou impedimentos para a participação de pessoas de outras religiões. Enquanto a Obra era vinculada à Igreja Católica, abrigando tão-somente aqueles que se identificavam com o catolicismo, a Associação se constituiu em um espaço mais plural e mais abrangente, no sentido de acolhimento de pessoas de diversos pertencimentos religiosos, opções político-partidárias e com diferentes propostas de trabalho.

Em 1986, as principais ruas do bairro já estavam asfaltadas e a Escola Newton Amaral Franco foi inaugurada, oferecendo o ensino de 1ª a 4ª série do primeiro grau e, três anos depois, essa escola já possuía cursos noturnos. Em maio de 1990, a outra escola, Izabel de Mattos, começou a oferecer, também, o segundo grau para a população local.

Ainda em 1988, em meio a tantas conquistas, a população viveu um de seus maiores confrontos que se traduziu na luta com o governo municipal em sua tentativa de construir um posto de atendimento médico na praça central do bairro. Como toda praça, essa já havia sido apropriada como espaço de

lazer e de convivência pelos moradores, desde que compraram seus lotes ou para lá se mudaram. Uma posição contrária à das autoridades que, como numa queda-de-braço com a comunidade, quiseram redefinir o espaço como sendo para assistência à saúde.

5- A Praça é do Povo como o Céu é do Avião

Compreender o significado pleno deste “acontecimento” envolvendo aquele pedaço do bairro, que é rememorado tão intensamente e com um discurso fortemente emocional, é entender, antes de mais nada, que um espaço urbano não se reduz a uma quantidade de solo a ser aproveitado de uma ou de outra maneira, desvinculado dos pensamentos e dos desejos dos homens que nele habitam.

Ao contrário, é colocar este chão em um tempo e um espaço-mundo que não são meramente objetos; mas um espaço vivido e contaminado pelos sentidos que os homens lhe dota. Nesse sentido, podemos entender a cidade com suas ruas, praças, becos e vielas como sendo uma expressão da própria representação que o homem faz de si, como espaços portadores de um forte conteúdo simbólico.

Dessa forma, é legítimo afirmar que a ligação do homem com o espaço não pode ser vista como uma relação meramente instrumental, ou funcional, mas como uma relação cultural e reflexiva. Lembrando Malinowski (Da Matta, 1991), assim como o homem não inventa uma canoa só porque quer

atravessar um rio, podemos afirmar que ele não vê a praça ou outro espaço, apenas porque eles lhe servem para atender a uma determinada necessidade. Inventando a canoa, ou dispondo da praça, ele pode tomar consciência do rio, do mar, da canoa, da praça e de si mesmo.

Por outro lado, ao relermos a análise de Bachelard (1988) sobre os sentidos do espaço da casa, como compondo uma imagem sempre concentrada que “*nos convida a uma consciência de centralidade*”, constatamos que é possível pensar nestes termos o espaço da praça. Na medida que a representação que o homem faz de si mesmo foi sempre uma representação centrada, devedora do conceito e da imagem da natureza, a cidade do homem foi sempre também devedora, espelho de um centro; ela foi, sempre, radial. Sua imagem se organiza a partir deste centro, desta “*idéia de centralidade*”, como afirmou Bachelard em sua “Poética do Espaço” (*op cit.*).

A praça é, assim, um lugar privilegiado do espaço urbano como expressão desse processo de “centralização”. Ela é o espaço que se abre no tecido urbano e que, por essa condição, permite múltiplos usos: cria perspectivas para as edificações “*relevantes política e socialmente*”, (Igreja, escola, Posto Médico, comércio, casa paroquial, sede do governo); é presença verde da natureza, lugar de descanso e lazer com seus bancos e tabuleiros de dama; é local de encontros, essencialmente. É ponto de referência na imagem da cidade, sendo um de seus elementos estruturantes (Albano et al., 1984).

Além disso, a praça interage diretamente com o outro espaço de fundamental importância na vida da cidade que é a Igreja. Não só interage como dialoga, constituindo-se numa via de comunicação e de passagem entre um tempo-espaço sagrado e um tempo-espaço profano. É palco para o ritual dos encontros que antecedem e sucedem o momento da celebração litúrgica.

Pode-se dizer, ainda, que a praça é um tipo de paradigma que, de certa maneira, unifica, reúne fronteiras, esquinas, limites, demarca territórios; é um recinto que parece condensado num espaço-lugar urbano como *“símbolo da ordem universal, de um cosmos refletido, espalhado simbolicamente na ordem terrena”* (Albano et al., *op. cit.*).

Assim é que estudar a praça enquanto uma manifestação concentrada de uma ordem simbólica construída socialmente é reconhecer sua relevância para a compreensão da realidade.

Pois bem, antes de ser desenhado como uma praça, o espaço em frente à Igreja em Petrolândia fora um “campinho” de futebol, daqueles que povoam as cidades interioranas, onde a molecada dá seus primeiros dribles e sonha, um dia, em ser o “Ronaldinho”.

Tempos depois, lembramos com moradores de Petrolândia, a praça abrigou o *“Grupinho de madeira”* e, por fim, o Posto Médico, construído rapidamente sob a guarda da Polícia Militar e sob a vigilância e os protestos dos moradores, inconformados com a decisão da Prefeitura de ali erguer o tal Posto. Mas a edificação teria uma vida efêmera !

Desde os primórdios do bairro, os moradores haviam decidido que ali seria a praça e que, defronte daquela praça, seria construída a Igreja e a Escola. Tanto que a permissão negociada entre Igreja e comunidade para que o Grupo Escolar de madeira fosse construído naquele local só aconteceu porque a obra teria caráter temporário e a educação dos filhos fora sempre colocada como prioridade para eles, pelo que interpretamos de testemunhos e de alguns documentos de reuniões promovidas por eles. Não podemos deixar de perceber, também, que esta negociação foi muito mais uma estratégia para fazer frente ao argumento da administração pública que alegava não dispor de um terreno para sediar o grupo.

Por falta de alternativas, e frente à importância da escola, o que se pode dizer, na minha interpretação, é que a comunidade “tolerou” a obra. Inaugurada a nova escola, o sentido da existência e da necessidade da praça foi sendo retomado. Entretanto, a Prefeitura tinha outros planos. No lugar do grupo de madeira, o Posto Médico. Afinal, saúde era também uma reivindicação dos moradores. Mas eles não queriam o posto naquela Praça.

Que viesse o posto, mas não na Praça !

Alguns moradores se mostraram dispostos até mesmo a comprar um terreno para a construção do Posto, para que a praça se tornasse “praça”, conforme relembram alguns. Se essa não era a posição de todos, era pelo menos de parte expressiva da população local que, habituada a práticas mais participativas como as da CEB ali em gestação, não se dispunha a acatar e a

legitimar uma imposição da administração pública, é o que podemos ler em suas falas.

Para fazer valer o direito e ter respeitada a sua opinião, os moradores se organizaram e, numa noite, atearam fogo em todo o madeirite depositado na praça pela Prefeitura, para o início das obras do Posto de Saúde.

A comunidade não concordou e mostrou muito concretamente sua posição, sem esperar pela interferência de terceiros a seu favor. Preferiu agir para alcançar seus objetivos: qualquer obra que não fosse destinada à praça, fora dela ! A comunidade fez o que o morador Manoel definiu como "*quem sabe faz a hora*", parafraseando o compositor Geraldo Vandré ⁵⁸.

É o mesmo Manoel quem conta, em uma de nossas entrevistas coletivas, a movimentação dos moradores para resistir aos planos oficiais:

- *“O Posto Médico que ele tá falando, ele foi construído aqui sob a guarda da polícia porque o povo queria praça. Ele foi construído sob a guarda da polícia e teve até reação grande, manifestação grande da comunidade para não construir este posto. Ele foi construído sobre a guarda dos policiais para evitar que, segundo eles, os anarquistas, os badernistas poderiam por ventura quebrar a construção, por isso foi construído sobre a guarda da polícia. Mas a capacidade de resistência do pessoal foi grande. Deixaram construir o Posto Médico sobre a guarda da polícia e a comunidade utilizou o Posto Médico mais sempre falando que nós queríamos a praça. Nas eleições seguintes a gente garantiu o posto, ele ficou com os candidato majoritários, todos eles tiveram que fazer um compromisso pra tirar o Posto Médico do lugar onde devia ser a praça. Foi onde que o Ademir Lucas ganhou a eleição, depois que até de uma certa forma enrolar o pessoal e não construir a praça, queria o serviço de posto policial, pra biblioteca, um punhado de coisa e já tinha aqui no retiro nosso. Nós queremos é praça, não abriu mão mesmo e acabou que a comunidade foi lá, a primeira a atirar a pedra naquele troço que estava no meio da praça, quando conseguiu o espaço para construir a policlínica”.*

Luiz, outro morador, lembra como tudo começou:

- “... na época de Newton Cardoso, nós fizemos uma reunião aí que era pra construir a escola. Eles construíram grupo de tábua em frente a Igreja, já tinha sido assim uma imitação da época do Pe. João Marcelino. Não o conheci, a gente fala por palavra que a gente ouvia lá na reunião, que aquele espaço seria pra ser utilizado pela Igreja pra construção de apresentação, seria a praça do bairro. Porque o bairro não tem um lugar assim, feito sem espaço nenhum pra lazer. Mas a comunidade começou a exigir, e isso aí por espaço na semana. Parece que já era uma conquista da Igreja, aquele espaço de frente a Igreja onde ia construir seria praça, mais acabaram emprestando porque na época também não tinha lugar para construir o grupo. Construíram grupo de madeira na época de Newton Cardoso, eu comecei a participar. Eles vieram e pediram esse grupo emprestado porque não tinha verbas para construir outro grupo, a gente cedeu por um ano. Construíram a outra escola ali e não tiraram o grupo, depois mudou de prefeito, também não tiraram. A gente bateu o pé e voltou o governo de 86 construiu a Escola Newton Amaral, e queria novamente emprestado para construir o jardim que é o pré-escolar. A gente emprestou parece que por mais um ano, mais com propósito... se eles não tirasse a gente tirava. E ficaram apertado, e agente bancou a nossa proposta, a partir daí resolveram arrancar mais que quiseram aproveitar para construção do Posto Médico. Foi nisso aí que deu o desencontro, arrancaram pra fazer o Posto Médico, a comunidade não deixou, reagiu. Mais de qualquer forma o Guido Fonseca entrou no lugar do Newton pra disputar as eleição para governo. Ficou Guido Fonseca e a comunidade reagiu. Construiu, deu policial parecendo artista de cinema, foram presos vários companheiros”.

Ao atear fogo no material que possibilitaria o início da construção do Posto, a comunidade reapropriou-se daquele espaço como o lugar que sintetiza e reflete o urbano enquanto espaço da congregação e da simultaneidade, como paisagem, ponto de referência, memória, lazer, encontro, enfim, lugar onde se tecem redes de sociabilidade. Foi, ao nosso ver, um movimento de reinterpretação e reapropriação de um espaço que se deu de acordo com interesses e necessidades da população local,

⁵⁸ Perguntado sobre a frase “Quem sabe faz a hora ...”, Manoel respondeu que é da música de cantor do tempo da ditadura que lutava contra os poderosos. Vale destacar que a época, a canção havia se popularizado bastante, na gravação feita pela cantora Simone.

independente das intenções do poder municipal. Ao contrário, resistindo a ele e confrontando-o.

A praça converteu-se em um símbolo de lutas e conquistas da comunidade, e tornou-se um dos pedaços mais vivos e presentes na memória de moradores do bairro. Na avaliação de Pedro Settin, a comunidade estava acostumada a "*votar tudo*", participar de todas as decisões e a insistência da Prefeitura em prosseguir com as obras repercutiu como uma ofensa, ao que os moradores reagiram.

6- Especulação Imobiliária, Canalização do Córrego e a Juventude: a Agenda de Preocupações com o Futuro

Mas Petrolândia ainda tem muitas lutas pela frente. Seu amadurecimento e garantia de algumas conquistas permitiram a moradores enxergar adiante e vislumbrar outros problemas. A água, a luz, a rede de esgoto, a escola, enfim, a infra-estrutura está assentada, com exceção do asfalto, que ainda não chegou a todas as ruas do bairro.

A preocupação mais imediata, segundo eles relacionam e priorizam, é a canalização do córrego que corta o bairro, a melhoria da qualidade do ensino e a motivação dos jovens para o trabalho comunitário.

Uma questão não resolvida é a ampliação da única Policlínica existente no bairro e a construção de mais um Posto de Atendimento médico com melhor estrutura de atendimento, pois os moradores prevêm que com a finalização

das obras da Via Expressa que ligará a região ao centro de Belo Horizonte, o trânsito será intensificado e o número de acidentes deverá aumentar muito.

Outro problema decorrente da construção da Via Expressa é que alguns moradores estão sendo desapropriados de suas casas para dar lugar às obras. Porém, essa não é a única razão da saída destas pessoas. Como Petrolândia dispõe, hoje, de razoável infra-estrutura, o custo de vida na região subiu em demasia, os aluguéis estão muito mais caros e, conseqüentemente, o Imposto Predial e Territorial Urbano - IPTU, também.

Moradores que chegaram no bairro quando ele ainda era um ermo e que participaram de todas as lutas para conseguir melhorias encontram-se agora sem condições de permanecer na região. Segundo informações de alguns deles, um lote de 360 m² em Petrolândia custava, em outubro de 1996, aproximadamente R\$ 10.000,00 (dez mil reais). Valor excessivamente alto para os padrões imobiliários da região, comparado ao prevalecente em outras.

Está ocorrendo, então, um processo perverso de migração interna, em que os moradores, feito retirantes, são empurrados para regiões mais distantes e carentes para, quem sabe, recomeçarem a caminhada e as lutas ...

A canalização do córrego que os moradores reivindicam junto à Prefeitura, tem o objetivo de acabar com o acúmulo de esgoto e de lixo em suas margens, com o mau cheiro que provoca e com os mosquitos que atrai. Por enquanto, apenas um trecho do córrego foi canalizado e, segundo a versão

de diretores da Associação do Bairro, as autoridades municipais alegam que o restante da obra tem um custo muito elevado, então "*só Deus sabe quando será concluída !*", dizem eles.

Por isso mesmo, a canalização do córrego permaneceu na pauta de lutas dos moradores.

Uma melhor qualidade do ensino ministrado pelos Colégios é outra preocupação que está sempre presente nas reuniões da Associação do Bairro. A escola pode dar aos jovens melhores condições para disputar uma vaga no mercado de trabalho e um espaço na sociedade. E, além disso, pode motivá-los a construir sua vida e a lutar pela vida da comunidade, argumentaram alguns moradores.

A juventude é a segunda geração de moradores da jovem Petrolândia e é um segmento fundamental na continuidade do trabalho pastoral. Deles depende a renovação de lideranças locais, o que justifica a preocupação em formar esta juventude para assegurar a manutenção da Comunidade de Base e, com ela, caminhar, observa Pedro Settin.

Segundo o padre, é preciso fazer o que foi feito em 1987 com a confirmação da CEB:

- *"Agora chegamos no momento de sentar, fazer menos coisas, perceber o que está acontecendo, porque a juventude ... O fenômeno jovem aqui é interessante. Não quero simplificar demais. Nós temos a Igreja cheia de jovens. Quer dizer, a maioria da população que está na Igreja, na missa, é jovem. Só que é um jovem passivo e um jovem que introjetou o modelo capitalista. Ele será feliz se consegue algumas vantagens no sistema. Não exige muito. Ele, por exemplo, pensa em que? Uma casinha, casar, onde trabalhar. Não existe mais, acho que são raríssimos os casos, não existe mais o jovem militante. A nível de partido, ele precisa de alguém que o empurre. Que perspectiva ele*

pode ter? Você pensa que a juventude que está aqui, a maioria não tem nem o dinheirinho para pegar o ônibus de domingo e ir se divertir na cidade. Na cidade precisa de dinheiro a mais, portanto, ele faz o quê? Enche a praça do Petrolândia domingo à noite. É um jovem bom, disponível, mas sem sonhos. Agora, a Comunidade de Base, ela se baseia numa utopia muito grande !”.

Embora cerca de 50% das pessoas que comparecem às celebrações em Petrolândia sejam jovens, apenas 10% destas, segundo Pe. Pedro, têm um engajamento maior e permanente na Comunidade de Base. Para aumentar esse percentual ele considera importante que sejam criadas motivações e mecanismos para atrair a atenção desse grupo.

-” Na avaliação de agora, vamos entrar com isto como prioridade. Então, é o seguinte, tem que dar aos jovens motivações. Não é só Pastoral da Juventude, mas tentar tirá-los do anonimato e criar motivações que eu, hoje, acho que devem ser de fé explícita”.

Dessa forma, Pe. Pedro espera oferecer a esses jovens mais possibilidades do que aquelas que eles dispõem hoje e uma clareza maior de sua própria situação de vida:

- “Esta juventude é bombardeada pela televisão. O jovem deve estar sonhando com aquilo que está sendo transmitido lá. Também aqui está se formando grupinhos, gangues. Além disso, drogas que estão rondando por aí. E aí, o que acontece: alguns entram na onda, outros que reagem e se tornam conservadores, se defendem. O que pensam esses meninos de família melhores, que são aqueles ligados à Igreja: não adianta, é melhor ficar lá em casa, minha família vai ser agredida. Portanto, se cria um tipo de jovem conservador, quer dizer, é um tipo de defesa. Agora, isso para as Comunidades de Base é um problema. Elas trabalham com uma utopia. Mas essa utopia, ultimamente, não ganha sentido para os jovens. E a CEB, para estes moços, não basta porque ela supre apenas uma parte de suas necessidades. E é preciso, necessário mesmo, ter um jovem com capacidade de sonhar e de lutar por seus objetivos. Por isso, é fundamental trabalhar ao nível das motivações e dos desejos desta parcela da comunidade”.

Na verdade esta não é uma preocupação isolada da Paróquia Jesus Operário, mas da Arquidiocese de Belo Horizonte. Dentro do seu Projeto Pastoral “Construir a Esperança”, foi realizada uma pesquisa de amostragem junto a 600 jovens com idade entre 16 e 24 anos, de 37 bairros e favelas da Região Metropolitana da capital entre dezembro de 1992 e janeiro de 1993⁵⁹. Em síntese a pesquisa apontou que:

- dentre os 73,4% da população geral da RMBH que se declarou católica em pesquisa anterior, somente 65,6% dos jovens confirmaram essa pertença.
- dezessete por cento se declararam sem religião, apesar de acreditarem em Deus, e 2,1% disseram ser ateus. Os evangélicos somaram 7,83%.
- a metade da população pesquisada estudava e os jovens dotados de mais recursos eram os mais escolarizados. Os evangélicos e os sem religião eram os mais pobres e os menos escolarizados.

Dados da pesquisa indicaram igualmente que

a juventude faz uma distinção entre fé, religião e igreja. A relação com Deus se dá, à excessão dos evangélicos, prioritariamente de modo individual, através das rezas ou orações feitas em casa. Esse é o caso dos católicos (50,76%), protestantes (57,14%), Kardecistas (62,55%) e umbandistas (60,0%) (Arquidiocese de BH, s/d: 5).

Entre os jovens que mais freqüentam a igreja, estavam os evangélicos (61,70%), seguidos dos católicos (42%), sendo predominante a participação de mulheres, umbandistas (40%) e protestantes (28,57%).

⁵⁹ Os resultados da pesquisa foram publicados no livro Juventude face à vida. Secretaria do

A participação nas atividades da Igreja é baixa: 63,50% responderam negativamente à esta pergunta, apesar de 53,3% considerarem que é importante praticar a religião dentro de uma Igreja.

Em termos gerais, a pesquisa apontou que a participação nas atividades comunitárias é pequena por parte dos jovens e que eles resumem os problemas sociais no Brasil em três palavras: miséria, corrupção e desemprego. Diante disso reconhecem a necessidade de participar de movimentos que visem buscar a solução desses problemas; porém, a quase totalidade dos entrevistados (90,66%), não participava de nenhum tipo de movimento. Contrariamente a esta abstenção, 51% dos católicos entrevistados disseram que é importante participar, porém há uma desconexão entre um discurso afirmado e uma prática negada.

Neste quadro é que reside a maior preocupação do pároco de Petrolândia e de algumas lideranças locais que estão sempre a se perguntar: como passar da afirmação teórica para o compromisso religioso e social ? De uma postura individualista para uma mais coletiva ? Algumas indicações pastorais são dadas pelo Pe. Carlos Fragoso, em sua análise dos resultados da pesquisa que incluem aprimorar a comunicação nas liturgias e propiciar atividades de caráter lúdico, educativo e experiências de fé (*op. cit.*: 43).

A “praça” e a Igreja Nossa Senhora Aparecida

O “Jardim de Infância” das Irmãs

Rua no centro comercial do bairro

Petrolândia, 1ª Secção: uma das ruas principais

2ª Secção do bairro Petrolândia (comunidade de Nossa Senhora de Guadalupe)

Petrolândia em um domingo pela manhã

Para morar, basta meio lote

“Venda”

CAPÍTULO V

IGREJA E COMUNIDADES: A Formação do Campo Religioso em Petrolândia

1- Aspectos do Universo Religioso no Brasil, em Minas e na Região Metropolitana de Belo Horizonte

Com o objetivo de se compreender o lugar que os rituais da missa e do culto têm na perspectiva do grupo de agentes da CEBs do bairro Petrolândia, consideramos importante focalizar primeiramente a religião católica enquanto uma das práticas religiosas no conjunto das religiões no Brasil e fechar o foco sobre as religiões na Grande Belo Horizonte, onde está o referido bairro.

Dados que são importantes para melhor situar as Comunidades Eclesiais de Base no campo religioso local e no conjunto de outras dinâmicas culturais existentes em Petrolândia.

Neste quadro, procuraremos compreender como as celebrações da missa e do culto se realizam nas duas Comunidades de Base, já que este ritual, como foi visto até agora, se faz dialogando com essas dinâmicas e marcando os eventos mais fundamentais da história do bairro.

No capítulo seguinte, faremos a exegese nativa das celebrações, analisando junto aos grupos pesquisados os sentidos que emergem e os mecanismos simbólicos que operam em suas experiências nos rituais da missa e do culto.

Se desenharmos um quadro sobre a dinâmica das religiões no Brasil nos últimos anos, a primeira constatação que se obterá de pesquisas disponíveis é que, decididamente, o catolicismo não é uma religião em expansão no Brasil. Conforme foi demonstrado por Antoniazzi (1989), em 1950 95,3% da população brasileira era católica, enquanto apenas 3,3% era evangélica. Em 1980, esse panorama se alterou: a população católica decresceu para 88,4% e a migração para as religiões evangélicas fez com que ela crescesse para 7%.

Na análise de Ferreira (*in* Pierucci & Prandi, 1987), nos últimos 30 anos a vida religiosa brasileira mudou em velocidade e extensão nunca vistos. Seitas pentecostais de formação religiosa intensamente sacral se alastraram no Brasil urbano, principalmente nas regiões em que o país mais se modernizou e onde foram estabelecidos padrões mais racionais e seculares.

Pentecostalismo, umbanda e kardecismo se constituíram na contraface da dispersão do catolicismo enquanto religião dominante. Segundo Ferreira, o panorama mudou não somente porque existem pessoas que desertaram de seus deuses laicizando sua vida e seus valores. Também porque outros aderiram a novos ou redescobriram velhos deuses (*op.cit.*).

Tal tendência detectada nas últimas décadas, conforme mencionaram Antoniazzi (1989) e Prandi & Pierucci (1987) parece permanecer. É para isso que apontam os dados de estudo feito por Carneiro e Soares (s/d) sobre a religiosidade da sociedade brasileira e suas relações com o comportamento

político, baseados em pesquisas realizadas pelo Instituto Gallup de Opinião Pública para o Centro João XXIII.

De acordo com pesquisa feita em 1990 através de respostas não estimuladas, 76,2% do universo pesquisado se dizia católico, enquanto 14,6% se distribuía entre outras religiões e 9,2% dizia não ter religião. Esses dados contrastam bastante com os obtidos por pesquisa através de respostas estimuladas, realizadas pelo mesmo Instituto. De acordo com esta última enquete, aqueles que se declararam católicos eram em torno de 58,8%, enquanto os protestantes totalizaram 19% e os sem religião ficaram em torno de 18,7%.

Dados como estes sinalizam para a dificuldade de se descrever de maneira razoável a distribuição das adesões religiosas no Brasil. O que exige, segundo Carneiro e Soares (s/d: 10), a

aplicação de procedimentos de avaliação suscitados pela suspeita de que a esmagadora maioria católica pode ser mais aparente do que real, ou expressar experiências mais complexas do que aquelas sugeridas pelos índices de pertencimento ou adesão.

Os indicadores que figuram no relatório de Carneiro e Soares mostram, também, a baixa participação dos católicos nos ritos religiosos, quando comparados aos dados referentes aos protestantes. Assim, em julho de 1988 e em março de 1990, o Instituto Gallup mostrou que 33% e 32% dos católicos, respectivamente, freqüentavam semanalmente os ritos religiosos, enquanto em outras religiões constatou-se uma freqüência de 56% e 59%, no mesmo período.

A base amostral utilizada foi de 2.433 pessoas em 1988 e de 2.078 em 1990, para os católicos, e de 473 em 1988 e 399 em 1990, para os de outras religiões.

Em pesquisa mais recente, realizada em 1994 pelo Instituto de Pesquisa Datafolha, sobre a religião dos eleitores no Brasil, obteve-se a seguinte distribuição, tal como apresentado na Tabela V-1.

Tabela V-1
As Religiões no Brasil, em alguns Estados e Capitais- 1994

Região, Estado Cidade	Católicos					Evangélicos			Kard ecistas	Afro- Brasileiros			Outra s Religi ões	Nenh uma	Total Nº de Casos (100%)
	Total	Tradic ional	Caris- mático s	CEBs	Outro s	Total	Histór icos	Pente - costai s		Total	Umban distas	Can-- domblé			
SUDESTE	71,4	59,8	3,2	1,3	7,1	13,9	3,4	10,6	5,0	2,0	1,5	0,5	2,2	5,5	9.394
São Paulo (UF)	70,6	60,6	3,0	1,1	5,8	14,0	2,5	11,6	5,9	2,1	1,5	0,6	2,4	4,9	4.632
Cidade de SP	65,2	58,9	2,0	0,8	3,5	13,5	2,3	11,3	8,0	3,7	2,5	1,2	3,4	6,2	1.437
RJ (UF)	62,8	54,9	1,6	0,9	5,5	16,1	5,5	10,6	5,5	3,8	2,9	1,0	2,3	9,4	2.204
Cidade do RJ	59,3	52,3	0,9	0,7	5,3	14,8	4,7	10,1	7,5	4,9	3,3	1,6	2,3	11,1	899
Minas Gerais	80,2	63,9	4,4	1,4	10,4	11,4	2,3	9,1	3,3	0,5	0,4	0,1	1,5	3,1	2.631
SUL	78,4	60,4	5,0	2,7	10,3	12,8	5,0	7,8	2,4	1,2	1,0	0,2	2,1	3,0	3.357
Rio G. do Sul	74,0	62,5	1,4	1,9	8,2	13,4	7,4	6,0	3,4	2,5	2,1	0,5	2,1	4,6	1.395
Paraná	79,4	57,3	9,1	3,7	9,3	13,8	2,7	11,1	1,5	0,3	0,3	0,0	2,9	2,1	1.271
NORDESTE	80,4	67,3	3,1	2,2	7,8	10,4	2,6	7,9	1,9	0,6	0,2	0,4	1,6	5,0	5.664
Bahia	77,2	64,1	1,6	3,1	8,5	12,6	4,6	8,0	2,3	0,8	0,1	0,7	2,4	4,8	1.564
Salvador	65,3	56,4	2,5	1,8	4,6	13,2	3,8	9,4	7,5	2,7	0,6	2,1	4,1	7,2	244
Pernambuco	74,9	64,8	3,3	1,1	5,9	12,8	2,0	10,8	3,4	1,0	0,5	0,5	1,1	6,9	1.003
Ceará	84,4	71,1	3,2	2,8	7,2	8,5	2,1	6,3	2,0	0,3	0,2	0,1	1,0	3,9	883
NORTE/ C.-OESTE	71,2	55,7	6,0	1,5	8,0	18,1	3,6	14,6	2,9	0,5	0,3	0,2	2,0	5,3	2.553
BRASIL	74,9	61,4	3,8	1,8	7,9	13,3	3,4	9,9	3,5	1,3	0,9	0,4	2,0	4,9	20.968

Fonte: Pierucci & Prandi (1996: 216)

O dados mostram que, afora o Ceará, Minas Gerais parece manter-se como o Estado mais católico do Brasil, com 80,2% dos entrevistados. Enquanto 11,4% são pentecostais, 3,3% são kardecistas e 0,5% declararam pertencer a religiões afro-brasileiras. Do total, 1,5% são de outras religiões e 3,1% disseram não ter nenhuma religião.

Exceto o estado do Paraná, que apresenta índices superiores, em Minas Gerais o movimento de Renovação Carismática Católica - RCC apresenta-se pouco mais de três vezes maior do que o movimento de CEBs, numa proporção de 4,4% *versus* 1,4%. Fato que confirma análises já feitas por estudiosos das religiões que apontam uma retração geral das CEBs em contraposição ao crescimento do RCC e que se repete em todos os estados e cidades pesquisados pelo Datafolha.

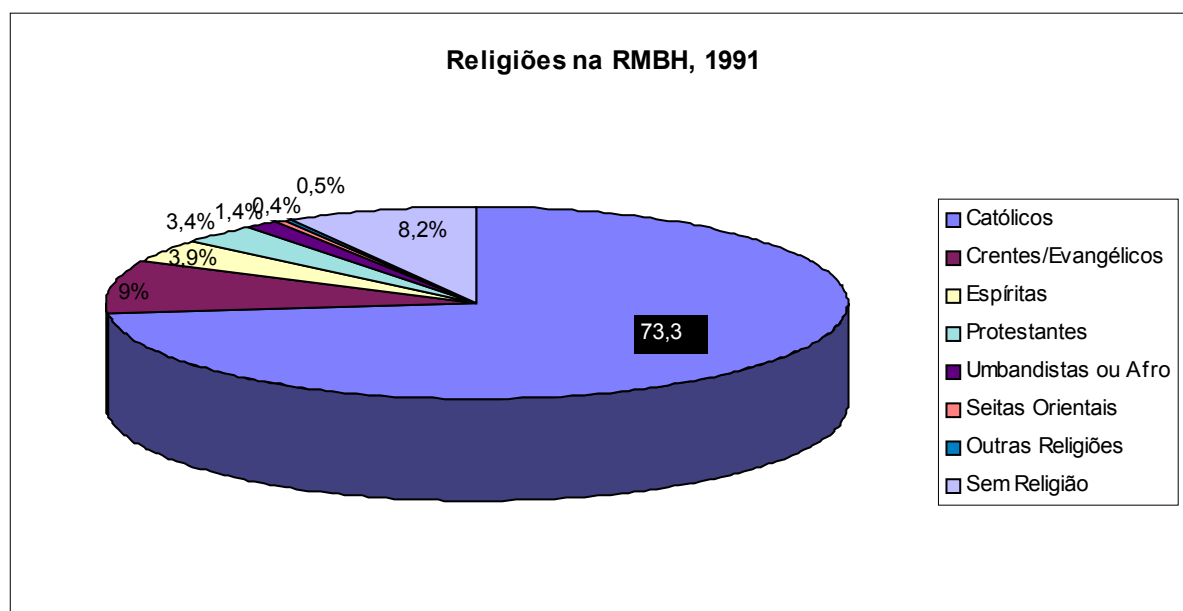
Projetando esta problemática para Belo Horizonte, vale observar e comparar essas informações com os dados fornecidos pela Arquidiocese da capital, no âmbito do seu Projeto Pastoral "Construir a Esperança", conforme pode ser observado na Tabela V-2 e no Gráfico 1, apresentados a seguir.

Tabela V-2
Religiões na Região Metropolitana de Belo Horizonte - MG (1991)

RESPOSTAS	QUANTIDADE	%
TOTAL	803	100,0
Por Gênero		
Homens	375	46,7
Mulheres	428	53,3
Por Religião		
Católicos	589	73,3
Crentes e Evangélicos	72	9,0
Espíritas	31	3,9
Protestantes	27	3,4
Umbandistas ou Afro	11	1,4
Seitas Orientais	4	0,5
Outras Religiões	3	0,4
Sem Religião	66	8,2

Fonte: Arquidiocese de Belo Horizonte (1991)

Gráfico 1



Fonte: Tabela V-2

Não obstante a diferença de períodos de realização das pesquisas, 1991 e 1994, os resultados que ambas apresentam revelam que a adesão ao catolicismo é próxima de três quartos do universo total de entrevistados, indicando uma certa constância no panorama da distribuição das religiões em Minas, considerando a tendência detectada na RMBH.

A pesquisa de amostragem da Arquidiocese da capital foi realizada em janeiro de 1991 junto a moradores da Região Metropolitana e teve como finalidade obter, ainda, um desenho da fé e das práticas religiosas.

Com relação às práticas religiosas entre os católicos, a pesquisa mostrou que do total de 803 entrevistados (375 homens e 428 mulheres, com idades variando entre 20 e 60 anos), apenas 29% foram considerados praticantes assíduos, enquanto que dentre os que se declararam não católicos, o índice de participação chegou a 60%.

Cerca de 21% dos entrevistados tiveram uma prática considerada nula, 49,9% considerada rara, 19% dos respondentes foram julgados como tendo mais assiduidade às práticas religiosas e apenas 9,8% foram considerados como tendo um empenho ativo.

Trocando em miúdos, na prática religiosa "*como era de se esperar os católicos, que são o grupo mais numeroso e tradicional, com menor número de recém-convertidos, apresentam a prática religiosa mais baixa*" (Arquidiocese de BH, 1991).

À primeira vista, os dados fazem crer que as práticas religiosas católicas na Grande BH estão em baixa, não suscitam a participação e, ao contrário das religiões protestantes, não contam com uma presença expressiva de seus fiéis. Questão que talvez possa ser aprofundada e melhor compreendida se buscamos entender os significados da experiência religiosa para um grupo social na realização da missa e do culto nas CEBs de Nossa Senhora Aparecida e de Nossa Senhora de Guadalupe, na Paróquia Jesus Operário.

Contagem é a segunda cidade em termos populacionais da Região Metropolitana e teve o segundo maior número de pessoas entrevistadas na pesquisa da Arquidiocese. Pelos dados gerais aferidos relativamente à distribuição das religiões na Grande BH é possível dizer que na Paróquia Jesus Operário, na qual está Petrolândia, a maioria de sua população é católica. Fazendo uma projeção, teremos que dos quase 18 mil habitantes, cerca de 13.500 (isto é, 3/4 de dezoito mil) declararam pertença à religião católica.

Contudo, não creio ser possível afirmar que a população do bairro se conforme como uma população totalmente religiosa e nem católica. Seja porque ela se distribui entre as várias religiões existentes e que constituem o campo religioso local, seja porque parte dela se diz sem religião ou não participa de nenhuma.

2- Petrolândia e seu Campo Religioso

É neste contexto que buscamos pesquisar a formação do campo religioso em Petrolândia, tendo em vista que ele não é uma mesma coisa e que sua formação se configura à medida que seus integrantes, moradores do bairro e que se declararam pertencentes à religião católica, vão construindo e se apropriando de projetos que criam e ou que para eles são criados. E é nesta dinâmica, lugar muitas vezes de tensões e contradições, que estão localizadas as CEBs, nas quais se inscrevem as celebrações da missa e do culto.

A formação das Comunidade de Base é um dos elementos centrais nas dinâmicas e na conformação desse campo religioso, na medida que representa um modelo de Igreja assumido pela Igreja Católica no âmbito da Paróquia Jesus Operário.

Ao falar das CEBs, estamos procurando discutir o papel desempenhado pelo chamado *grupinho* no cenário religioso do bairro. O *grupinho*, expressão recorrente na fala do padre e de alguns de seus integrantes, é aquele que

reúne as lideranças e os militantes católicos que comungam deste modo de ser e de viver a religião assumido pelo pároco que é a Comunidade de Base.

Este *grupinho* adquire realce, sobretudo quando a maioria dos fiéis no bairro, como o padre afirma, é formada pelos chamados “*paroquianos*”: pessoas que lidam no Círculo Bíblico, no Clube de Mães, no Apostolado, mas que não partilham do *pedaço* e que encarnam a versão mais tradicionalista dos católicos. Os integrantes do *grupinho* referem sempre a uma minoria que participa ativamente das CEBs. A maioria, de acordo com eles, frequenta o culto, a missa, algumas reuniões, mas não têm um envolvimento ativo e permanente.

Se conferirmos estas falas com os dados da pesquisa sobre práticas religiosas na Paróquia, observaremos que elas incidem sobre os resultados que traduzem um número baixo de adesão às comunidades eclesiais de base e às práticas identificadas com elas, tais como os movimentos populares, sindicais, etc.

Em termos gerais, como indicam estudos feitos, as CEBs se constituem e se definem como uma minoria de católicos que aderem a este modo de ser Igreja, de pensar e de exercer a prática religiosa. No caso de Petrolândia, são cerca de 40 pessoas que compõem e se reúnem regularmente no Conselho Comunitário.

Este *grupinho* pode ser designado ou caracterizado como sendo composto pelos moradores do *pedaço*, de acordo com a definição construída pelo

antropólogo Magnani (1984) em pesquisa sobre festas populares num bairro da cidade de São Paulo.

O *grupinho* em Petrolândia não significa somente um grupo de pessoas ou os moradores de Petrolândia que integram um grupo que compartilha de um mesmo ideário cultural e religioso expressado pela CEBs. Ele constitui-se de dois elementos: um geográfico-espacial e um sociocultural e denota, claramente, uma proximidade afetiva que se constrói a começar por relações de afinidade que passam por ligações recíprocas de amizade, parentesco, vizinhança e trabalho.

Os *Pedaços* onde encontramos os moradores do *grupinho* são claramente demarcados pelos territórios ocupados pelas duas Comunidade de Base. E a fronteira entre eles não é apenas a rua que demarca uma primeira e uma segunda secção e que orienta o percurso feito pelo transporte coletivo no bairro, mas a de um limite temporal registrado na memória destes moradores e que é pontuado pela construção das CEBs, como veremos adiante.

A linha divisória entre um e outro pedaço é a Rua Recôncavo Baiano, que fica em uma baixada e de onde se vê a comunidade de Guadalupe. A partir dali começa esta comunidade e termina a de Nossa Senhora Aparecida.

Os *pedaços* têm esta significação que é fortemente geográfica, nos falando de ruas e quarteirões onde moram as lideranças religiosas. Isso é, aqueles que pertencem e exercem a CEB e que, de um certo modo, engendram as dinâmicas culturais e religiosas nas comunidades e por elas são reconhecidos.

Quando de minha convivência em Petrolândia, ao indagar sobre uma pessoa, a resposta era imediata e plena de informações: - “*Seu Paulo? Aquele dos Vicentinos ? É ali ó, na rua da Igreja, depois do açougue, na casa de dois andá onde tem uma loja imbaixo !*”. Ou, então: - “*Dôzinho do coral ? É ali em frente a casa de Rogério de Maria, perto de D. Geralda*”. Falas que revelam como as pessoas são conhecidas e se definem pela posição que ocupam em determinados lugares reunindo nelas um feixe de informações.

Pensar sobre essas falas é evocar personagens dos *pedaços* que se integram a essa rede que é entrelaçada de relações profundamente mediadas pela experiência religiosa. Os *pedaços* possuem, ainda, uma dimensão simbólica que forma e informa os espaços públicos e privados. Pela fala de seus moradores eles podem ser interpretados como espaços intermediários entre a casa (o privado), a rua (o público) e a Igreja (privado/público), de onde se desenvolvem transações sociais que se fundam em pelo menos três elementos constitutivos de relações de mediação⁶⁰:

- familiares (da casa);
- amizade (vizinhança/rua);
- religiosidade (Igreja).

⁶⁰ Privado porque é o espaço reservado à celebração do sagrado e público porque este espaço é aberto e as celebrações se tornam públicas ou acabam por ter um caráter de cerimônia pública. Neste aspecto, como em outros, a Igreja Católica se diferencia da IURD, por exemplo, que procura manter o espaço de seus templos reservado estritamente aos seus fiéis, mantendo uma vigilância severa sobre quem entra e quem sai dos templos e com qual finalidade.

São relações de mediação que se nutrem e estão ancoradas a uma transação cotidiana de sentimentos, trocas, informações e serviços entre as gentes dos dois *pedaços* que, em um tempo passado, antes da divisão territorial do bairro em duas CEBs, formavam uma só comunidade e desta levaram aprendizados de uma para a outra.

Outro dado importante é que dos *pedaços* também fazem parte pessoas de outros bairros. São os de fora, que freqüentam Petrolândia por razões de ordem familiar (os pais ou outros membros da família ali residem), afetiva (acabou “*indo namorar no bairro*”, casou-se com uma pessoa de lá, morava lá etc), por migração para aquela CEB (“*a gente se sente mais à vontade nesta Igreja !*”) ou pelo fluxo da vizinhança (na medida que as saídas e entradas de moradores não são raras e alguns deles permanecem fiéis à sua comunidade de origem). Por isto, deixam de ser de fora e são reconhecidos como gente do *pedaço*.

Todas estas variáveis são importantes para se reconhecer o pedaço e “*para ser do ‘pedaço’ é preciso estar situado numa particular rede de relações que combina laços de parentesco, vizinhança, procedência*” (Magnani, 1984: 137).

É ai que se juntam, ao mesmo tempo que se separam, a Igreja, a rua, a casa, os de dentro e os de fora, e as organizações eclesiais de base adquirem o padrão cultural de uma “comunidade”.

Estes grupinhos dos Pedaços estabelecem cotidianamente serviços de ajuda e solidariedade (visitas aos doentes e velhos), de amizade e de

vizinhança (preparação de festas, serenatas e ações de apoio em outras situações), de acolhimento (recepção aos novos vizinhos, aos que do culto ou da missa participam pela primeira vez), de comunicação (como vias de informação) e de pertença a uma religião (missas, cultos e outros rituais). Dinâmicas que resultam, ao final, em uma ampla rede baseada na troca que se mantém e se sustenta na partilha da fé e do trabalho nos pedaços.

Essas atividades lúdico-religiosas, notadamente na Comunidade de Nossa Senhora de Guadalupe, exprimem, ao mesmo tempo que reforçam a solidariedade dos grupos. E se desenvolvem em um bairro cuja ocupação na forma em que foi feita permitiu, em seus primórdios, um adensamento da população e das relações sociais.

Neste contexto ocorreu a disseminação de uma

rede complexa de relações de parentesco e compadrio, que unem de forma mais coesa a totalidade dos ocupantes do território; ao mesmo tempo, a longa história de uma vida comum, a memória de favores prestados e recebidos e a intimidade que nasce da familiaridade propiciam uma vida coletiva mais rica (Durham, 1973:80).

Estes foram meus interlocutores juntamente com os padres da Paróquia e com outros moradores e lideranças do bairro. Com eles dialoguei boa parte do tempo que permaneci em Petrolândia e foram eles que me apresentaram à comunidade de Guadalupe que me acolheu com uma salva de palmas ao final do primeiro culto que assisti.

São eles os atores centrais na formação das Comunidade de Base em Petrolândia e que circulam com uma certa desenvoltura pelo campo religioso local, como veremos no decorrer deste capítulo.

3- Os Agentes do Ritual da Missa e do Culto e a Memória da Catolicidade

Os agentes que participam diretamente das celebrações do culto e da missa são moradores e moradoras do lugar. Trabalhadores colocados em empresas da região industrial próxima, prestadores de serviços eventuais, costureiras, comerciários, donas de casa, aposentados e políticos.

Têm entre 25 e 60 anos e moram em Petrolândia há pelo menos 10 anos. Todos vindos do interior, tendo feito “baldeação”, uma espécie de parada e de passagem por outros bairros da capital. Muitos deles na favela Cabana do Pai Tomás, de onde chegaram até Petrolândia através de ligações familiares ou laços de amizade e porque para eles foi possível adquirir lotes naquele bairro.

- *“Eu tomei conhecimento dos lote lá por causa de meu cumpadre que já tava comprando o seu na Petrolândia ...”*

- *“a gente viu o loteamento aqui a gente veio olhou e comprou o lote a gente passou aí uns 4 anos pagando aluguel e depois 4 anos a gente estava morando aqui mas a gente teve muitas dificuldades também os bairros de lá vão evoluindo mais e a gente não tem condição de ficar a gente que vive de salário você sabe que a medida que o bairro vai evoluindo as coisas vão ficando mais caras então não dá (...) aí a gente chegou aqui no Petrolândia”.*

Todos eles vêm de uma formação religiosa dentro do catolicismo. A família era católica e os iniciaram nesta religião, que foi mencionada até mesmo como algo “hereditário”, que se transmite de pai para filho. É como se quase todos tivessem “nascidos” católicos. Assim, são católicos desde sempre e

retomam da infância e das andanças da vida as raízes dessa religiosidade que, em sua leitura, permitiu-lhes a entrada na comunidade:

- *“eu fui, eu sou católica toda a vida; ma até os 25 anos eu era católica assim: católica de casamento na Igreja, batizar os filhos, eu não tinha assim essa influência de comunidade eclesial de base. Então a gente freqüentava a Igreja uma vez por mês, essas coisas. Quando eu tinha 25 anos nós mudamos para S. João de Nepumuceno e lá era um lugar longe e muita gente freqüentava a Igreja. No tempo a gente usava fazer promessa, eu fiz uma promessa que quando o pessoal estivesse todo mundo junto lá, eu ia fazer uma novena para N.S. das Graças, a qual eu tenho muita devoção, e a gente chegou lá e depois que o pessoal estava todo mundo certinho nas suas casas, já tudo acomodado, foi aí que contei pra família, era uma nove família. (...) aí a gente fez aquela novena assim com muito entusiasmo, com muita fé, com muita devoção e os vizinho logo, sem a gente convidar, começaram a participar e a notícia foi correndo e eu sei que no fim da novena (...) o pessoal me acharam, me acharam com cara de rezar missa; eu comecei a participar da Igreja” (D. Dôra).*
- *“Eu ? Desde quando nasci fui Católica Apostólica Romana. Quando eu tinha cinco anos eu já era da cruzada eucarística no interior, quer dizer, muitos anos não é? Depois vim pra aqui, no Bairro Amazonas continuei minha caminhada de Igreja, vim pra Petrolândia nem se fala, que aqui aí já formamos as equipes né !” (Luciana)*
- *“Eu nasci no interior longe da Igreja; tinha uma igreja mas eu acho que passava lá até anos sem ter um padre; então a gente andava até 12 km para participar da semana santa que era em Piti. Eu morava no município de Piti e quando mocinha vim para aqui e participei, participava aos domingos da missa, mas não participava da comunidade. Então é que eu fui conhecer mesmo a participação de comunidade, foi depois que eu mudei aqui pra Petrolândia ...” (Mariana)*
- *“A minha família, meu pai, minha mãe todos são católicos e a diferença que faz de quando eu era solteira para hoje é que eu não tinha uma participação ativa; no interior eu não tinha uma linha de CEBs, o que havia ali era a Conferência de São Francisco de Paula, o Apostolado da Oração, Grupo de Jovens e as celebrações todos os dias e o padre era um assim, que ficava exclusivamente ali na cidade (...) eu não participava da Conferência nem mesmo do Apostolado (...) em Petrolândia eu comecei a participar do Círculo Bíblico, da equipe do batismo, comecei a me sentir gente na Igreja porque em Carmo do Cajurú era como aquela pessoa que só ia pra assistir à missa ...” (Ilma Reis).*
- *“eu desde pequenininha sempre fui à Igreja, então sempre fui levada desde cedo por papai e mamãe. Quer dizer, assim com 12 anos de idade fui ser catequista, fiquei até quase os 20 anos sendo catequista, tudo mais” (Carla).*

- *“Lá em Nanuque a gente ia; não era muito que a gente queria ir, os pais da gente todo domingo tinha que ir à missa. Eu lembro que íamos à missa na quinta-feira, era na garagem da empresa Água Branca. éramos meninos e gostávamos de ir mais é para ver os ônibus, lembro que a celebração era nos ônibus assim, o padre colocava o altar assim, era gostoso, aí eles inventaram fazer uma Igreja lá, só que não deram conta, achei que perdeu a graça de ir na Igreja (...) mas a gente ia pra ver todo mundo lá dentro de manhã, acordava, todo mundo tinha arrumado pra ir à missa, sol quente porque às vezes não tinha teto, aí a gente ia, o pai fazia a gente ir (...) gostava um pouquinho, a gente gostava muito era de jogar bola, os meninos chamavam...não vai lá domingo não, mas ele sempre pediu pra gente ir (...) nós era menino, quinta-feira a missa era às 7 e 30 da manhã, minha mãe falava assim: olha, arruma aí que nós vamos à missa ! Já pensávamos nos ônibus pra gente ver, os ônibus eram bonitos, grandes, coisa de menino ...” (Messias).*

- *”toda vida nós foi católico e lá era um pouco difícil pra gente participar da igreja então eu não tinha cargo nenhum na igreja (...) o terço isso lá era tinha a gente participava da missa a gente até que não entendia né participava Mas a gente não entendia a missa o quê que era, não era igual hoje. Mas era festa, tinha a festa de Nossa Senhora da Paz que era três dias aí tinha missa ocasião que ia os missionários pra lá fazia uns seis sete dias de missão. A gente ia à noite né nessa época eu era bem pequenininha, mas a gente participava mais era de reza do terço não ia à missa todos os domingos era o dia que o padre estava, não era todos os domingos que tinha padre e não tinha culto. Assim nós não participava de culto, agora é que já tem. Era só mesmo a missa eu não sei se era de mês em mês eu não me lembro bem era mais difícil que hoje ...”*

- *“eu era do apostolado lá desde eu tinha uns 8 a 9 anos em Igarapé eles fundaram um apostolado lá então minha mãe me colocou eu não sabia de nada mas ela me colocou e depois (...) depois que eu vim pra Petrolândia que eu comecei a participar mesmo aqui com ciclo bíblico com apostolado da oração (...) e com a participação também na comunidade ...” (Geralda).*

- *“eu morava não era mesmo na cidade era na roça o meu pai plantava fazia plantações e eu fui criada ali na roça sem conhecer muita coisa da cidade pra gente que vive lá (...) meus tios que moram lá não conhecem muita coisa da gente pra eles tudo é fácil . Quando eu tinha sete anos lá era difícil não tinha escola perto, meu pai teve que mudar pra cidade pra colocar a gente na escola (...) como eu te falei (...) cidade do interior sempre acha assim acha tudo pronto né uma vida tranqüila que eu tive sem muitos problemas situação financeira também meu pai sempre teve condições de dar à gente o necessário né eu estudei até a sétima série incompleta depois tive que trabalhar fui trabalhar né (...) família graças a Deus é uma família muito unida sabe uma família assim que a gente está sempre junto mesmo assim tios parentes mais afastados está sempre junto. Tinha a missa, era uma vez por mês sabe, a missa não tinha padre então fazia uma vez por mês a gente ia à missa e sempre quando era época de mês de Maria mês de maio mês de junho (...) essa reza do terço minha mãe fazia a reza do terço né e a gente coroava Nossa Senhora (...) essa experiência veio de coração né. (...).quando a gente mudou do interior a gente não foi direto pra cidade a gente foi pra um lugar mais afastado (...) a missa era*

às 8 horas era até perto de onde minha mãe mora a gente levantava cinco e meia da manhã de domingo andava cinco quilômetros pra gente ir à missa isso era todo o mundo, era sagrado” (Lourdes).

- *“o catolicismo nasceu com 7 anos de idade através da primeira comunhão, da primeira eucaristia. meus pais já eram católicos é hereditário na minha família, era hereditário todo mundo não existe ninguém de outra religião é hereditário na minha família entendeu tanto faz meus avós paternos ou maternos antes da primeira comunhão eu fui crismado entendeu hoje mudou-se tudo né, hoje a pessoa tem que completar os 15 anos pra poder fazer a crisma ...” (Paulo).*

Para eles o tornar-se católico tem uma data, mais que isso, uma *marca*, uma definição no tempo decorrido anteriormente que situa este fato em sua biografia. Por vezes um ritual de iniciação como a Primeira Comunhão e a Cruzada Eucarística ⁶¹. Outras vezes, a primeira missa, a coroação a Nossa Senhora ou o terço, sendo este uma prática religiosa muito comum na zona rural e em cidades do interior.

A novena e o terço são narrados por alguns deles como a experiência mais remota que a lembrança traz e comunicam um tempo de festas a suspender a mesmice do cotidiano e a proporcionar alegria e divertimento.

A novena era a reza do terço por nove dias seguidos, cada dia em uma casa. Ao final eram armadas as tradicionais barraquinhas, acesa a fogueira para o levantamento do Mastro e a passagem da Bandeira, sempre festejando um santo padroeiro.

Outra lembrança traz de volta as *Missões*, época em que padres de uma determinada congregação designados pela hierarquia católica, eram deslocados para uma região ou cidade a fim de “pregar as missões” ou

propagandear a fé cristã, numa espécie de evangelização intensiva. Estas ocasiões também eram de festas.

Falas como estas reforçam a tese que aponta que, *“o catolicismo no Brasil tem uma ênfase muito mais devocional do que sacramental, muito mais constituída em torno de ritos do calendário e das festividades e devoções dos cantos do que do altar da missa”* (Bingemer, 1992: 63).

Desse modo, a missa aparece sempre como uma prática extraordinária na vida dessas pessoas até que elas vieram para a cidade grande. Seja porque não havia padres para celebrar e nem havia cultos.

Essa liturgia ocorria, assim, em momentos muito especiais e ela não foi sempre o elemento que “definiu” a adesão religiosa. Isto passou muito mais pelas práticas devocionais que deixaram como herança traços da tradição que, por sua vez, constituir-se-ão em permanências nas celebrações da missa já na cidade, como veremos adiante.

Se práticas como estas servem de referentes para os agentes mais velhos cuja história está ancorada a um passado na “roça” ou no interior; para os mais jovens a Primeira Eucaristia é, efetivamente, o ritual que os iniciou formalmente na religião católica. Hoje, a freqüência à missa por imposição ou por orientação dos pais, como o foi para alguns dos agentes, é a prática predominante onde se expressa sua adesão religiosa.

4- Quem são os Agentes do Ritual da Missa e do Culto

⁶¹ A cruzada eucarística corresponde ao período imediatamente posterior à realização da Primeira Comunhão. É uma espécie de confirmação da eucaristia e que se faz através

A partir das entrevistas feitas com os informantes nesta pesquisa, selecionamos alguns dados que ajudaram a compor um retrato do grupo tal como pode ser lido no Quadro 1 apresentado a seguir:

Quadro 1
Trajetória dos agentes até a chegada em Petrolândia

Cidade	Bairro anterior
Nanuque	Riacho
Pequi	Nova Cintra
S. João do Matipó	Amazonas
Mantena	Cabana (03)
Mantena	N. Riacho
Mantena	Eldorado
Nova Lima	Betânia
Piti	S. Filho
Pará de Minas (02)	Petrolândia
Carmo do Cajuru	Petrolândia
São João de Mantena	Cabana
Igarapé	Petrolândia

Quatro dos agentes residem em Petrolândia entre 10 e 14 anos e onze deles estão no bairro entre 15 e 22 anos. As profissões que ocupavam eram as de comerciário (02), operário (04), costureira (01), doméstica (05), estudantes (02) e aposentado (01). Entre estes agentes incluía-se uma que, à época da pesquisa, era vereadora na cidade de Contagem, mas que preferiu ser identificada como doméstica. Quanto à escolaridade dos agentes, onze declararam ter o 1º grau incompleto, dois completaram o 2º grau e outros dois estavam cursando faculdade.

O rito da missa e do culto se realiza nas duas comunidades a partir de determinados lugares e a participação dos agentes também se dá a partir

destes lugares. São as organizações e os serviços eclesiais e outros não eclesiais que as comunidades constroem ao longo de sua história e que fazem parte de projetos por elas formulados ou aos quais aderiram.

As missas e os cultos dialogam todo o tempo com essas outras dinâmicas, delas recebendo informações e informando-as, numa troca constante onde ambas se expressam em uma ancoragem que se dá pela via dos agentes que estão em mais de um lugar normalmente, ocupando “cargos” nas equipes e nos grupos. Fato que revela que estão investidos de uma autoridade que lhes foi conferida por uma série de fatores ligados à religião e a outras dimensões da vida social como a política, a economia etc. ⁶²

Entre estes fatores podemos anotar a idade, o tempo de moradia e de envolvimento nas atividades da comunidade, sobretudo no exercício destes cargos. Estamos falando das pessoas mais idosas que estão ali há muitos anos e que exercem uma liderança pela qual são explicitamente respeitadas e mais que isso, reverenciadas.

Como D. Dôra, cujo discurso está imbuído de autoridade e de sabedoria derivadas de uma história de vida que é uma espécie de padrão a ser seguido pelos agentes mais novos. Como ela, é possível dizer de mais quatro agentes, moradores no bairro com tal grau de representação que, no plano simbólico, está associada fortemente à história do lugar com seus problemas e as soluções encontradas num contexto de muita luta e de alegrias.

⁶² A palavra cargos é amplamente usada pelos informantes e, pelo que pudemos perceber, ela é carregada de sentidos que dizem de escolhas, responsabilidade e comprometimento. O assumir um cargo é algo mais que exercer uma tarefa. É estar representando a própria Igreja e falando em nome dela.

Outro fator que chama a atenção é a capacidade e o conhecimento que alguns desses agentes demonstram possuir em relação aos problemas e à tomada de decisões ao nível da organização e dos serviços na comunidade.

Razão pela qual ostentam, no interior das comunidades, a condição do que Bourdieu chamou de “Capital Cultural”, entendido como o domínio e o acesso a determinados bens simbólicos, como informações que os tornam capazes de ter uma fala mais articulada entre seus pares a respeito das questões locais e de sua inserção na conjuntura mais geral.

Essa competência os torna referenciais obrigatórios nas conversas, no contar de histórias, nos relatos de trabalhos, na preparação dos rituais da missa e do culto e de outras celebrações.

No plano simbólico, as funções dos agentes são de ligação entre o sacerdote, enquanto membro da hierarquia eclesiástica, e a base de fiéis, articulando uma mediação na qual os grupos tentam concretizar o sentido e a intenção de descentralização da paróquia em direção a um modo de ser comunitário idealizado como participação de todos os católicos. Interpretaríamos que esses agentes são a base política e religiosa da paróquia, transmissores de seu ideário.

Existe uma espécie de hierarquia interna nos *grupinhos dos pedaços*, onde posições de direção são reforçadas e cristalizadas no desempenho de tarefas. Nesta divisão de cargos e de encargos há uma redefinição de posições que é orientada pelo padre, investido de um *carisma* conferido duplamente: pela pessoa e pelo cargo.

Em outros termos, esta liderança advém de seus dons pessoais e é legitimada pelo carisma que emana do cargo que ocupa na função de sacerdote como aquele que distribui os dons sagrados. Um ministro do culto divino, da instrução religiosa e dos sacrifícios no sentido weberiano, conforme pudemos observar (Weber, 1991).

A ocupação de cargos nos diversos serviços religiosos da Paróquia parece instituir laços de afinidade pelos quais o *grupinho* se relaciona com outros agentes pastorais no bairro, como os Vicentinos ou a Renovação Carismática Católica: embora raramente pareçam comungar das mesmas idéias e ações.

São estes *grupinhos* que representam, ao nível do simbólico e do imaginário, esta *comunidade*. Em outros termos, ela deve sua existência ao discurso e às formas de ação destes grupos que têm como contrapartida uma resposta positiva de outros grupos no bairro, com quem estabelecem alianças e parcerias na realização de festas, procissões, novenas etc. O sentido de *comunidade* adquire formato ou tem como significante mais forte a comunidade de base, que equivale a um serviço como a Conferência de São Vicente, Círculos Bíblicos, Apostolado da Oração etc, que compõem a paróquia e com os quais as pessoas podem se identificar ou não. Ou seja, a paróquia não é a comunidade de base, como poderia se supor.

Diríamos que a CEB é o espaço idealizado pelos clérigos da Igreja local para restituir no campo ideológico e das práticas a “comunidade” imaginada e imaginária da Instituição católica. Mas não vemos nisso uma imagem opaca

apenas, na medida que ela tem correspondência no real. Seja no comportamento de um coletivo que compartilha deste imaginário, seja no exercício ritual que celebra regularmente uma existência comunitária e regularmente refaz sua história.

Os acontecimentos da missa e do culto, de algum modo, têm que ver com toda a rede de serviços eclesiais e não eclesiais existentes no bairro. Na Paróquia Jesus Operário existem os seguintes serviços além das Comunidades de Base de Nossa Senhora Aparecida e de Nossa Senhora de Guadalupe, como pode ser observado no Quadro 2:

Quadro 2
Serviços existentes

Eclesiais	Não Eclesiais
Apostolado da Oração (AP)	Clube de Mães (CM)
Círculo Bíblico (CB)	Grupo de Teatro (GT)
Grupo de Jovens (GJ)	Associação de Bairro (AB)
Conferência de S. Vicente (CV)	Núcleo do PT (PT) 63
Grupo Fé e Política (FP)	
Catequese (CT)	
Grupos de Oração (GO)	
Equipes de Liturgia, Palavra, Dízimo Coral etc . (EM)	
Conselho da Comunidade (CC)	
Escola da Fé (EF)	
Conselho Paroquial Pastoral (CP)	

Vejamos agora como os agentes das comunidades de base, nossos informantes, se dispõem em relação aos diversos serviços existentes na

⁶³ O Núcleo do Partido dos Trabalhadores ainda existe, mas com uma importância e uma presença bem reduzida no bairro em relação ao tempo em que foi fundado, em 1980, quando alcançou um grau alto de articulação com a Igreja, especificamente com as CEBs e os serviços ligados ideologicamente a elas, pelo que comentaram alguns moradores.

Paróquia Jesus Operário. O Quadro 3, exibido a seguir, descreve as posições tal como descrito por eles e como observamos:

Quadro 3
A Posição dos Agentes em relação aos Serviços

Agentes	Participação em:
1. Mariana	EM - AB
2. Manoel	EF - FP
3. Eustáquio	EF - PT
4. Paulo	EM - CC - AB - CV
5. Joana	EM - AP - CB
6. Ilma	EM - CT - EF - FP -CM
7. Carla	GJ - CT
8. Marcelo	GJ - GT
9. Luciana	EM - AB - CC - AP
10. Messias	EM - CC - GT
11. Lourdes	EM - CT -
12. Rogério	EM - CC - EF - FP- CO
13. Célia	GJ - GT - CT -CO
14. D. Geralda	EM - CC -
15. D. Dôra	EM - CC - AP - CB- EF

Todos estes serviços se articulam em função da celebração dos rituais da missa e o culto no bairro, ou tem neles seu foco central. Principalmente o das equipes que congregam os ministros da Palavra e da eucaristia, do dízimo e o coral (EM), que se preparam para a realização dos rituais. O Apostolado da Oração se reúne, normalmente, após a missa e o culto. As informações sobre a catequese e outras atividades na paróquia são veiculadas durante ou ao final da missa e do culto.

Os agentes tanto em uma comunidade como na outra circulam, praticamente, por todos os serviços quando não acumulam cargos ou neles se revezam. Na verdade há uma concentração de serviços realizados sob a coordenação ou liderança desse grupo de moradores. Estão presentes em todas as atividades da comunidade e nela se inserem exercendo uma mediação nas redes de relações existentes.

São agentes da paróquia, são agentes da comunidade religiosa e são agentes de sociabilidade por concentrarem em suas pessoas iniciativas e ações nestes campos. Ao lado dos sacerdotes, podemos afirmar que usufruem de um certo poder que lhes é conferido por moradores do bairro, na medida que há um sentimento de estar sendo representado por eles. Seja pela afinidade ideológica no campo da religião, seja pela afinidade derivada de relações de parentesco ou de amizade. Poder que, também, é conferido pela igreja local que tem como objetivo formar lideranças de base que consistem, entre outras coisas, em difundir sua doutrina e resolver conflitos.

À primeira vista é uma relação tranqüila e eficaz, na qual a pessoa do padre destaca-se e é central e decisiva nos tipos de organização e nas diversas movimentações existentes na comunidade. É evidente o alto nível de identidade entre padre e agentes, o que fica perceptível quando observamos o discurso de ambos acerca de questões gerais que afetam a vida do bairro ou particulares relativas ao dia-a-dia das comunidades e, principalmente, sobre os serviços religiosos da paróquia.

5- Uma “Caminhada” sem Fim e um Compromisso de Fé e Política

O trabalho de construção da Comunidade de Base na Paróquia começou em 1979, com a chegada dos padres combonianos Pedro Settin e Florêncio de Souza Paz, ambos trazendo, já, uma larga experiência na atividade de formação de CEBs na diocese de São Mateus, no estado do Espírito Santo.

Suas primeiras ações em conjunto com a comunidade católica em Petrolândia foram a formação das equipes e conselhos; a instituição de um salário a ser pago ao padre pela comunidade para que ele tivesse condições de se sustentar e, ainda, a votação de um novo nome para a Paróquia.

Settin explica a razão da mudança:

- *“A Paróquia de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, ela tinha um território muito maior do que a nossa, começava no Riacho. Foi uma devoção de uma senhora que tinha no quarto dela uma imagem de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento e, então, deu o nome desta Paróquia. Quando nós viemos para cá, pensamos numa Paróquia com outro tipo de modelo de Igreja. Essa devoção à Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento veio da Europa, que não diz nada para o povo trabalhador. Aí falamos com o bispo que era Dom Arnaldo. A primeira proposta foi: vamos nos inspirar no aspecto operário da região. Aí veio São José Operário, mas já tinha outra Paróquia, ia fazer confusão, aí saiu Jesus Cristo Operário. Dom Arnaldo disse que não, que Cristo não é operário porque já ressuscitou, tem que colocar Jesus. Aí nós, para que ficasse operário, aceitamos Jesus Operário; mas a inspiração foi a motivação ... foi, como é que se diz, uma imagem inspirada na Bíblia que mantivesse uma unidade do grupo. Agora, ele não tem Igreja nenhuma. A Igreja dele é o conjunto das comunidades da Paróquia”.*

Mas não é só por isso, creio eu. Pois a mudança de nome da Paróquia significou um recorte no tempo e no espaço marcando a iniciação a uma nova atividade de uma Igreja renovada, que procurou reassentar suas bases de um modo diferente naquele lugar. E inscrever sua marca neste lugar pode ser interpretado como o ato de nomear algo para dele tomar posse.

A renomeação da Paróquia equivaleu a ressignificar um conjunto de práticas religiosas. Isto é, os padres recém-chegados optaram por um projeto específico de Igreja, dentre outros e, dessa forma, optaram por um relacionamento diferente do anterior com os fiéis, anunciando um tempo novo.

A esse propósito, em pesquisa sobre uma Comunidade de Base na periferia da cidade de São Paulo, Cinira Macedo (1986 :59) afirma - e nós concordamos com ela, que a

Igreja se apresenta como símbolo de Cristo e principia um esforço de recuperar o mundo. É no próprio mundo que a salvação tem início. A proposta de uma Igreja que se coloca como renovada surge como uma proposta de renovação da fé cristã. É nesse contexto que as CEBs vão surgir e serem vistas pela Igreja como a essência da eclesialidade e serão apresentadas como a demonstração objetiva de que é chegado um novo tempo.

Assim a “comunidade” de Petrolândia foi sendo construída não por acaso nem voluntariosamente pela vontade de um ou de outro, mas como fruto de um projeto específico de Igreja que é sensível e toca diretamente nas questões básicas da população pobre. Dentre a população local, alguns moradores já haviam vivenciado a experiência de pertencimento a uma Comunidade de Base em outras paróquias, trazendo uma contribuição significativa para que a Igreja pudesse desenvolver seu trabalho, comentou um deles.

À medida que a população se adensava, outras igrejas se instalavam no bairro, principalmente as protestantes, oferecendo em profusão e variedade serviços e bens religiosos, como veremos adiante. Fato que, na avaliação dos sacerdotes, exigiu da Igreja Católica uma identificação com o bairro que propiciasse um certo nível de confiabilidade e uma mobilização maior em torno dela. Em vista disto,

foram enviados à Teresópolis, que é um bairro da região, dois seminaristas de São Mateus (do Seminário) para estabelecer contatos com o povo e começar a comunidade. Mas depois de algumas visitas, quase um ano, não tinham ganho ainda a confiança dos moradores que os julgavam crentes. Para dar marca de católico foi então celebrada a missa debaixo de uma árvore, passando a avisar e convidar de casa em casa; apareceram então 52 adultos, quase ninguém se conhecia e confessaram que viviam isolados e desconfiados. Quando viram os padres lutar com eles para segurar o pedacinho de chão onde moravam, caíram as dúvidas, a Igreja estava com eles. Devagar foi surgindo a comunidade" (História de Fé e Lutas:10; grifo nosso).

É importante reter, desde já, que a missa tornou-se o elemento que veiculou e imprimiu a marca da catolicidade na abordagem dos seminaristas junto aos moradores naquele momento inicial de inserção de uma nova prática de Igreja no bairro e continuou a se constituir no ritual mais fundamental da comunidade. Tornou-se a marca distintiva da religião católica em relação às outras existentes no bairro.

Novamente, a celebração do ritual da missa apareceu como a possibilidade de efetiva comunicação e de identificação entre os católicos, necessária ao estabelecimento de algum vínculo mais duradouro entre religiosos e nativos.

Outro dado que animou a adesão dos moradores à proposta da CEBs na região foi a construção dos salões comunitários em toda a Paróquia, pois estes se tornaram os locais de acolhida das pessoas de dentro e de fora do bairro e ponto de encontro entre elas. Neste sentido, podemos dizer que os salões equivalem aos clubes e funcionam como espaços de lazer e de sociabilidade. São os pontos de organização das festas de barraquinha, das feiras, dos leilões etc. do mesmo modo como são os locais onde as pessoas

se reúnem para celebrar o sagrado e para festejar seus rituais de casamento, de batizado, de aniversário etc.

O salão comunitário é a “*casa da comunidade*”, o espaço que encerra em si a representação e o sentido material e simbólico da possibilidade de existência da própria “comunidade”. Talvez por isto, estas edificações tenham se revestido de tamanha importância no percurso das CEBs. A construção dos 20 salões comunitários existentes na Paróquia Jesus Operário foi viabilizada por conta da realização das tradicionais barraquinhas e leilões, festas e de recursos de ordens religiosas da Europa que foram destinados, principalmente, para a compra dos lotes.

A criação da Associação Comunitária do Bairro Petrolândia constituiu-se em um incentivo à participação de outros grupos, mesmo não sendo católicos. Em 1981 foi criado o Conselho Pastoral que representava as comunidades que iam sendo organizadas. Com a expansão dessa rede de comunidades foi constituído um Conselho Unificado das CEBs e instituído um Fundo Comunitário. Os recursos deste Fundo serviam às comunidades na forma de empréstimos para suas construções e outras obras, isentos de qualquer correção.

A esse respeito, pesquisa realizada por Pitta e Valle (1994) junto a informantes de Comunidades Eclesiais católicas no Brasil mostra que 71% do total dos entrevistados já organizou conselhos comunitários ou equipes de coordenação que, na prática, são as iniciadoras dos conselhos. Dados estes que parecem evidenciar que o princípio de uma gestão coletiva, representada

na criação dos conselhos, é majoritário e legítimo na Igreja Católica, e não se restringe às Comunidades Eclesiais de Base.

6- Os combonianos e a Paróquia Jesus Operário

Em 1981, o seminário de São Mateus foi transferido para a cidade de Vitória - ES e os religiosos desincumbidos da tarefa de formação ficaram mais liberados para o acompanhamento das atividades de educação e conscientização, colocadas como metas prioritárias da Paróquia.

Em setembro de 1981, o Pe. Pedro Settin foi nomeado Provincial dos Combonianos em São Paulo e a Paróquia passou a ser coordenada pelo Pe. Francisco Lanzi, que permaneceu à frente das comunidades até o final de 1986.

Juntamente com outros dois padres da congregação dos Combonianos, Joaquim Fonseca e João Raísa, Francisco iniciou o trabalho denominado por eles de "confirmação" das CEBs ⁶⁴. Uma caminhada que continuou mesmo durante os momentos de alternância na coordenação das atividades pastorais, segundo comentou João Raísa. Entre 1987 e 1995 foram párocos, respectivamente, os padres Joaquim Pinto da Fonseca e Jovercino Sirqueira e nesse tempo, explicou Raísa, as transformações pelas quais passava o país eram velozes, a conjuntura política era outra e era necessário formar novas lideranças para construir com a comunidade um compromisso político-social.

Como resultado desse entendimento, em 1988 foi criado o Grupo "Fé e Política": - "*Miúdo, mas com um trabalho danado de bom para a formação do pessoal das CEBs*", comentou um de seus integrantes. Esse Grupo tornou-se responsável por ministrar cursos de conscientização política cujo objetivo principal foi fornecer aos participantes instrumental teórico e metodológico de análise crítica da realidade.

Segundo os padres, esse grupo era pequeno e frágil quando de sua criação, mas não deixou de buscar a comunidade para juntos analisarem suas propostas sob uma perspectiva política e mais articulada ao movimento social em geral. Conforme comentou um deles ⁶⁵: -"*Nós sempre participamos de vigílias junto a órgãos de segurança, de outros movimentos exigindo a libertação de companheiros etc.*"

Nesta ocasião começou a ser desenvolvido com pequenos grupos católicos do bairro um processo de educação popular no plano político. O trabalho desses grupos encontrou ressonância e apoio entre a população que participava das reuniões na Associação de Bairro. Seu objetivo foi o de despertar a população para a necessidade de se organizar melhor e de ampliar os horizontes das reivindicações. Lutar não apenas pela moradia e pelo salário, mas também pela educação dos filhos, pela ampliação dos serviços de saúde etc.

⁶⁴ Trabalho que significava a consolidação das Comunidade de Base. A lógica da atividade religiosa demanda um ciclo que, comparado ao cultivo da terra, vai do plantio aos cuidados necessários à colheita dos frutos.

⁶⁵ Nessa época o movimento sindical esteve em cena através de suas lutas. E a repressão ao movimento, bem como a prisão de trabalhadores, foi uma prática comum do Estado brasileiro.

Entre 1989 e 1990 foi criada a "Escola da Fé" - um tipo de escola aberta e livre ao ingresso de quem se interessasse. Ela constituiu-se em um espaço pedagógico mais sistematizado para subsidiar as reflexões, o aprendizado e a atuação do Grupo "Fé e Política". A Escola organizou cursos mais extensos, cujas temáticas giravam em torno do Antigo e do Novo Testamento, da História da Igreja e da Moral Cristã. Por ela passaram, até 1995 (quando encerrávamos alguns dos dados dessa pesquisa), mais de 300 participantes, embora nem todos tenham concluído seus cursos. Fazia-se fundamentalmente uma leitura atualizada do Antigo e do Novo Testamento, da História da Igreja e da Moral Cristã inseridas na realidade da família, do trabalho e da política. Com essa reinterpretação, o grupo buscou resgatar a história do povo e conhecer as suas reações diante dela. Conforme assinalou Pe. Pedro Settin,

- "Por exemplo, durante a apresentação da ocupação da Terra Santa pelos juízes, você manda o povo nos grupos a contar como é que foi o relacionamento deles com a terra e como é hoje o relacionamento com a terra, como é que entra a fé em tudo isso. Praticamente o pessoal escreve outro Livro dos Juízes. Quais são os critérios na época dos juízes, eles são sérios, de convivência social. Há a partilha, a solidariedade, a defesa do outro no momento da agressão e coisa desse tipo. E aí devagarzinho o povo lê a fé dele. O método a partir da experiência, né. A palavra de Deus, a Bíblia que volta para a experiência (...) A experiência é o ponto de partida para uma reflexão cristã. Um pouco o estilo que nem todos introjetaram, mas a militância introjetou. Por exemplo, a política hoje, o que está acontecendo ?"

O princípio teológico das CEBs é a forte relação entre fé e vida, na qual a Bíblia é tida como a história do povo de Deus que continua até os dias atuais. Daí a frequência com que são usadas metáforas entre a história do povo

judeu e a do povo cristão. Esse trabalho de interpretação dos textos sagrados desenvolvido a partir da experiência dos moradores teve, ao que parece, uma repercussão positiva entre os que participaram:

- *“Eu acho que eu estou aqui há cinco anos, realmente, há quatro anos, e não perdi um dia sequer dessa Escola de Fé. E, pra mim, me ajudou muito. Eu vejo que as outras pessoas também cresceram muito, né. Igual a mim diante desta Escola da Fé. Nos mostra não só a parte espiritual, mas também a necessidade de lutar por melhores vidas, não pra gente, mas pra toda sociedade. Eu acho que é a partir daí que eu entrei realmente, né. Vamos dizer, assim, com a cara e a coragem nessa luta, nesse desejo de transformação. Mudar a sociedade”* (Manoel, grifo nosso).

A Escola cumpriu, na verdade, o papel de fornecer instrumental de análise e de crítica da realidade e, ainda, motivações a partir da fé. Em outros termos, é por ela que a comunidade procurou viabilizar uma das grandes chaves metodológicas e religiosas de entendimento da dinâmica das CEBs: a articulação entre fé e vida traduzida, entre outras linguagens, no “Fato da Vida”, a leitura concreta do cotidiano que passou a permear as celebrações católicas e que são fundamentais aos setores progressistas da Igreja católica⁶⁶.

O Círculo Bíblico era outro serviço vinculado à Igreja local bastante procurado pelos moradores, cerca de 14,10% dos entrevistados na RMBH pela pesquisa do Projeto “Construir a Esperança”. No Brasil, os grupos de reflexão bíblica surgiram nos anos 50 e foram considerados as sementes das

⁶⁶ Existe uma literatura que pesquisou e analisou a proposta de educação e de conscientização das CEBs já indicada no contexto deste trabalho.

Comunidades Eclesiais de Base, que surgiram inicialmente na zona rural em meio às Ligas Camponesas e aos sindicatos rurais.

Em Petrolândia, os primeiros Círculos foram implantados pelo padre De Man através de pequenos grupos que tomavam a iniciativa de agir e que se organizavam por conta própria. Porém, fizeram isso de modo voluntarista, sem qualquer reflexão sobre a prática, opina Pedro Settin, quando indagado sobre esta atividade: - *“modelo de serviço (...) não é um modelo para ser seguido, porque a reflexão é fundamental para que as pessoas trabalhem com motivação e para que seu trabalho faça diferença”*, completa o padre.

À época de nossa pesquisa foi possível observar que a equipe do Círculo Bíblico de Petrolândia encarnou essa origem dos grupos e procurou desenvolver seu trabalho a partir das experiências da vida, com seus participantes revelando uma postura diferente da anterior.

Importa registrar que no dia 06/08/94, véspera da realização de parte destas entrevistas, os coordenadores dos Círculos Bíblicos haviam se reunido para participar de uma preparação cujo tema havia sido "política". Durante a reunião, eles discutiram sobre o momento político e sua realidade. Segundo testemunho de um dos moradores presentes ao encontro, eles estavam especialmente preocupados com a proximidade da maior eleição do país quando seriam escolhidos o presidente, os governadores, os senadores, os deputados federais e estaduais, e a falta de interesse das pessoas pelo evento e pelas propostas dos candidatos.

- *“As eleições está se aproximando e as pessoas, às vezes no momento, na hora política, as pessoas falam nossa que chatice tudo, né. E aí começa outro papo. desliga a televisão e não vê que é aí que transforma-se. O país nesta situação que está hoje porque nós fizemos sempre isso: desligamos, não queremos vê o programa de cada um candidato. E no dia das eleições, voto sem entender.*

Ontem, nós tivemos aqui quase duas horas de bate-papo, de conversa, de vê a parte de ... a palavra de Deus relacionada a nossa vida atual. Deu pra gente esclarecer e ter uma visão, né. Eu acho que é fundamental a presença da igreja” (Manoel; grifo nosso)

O bairro Petrolândia, como foi dito, é dividido em 1ª e 2ª secção nas quais se situam suas duas Comunidade de Base: a de Nossa Senhora Aparecida e a de Nossa Senhora de Guadalupe, respectivamente. Embora exista uma Paróquia, não existe uma igreja matriz. Cada uma das comunidades é autônoma e preza muito por esse direito. A idéia de uma "igreja mãe" nunca foi bem recebida, como observa Pe. Pedro Settin:

- *“Petrolândia tem a tentação de se tornar matriz, mas essa Paróquia não tem matriz. Quando se trata de pensar em matriz, as comunidades reagem de maneira até agressiva. Não, nosso modelo é de comunidade. Portanto, comunidades coordenadas de maneira paroquial, coisa desse tipo, formação de liderança”.*

Fato que diferencia a Paróquia Jesus Operário de suas congêneres e possibilita a condição, almejada pelos padres, de uma Igreja menos centralizada e mais assumida pelas comunidades locais.

As comunidades são coordenadas pelo Conselho Pastoral Paroquial que se reúne uma vez por mês no Centro Comunitário e têm como funções:

- 1- coordenar a pastoral da Paróquia;
- 2- garantir uma só caminhada em todas as comunidades;
- 3- manter a união com a Arquidiocese;

4- colaborar com o projeto pastoral “Construir a Esperança”.

O Conselho é formado por coordenadores de todas as comunidades, por um representante de cada pastoral e pelos agentes da pastoral (padres, freiras e seminaristas). A coordenação do Conselho é de responsabilidade de uma equipe escolhida entre os seus integrantes, que se reúne na véspera do encontro mensal para preparar a pauta e todo o material que será discutido na reunião.

7- A Saga da Santa Guadalupe ou da CEB lá de baixo

Diz a história, contada por Messias, que

- *“acho que foi em 1531, no México, que surgiu N. Senhora. de Guadalupe que apareceu para um menino (...) na cidade Asteca, ele era índio ... ia andando pelo caminho e essa santa apareceu para ele, chamando-o pelo nome- Juan Diego ! Aí ele assustou, ele era um índio, ele era pobre. Naquele tempo eles eram pobres, apesar que hoje os índios continuam pobres. Aí, ele pegou e se intimidou, ficou com vergonha, aí ela pediu para ele ir até o bispo, que ela queria que o bispo construísse uma Igreja naquele morro, um morro só para ela, era um lugar simples. Então ele falou para ela que não poderia fazer aquilo porque era índio, humilde, ignorante, o bispo não ia acreditar”.*

Mas a Santa insistiu e o índio bem que tentou duas, três vezes. Mas esbarrava sempre nos portões e guardas do palácio do bispo. Mas ele tanto fez que acabou sendo recebido, porém o bispo exigiu-lhe um sinal ...

- *“então, o índio voltou para falar com a santa lá naquele morro, que não tinha água, é um deserto, muito seco, não tinha nada. Ela pediu ele para subir no*

morro, quando chegou ele ficou assustado, tinha rosas lindas, pássaros cantando, aquela coisa mais bela. Então o índio se comoveu. Então, ela falou assim: pegue as rosas. Ele pegou, trouxe para ela e ela colocou no manto dele e pediu para ele voltar com as rosas e dizer para o bispo que aquilo era o sinal” (Messias).

O índio retornou ao palácio e a guarda episcopal, ao ver as rosas que não se soltavam do manto do índio, decidiu comunicar o fato ao bispo. Este autorizou, imediatamente, a entrada do estranho e, ao receber as rosas das mãos dele, como sinal da santa,

- *“o bispo assustou-se e caiu de joelhos pedindo desculpas, aí segurando o manto do índio e viu estampada na manta a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe. Ele pedia perdão ao índio e dizia para ele que nunca imaginava que ele fosse mensageiro de Nosso Senhor... Então o bispo fez o que ela [(a santa)] tinha pedido, ele construiu essa Igreja lá do morro. Entrando em nossa Igreja, hoje, você vai ver que temos a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe em cima, e abaixo nós colocamos um telhado tipo colonial, quase idêntica à de lá. O padre que foi lá falou que está igualzinha. Todas as vezes que vocês olharem, vocês pensam na capela do morro que é no México” (Messias).*

Essa história é muito conhecida do pessoal da 2ª secção do bairro Petrolândia, onde fica localizada a comunidade de Guadalupe. Até porque já foi encenada, pelo menos duas vezes, pelo grupo de jovens.

Uma dramatização que é um modo das pessoas daquele lugar atualizarem sua história, suas lutas e conquistas e contarem à respeito delas próprias. Quer dizer, na saga da Santa de Guadalupe estão presentes os elementos simbólicos que propiciaram a eles que se transformassem em personagens de uma história sagrada para dramatizar sua vivência concreta e torná-la pública.

Quando perguntados sobre o que mais gostam na epopéia do índio, citam exatamente a sua condição de excluído e marginalizado da sociedade. Razão pela qual eles elegeram, entre outros santos, esta Nossa Senhora que escolheu como seu mensageiro o índio, personagem cuja condição social e cultural se assemelha à de qualquer um deles.

Essa 2ª secção do bairro faz divisa com a primeira na rua Recôncavo, conforme foi descrito anteriormente, e pode ser vista como um prolongamento do bairro no sentido leste. Situa-se fora da região central de Petrolândia e não dispõe dos mesmos recursos da primeira. São poucas as ruas com asfalto, o comércio é incipiente, não tem farmácia, loja de sortidos, armazém etc. Existem alguns botecos onde se encontra de *“um tudo (sic), mas na hora de uma compra maior a gente tem de ir lá em cima !”*, reclama um morador.

Nesta região de Petrolândia moram cerca de 150 famílias que, por um processo fortemente participativo, construíram sua Comunidade de Base. Ela

- *“começou a ser criada pela participação no Círculo Bíblico, quando começou em 85, mais ou menos, a funcionar o primeiro Círculo Bíblico na comunidade. O grupo foi aumentando a participação, chegando ao ponto de participar bastante jovens. Então surgiu a idéia de criar a comunidade, porque havia várias pessoas de lá [da 2ª secção] que trabalhavam aqui na Nossa Senhora Aparecida, nós fundamos a Nossa Senhora Aparecida. Então foi em 84 que nós fundamos a comunidade” (Rogério).*

Lourdes relembra que:

- *“quando foi fundada a comunidade, em 15 de julho de 1984, então, nós alugamos um salão. Lá a gente celebrava, reunia, fazia reuniões, fazia os planejamentos, depois, com o espaço de um tempo, apareceu lá um lote, num ponto central, onde é a Igrejinha, hoje. E a gente começou a luta por essa igrejinha, começamos do nada !”*

Antes da Igreja ser construída, porém, o povo de Guadalupe já celebrava.

Sobre a primeira missa, Rogério conta que:

- *“a primeira celebração foi num terreno vago, e a segunda celebração já foi escolhido o nome da comunidade. O nome da comunidade foi escolhido através de um Conselho que nós formamos. Nós fizemos reuniões em grupo, que nessa época ainda não tinha criado o Conselho Comunitário; mas a gente reuniu aquele grupo de lideranças ali”*.

A primeira celebração lembrada por eles realizou-se em um lote vago que, à época, estava murado. Fato que, na opinião de Lourdes, - *“teve mais condição, a teve aquele entusiasmo de enfeitar, de fazer tudo bonitinho. Na segunda celebração o padre quis escolher uma casa”*.

Já para a celebração seguinte foi escolhida a casa de D. Dôra, uma das mais antigas moradoras e figura de destaque das comunidades. Muito atuante, D. Dôra foi Ministro da Eucaristia, da Palavra e participou de todo o processo de lutas em Petrolândia e guarda viva em sua memória a narração de fatos notáveis ocorridos na vida daquelas comunidades. Por isto, sua casa foi eleita como o lugar para se celebrar missas na comunidade até que a construção da Igreja fosse feita.

Empreitada que, num esforço de mutirão dos moradores, levou dois anos para chegar no ponto *“da gente poder celebrar em baixo”*, diz D. Dôra ⁶⁷.

⁶⁷ Dona Dôra, assim como Dona Luisa, uma “benzedeira” de quase 80 anos são as mulheres mais respeitadas no bairro pela sua história pessoal e nos movimentos religiosos. Tanto é assim que, muitas vezes, durante as entrevistas que fiz, fui indagada se já havia entrevistado as duas. Como se a história das comunidades sem o registro delas não pudesse estar completa e inteira.

A comunidade de Guadalupe foi organizada assim, desde a construção da Igreja, em torno do trabalho de seus integrantes organizados em equipes como a de construção, de tesouraria, de catequese, do dízimo, de eucaristia, de visitas etc. Essas equipes formam o Conselho Comunitário que, independente da presença de padres, se reúne, debate e toma as decisões necessárias ao cumprimento das tarefas na comunidade.

Diferentemente da comunidade de Nossa Senhora Aparecida, Guadalupe não conta com um padre em todas as suas celebrações mas, nem por isso, deixa de fazê-las. Todos os domingos, às 17 horas ⁶⁸, a Igreja reúne seus fiéis para celebrar a ressurreição. Celebração que é missa quando conta com o padre, e culto quando é conduzida pelos membros da comunidade. O que demanda um nível de organização, de debates e de distribuição de tarefas que eles assumem e realizam bem, se observamos a realização do culto.

A celebração dominical do culto, “*sem padre*”, é um fato cada vez mais comum na realidade das liturgias na Igreja Católica. De acordo com resultados apresentados por Pitta e Valle (1994), ela atinge mais da metade das Comunidades Eclesiais católicas pesquisadas.

Petrolândia expressa, através de suas CEBs, um modelo de organização do povo e de trabalho diferente da Igreja Católica com seus fiéis, cuja finalidade maior foi buscar substituir uma postura paternalista pela divisão de responsabilidades, segundo opinião do Pe. Pedro Settin. Ele explica da

⁶⁸ Atualmente o culto é celebrado às 9 horas e a mudança no horário é considerada uma conquista por parte de membros da comunidade. Segundo eles, essa mudança era desejada por todos por propiciar uma maior participação das pessoas. E mais, por ser este

seguinte forma os objetivos dessa mudança, que sua congregação procura implementar:

- “Há séculos atrás, quando a Igreja organizou Paróquias, elas foram pensadas para abrigar 500 pessoas cada uma. Nós aqui agora, você pensa, temos 35 mil! Como pode pensar num esquema territorial desse tipo. Além do fato que os padres, nós somos três, liberados mesmo, somos dois. Como é que temos, fisicamente, a possibilidade de atender as necessidades dos católicos dessa região? Só dos católicos, deixando de lado os outros moradores ?

Nós pensamos num outro modelo; o modelo é o povo que se organiza, se organiza até no nível religioso. Portanto, o centro é a comunidade organizada que, na realidade, é pequena, fica do tamanho de uma paróquia no sentido antigo da palavra. Portanto, passar de uma entidade que dá serviços a uma organização que responsabiliza. Na realidade nós convivemos com todos os modelos eclesiais aqui. A visão paroquial existe ainda na cabeça de muitas pessoas. A visão nova, comunitária é da minoria da população; mas é aquela que é apoiada por nós. Portanto, temos a liderança. Nós escolhemos muitas vezes o pessoal formador da liderança no meio desse tipo de população e não daquela tradicional, que tem visão paroquial”.

A minoria à qual se refere Pedro é a gente dos “pedaços”, e esse trabalho de mudança de perspectiva na condução da Paróquia era realizado desde três aspectos:

- 1º) transmissão da fé e anúncio do evangelho;
- 2º) celebração da fé através dos cultos, orações e na missa;
- 3º) prática inserida no amor ao próximo e na luta concreta pela justiça, ajuda aos mais necessitados e união da comunidade (a ligação entre Fé e Vida).

Estas funções foram divididas entre as vinte e nove equipes de serviços e são realizadas de acordo com os objetivos, meios e propostas de uma programação (re)definida a cada ano. As equipes são compostas pelos

o “horário melhor de missa de Domingo“.Os padres, até então, relutavam em aceitar tal

ministros da palavra, pessoal do círculo bíblico, catequese infantil, batismo, catecumenato, crisma, juventude, missionários, apostolado, pastoral fé e política, escola de fé, administração etc.

São estratégias de organização e de mobilização pelas quais se busca articular o modelo de Igreja assentado na participação dos católicos e que parece ser muito valorizado por moradores do bairro, independente de sua adesão à CEB. Mesmo aqueles com uma visão mais tradicional demonstram uma motivação especial pelo trabalho que realizam. Manoel conta, nesse sentido:

- “eu, como já te falei, não sou muito ligado dentro do movimento da Igreja, mas vou responder pelo que eu sinto dentro de Petrolândia. Apesar de não tá participando do movimento dos Vicentinos, apostolado nem círculo bíblico, eu teria assim uma...Eu gosto de responder isso, porque onde eu participei... aí comecei a criticar muitas coisas que vinha acontecendo para dentro. Po exemplo se a gente ganhasse um lote, igual nós conseguimos um lote para construirmos uma creche, aí todo mundo tinha que tá de gosto com o prefeito. Inclusive o próprio líder da comunidade da Igreja orienta isso. Eu, por exemplo, não concordava com isso. Eu queria a vontade de ser cristão, mas um cristão independente que não tivesse amarrado nesse tipo de compromisso. Na Petrolândia eu me senti muito à vontade para poder participar da Associação de Bairro, para poder fazer oposição ao poder público, para poder colocar o que eu penso enquanto político. Eu me senti muito à vontade e eu acho que isso, o cidadão quando começa a fazer as coisas que ele pensa e começa a se voltar. Eu sempre colocava nesse ponto o cristão, já foi muito aceito”.

O informante colocou uma questão que perpassa a relação Igreja/comunidade em Petrolândia; neste bairro, a Igreja Católica e as CEBs não podem ser vistas como coisas distintas ou separadas, e a figura do padre é essencial como mediador entre a Instituição eclesial, sobretudo no que toca

mudança, exatamente por coincidir com o turno de realização da missa em Petrolândia.

à sua organização eminentemente hierarquizada e a base, na formação desse catolicismo que se quer renovado.

Como aponta Cinira Macedo (1986), na relação Igreja/comunidade, o nó aparece quando torna-se necessário compatibilizar o poder hierárquico da Instituição e os pressupostos democráticos da organização da CEB. Esse nó cabe ao padre resolver, considerando a natureza basista da organização comunitária e a hierarquia ao qual ele está subordinado. Eu acrescentaria a essa análise um outro elemento que diz respeito à hierarquia posta na relação padre/comunidade, em que o primeiro exerce um papel central de mediação e de definição no processo de organização da CEB.

Em Petrolândia, os nós têm sido desatados não sem rupturas, como por ocasião das eleições municipais de 1992 e em eleições para alternância da diretoria da Associação do Bairro. Mas, também, têm sido desfeitos como algo que faz parte do que os membros da comunidade reiteradamente chamam de *“caminhada”*: - *“a comunidade tai com a gente, na hora da alegria, na hora do sofrimento, pode contar com as pessoas, são amigas da gente. Então acho que tudo que a gente quer no mundo são os bons amigos nessa ‘comunidade’”*.

Da mesma forma que existe o sentimento de solidariedade e de confiança no trabalho dos padres, existem tensões. De acordo com alguns moradores:

- *“Eu acho que o verdadeiro alicerce, que tudo acontece na Petrolândia, realmente é a Igreja. A confiança que a pessoa tem, né Carlito? Tudo que vai fazer, ninguém faz por si próprio, sempre procura ter uma orientação que vem da Igreja. Não, assim não existe a Igreja, não. Existe Petrolândia... a gente vai fazer uma construção a gente faz o alicerce, aquilo tem que ser forte. E aqui acho que todos encontrou, aqui em Petrolândia, foi esse alicerce verdadeiro.*

Nem sempre todos compartilham da mesma opinião, mas existe o respeito pela forma de pensar do outro. A segurança de poder contar com a comunidade nas horas de necessidade tem um peso muito importante na hora de superar as dificuldades e divergências”.

- *“A Igreja tem uma presença muito significativa na história da região, como testemunha. Joana tá certa quando diz que ela é o verdadeiro alicerce de Petrolândia, orientando as ações e decisões da comunidade. Nem todos compartilham dessa opinião, mas existe um respeito pelo que o outro pensa e o espírito comunitário pesa na hora das decisões” (Carlito).*
- *“Teve muitos momentos de assim, de dificuldade, desentendimento, que a gente é fraco, não é um ser perfeito, né. Talvez muitas pessoas, às vezes não entendeu o trabalho da gente; mas eu acho assim que o lado que me conquistou foi maior do que as indiferenças que houve. Sabe, isso dá força realmente pra gente continuar a viver aqui no bairro” (Joaquim).*

As atitudes de discutir e de participar das decisões que afetam a vida da comunidade aparentam estar inseridas no cotidiano dos seus integrantes e parecem sobreviver mesmo nos momentos de maior conflito, conforme narrou

Manoel:

- *“O importante que a gente vê aqui em Petrolândia é a capacidade de resistência do pessoal e a firmeza que eles têm assim no encontro com a comunidade. Se a gente convoca o pessoal pra luta que é do interesse do bairro, já tá mais ou menos determinado, com o objetivo nosso, o pessoal não arreda o pé. Não tem aquele negócio de falar que o político tava perseguindo isso, tava perseguindo aquilo. Tem uma capacidade muito grande de articulação para poder exigir os compromissos da nossa administração. Aqui tudo conseguiu com a luta, mesmo vindo aqui às vezes policiais, prefeitos-tem que fazer prefeito, querendo impor resistência do outro lado. Mas nossa permanência diante dos objetivos, eu acho isso uma coisa boa. A capacidade assim, de unir a Comunidade de Base, o movimento popular, o movimento social. Tudo que a gente vê, mas não sabe como fazer. E o pessoal tá falando que deve muito isso às lideranças da Igreja que sempre teve esse objetivo de clarear as coisas pra gente, não de fazer e fazer o que eles pensam. Assim, clarinho, só não enxerga quem não quer ver mesmo. Cego, entendeu. Mesmo sabendo, nem precisa a gente tá bem com o movimento, assim sabendo dos Vicentinos, Apostolados da Oração. Basta a agente assistir três celebrações aqui por ano, a gente consegue vê assim, claramente, que é uma comunidade que avança, que tem objetivo, tem uma linha bem definida de conquista, da sociedade mais orientada. Essa resistência ficou apaixonante”.*

Essa postura participativa nas tomadas de decisão e nas formas de reivindicação demonstra uma relação diferente com a atividade pastoral anterior da Igreja. De uma relação paternalista na qual a Instituição decidia o que fazer e como fazer, sem uma consulta mínima à comunidade, foi ocorrendo uma mudança gradual que ganhou maior visibilidade à medida que crescia o interesse pelas propostas de organização das Comunidade de Base, é o que se pode inferir das falas e documentos consultados na Paróquia.

8- A Ligação com os Ritos Religiosos

A compreensão da religiosidade e a ligação da comunidade com os ritos católicos nos quais focalizamos a missa e o culto, foram buscados por nós nos resultados apresentados pela pesquisa do Projeto Pastoral “Construir a Esperança” e na observação e participação atenta nesses ritos.

Em um domingo comum do mês de novembro de 1990 cerca de duas mil quatrocentas e oitenta e uma (2.481) pessoas freqüentaram as missas e cultos celebrados nos bairros que compunham a Paróquia Jesus Operário, à época. Desses bairros, o de Petrolândia é o que possuiu o maior número de fiéis entrevistados, em torno de 945 ou 38,10%, um número expressivo se considerarmos que em Petrolândia estão apenas duas das doze comunidades da Paróquia.

A Tabela V-3, apresentada a seguir, permite que observemos os números relativos à frequência à missa e aos ritos na Paróquia:

Tabela V-3

Indicadores Relativos à Religião Católica - Paróquia Jesus Operário, 1990

	Mulheres	%	Homens	%	Sem Resposta	%	Total	%
TOTAL DE ENTREVISTAS	1471	100,0	905	100,0	105	100,0	2481	100,0
COMPARECIMENTO À MISSA								
Quase todos os dias	195	13,3	135	14,9	13	12,4	343	13,8
Aos domingos	909	61,8	521	57,6	48	45,7	1478	59,6

FONTE: Arquidiocese de Belo Horizonte (1991)

O Domingo foi o dia em que um maior número de fiéis compareceu à Igreja, confirmando o domingo como “dia de missa”, de acordo com a declaração dada pelos entrevistados. E destes, 47,30% eram jovens, 59,23% mulheres e 36,6% eram homens.

Conforme demonstrado na Tabela seguinte, parte expressiva dessas pessoas procurou a Igreja pelos sacramentos e pela busca e pagamento de favores por graças alcançadas. Tanto que a maior parte dos pesquisados, 40,7%, declararam ser devotos de algum santo. Dados que mostram a prevalência de uma relação particular e individualizada entre o fiel ou devoto e o santo particular que, segundo estudos de Durham, estão postos no imaginário de comunidades rurais. Onde a promessa é uma forma normal de estabelecer um contrato com a divindade o qual *“manifesta plenamente o mesmo caráter de reciprocidade direta característico das relações entre pessoas de famílias diferentes”* (1973: 79).

A devoção e a paga de promessas aparecem na pesquisa como uma prática mais vinculada ao universo feminino (do total de 1010 respostas 65% são de mulheres contra 32% de homens). Da mesma forma, isso se repete nos Grupos de Oração, onde as mulheres participam com 73,6% (do total de 356 entrevistados) e os homens com 24,7%.

Em seguida à Devoção aos Santos, com uma percentagem de adesões inferior (15,4%), apareceram os que declaram sua adesão a Comunidade Eclesial de Base. Neste tipo de organização, também as mulheres têm uma participação mais expressiva, com 60% em relação aos 38% dos homens.

A pesquisa mostrou também que 6,7% dos entrevistados participavam de outros movimentos e de pastorais, 4,5% tinham experiência em associações ou sindicatos e 3,1% declararam ser militantes políticos, serviços que por afinidade ideológica se vinculam às CEBs.

Se tomarmos, então, esse conjunto de serviços que possuem afinidade e que na prática se juntam, como veremos no Quadro 4, ele totalizaria 29,7% do universo de respostas válidas, sendo que as mulheres continuariam tendo uma participação maior do que a dos homens: respectivamente 55% sobre 42%.

Fato que explica, em parte, a capacidade que as comunidades de base têm, mesmo não sendo os grupos onde há um maior número de participação dos católicos, de expressarem uma realidade social mais ampla. E de se sobressaírem como produtores de um ideário assumido pela paróquia enquanto um modelo de Igreja, como ocorreu em Petrolândia.

Evidentemente que não se trata de afirmar a hegemonia das CEBs na paróquia. Pois se existe esse discurso dominante é porque também existe uma notória afinidade entre ambos, como mostrou a história do bairro e da igreja local. Foi uma relação de reciprocidade fundada em ideologias e práticas comuns.

O Círculo Bíblico e os Grupos de Reflexão aparecem, em seguida, como aqueles em que houve um maior número de adesões, 14,6%, enquanto os Grupos de Oração, incluindo o Apostolado da Oração, aparecem com praticamente o mesmo índice de participação, 14,3%.

Um total de 10,3% dos que responderam à entrevista não indicaram a participação em nenhum das atividades relacionadas. Vejamos os mesmos dados de forma desagregada na Tabela V-4, apresentada a seguir.

Os dados apresentados pela pesquisa são bastante complexos e nossa tentativa foi, juntando-os às nossas observações, decifrá-los, torná-los informação naquilo que mais importa no âmbito desta pesquisa que é a celebração da missa e do culto nas referidas comunidades ⁶⁹.

⁶⁹ Como é um levantamento que tratou da participação dos católicos nos serviços religiosos, consideramos os “sem resposta” dadas como não participação em qualquer das opções listadas.

Uma interpretação geral da pesquisa foi feita pelos Padres Alberto Antoniazzi e João Batista Libânio e está registrada no *Primeiro Relatório das Pesquisas promovidas pela Arquidiocese de Belo Horizonte*, Belo Horizonte:FUMARC, 1991.

Tabela V-4
Participação dos Entrevistados em Atividades Pastorais, Associativas e Sociais na Paróquia Jesus Operário

	Mulheres	%	Homens	%	Total (1)(2)	%
Nº de Entrevistas	1471	100,0	905	100,0	2481	100,0
Devoção aos Santos	656	44,6	328	36,2	1010	40,7
Grupos de Oração	262	17,8	88	9,7	356	14,3
Equipe de Liturgia, Coro, Ministérios	85	5,8	47	5,2	138	5,6
Catequista	117	8,0	52	5,7	174	7,0
Obras Sociais	100	6,8	67	7,4	175	7,1
Conselho Paroquial e Dízimo	106	7,2	86	9,5	197	7,9
Círculo Bíblico, Grupo de Reflexão	251	17,1	103	11,4	361	14,6
CEBs	231	15,7	144	15,9	382	15,4
Pastorais/Movimentos da Igreja	100	6,8	63	7,0	165	6,7
Movimentos Populares e Sindicatos	50	3,4	60	6,6	115	4,5
Militância Política	26	1,8	46	5,1	76	3,1
Não respondeu	154	10,6	100	11,0	255	10,3

FONTE: Arquidiocese de Belo Horizonte. Projeto Pastoral “Construir a Esperança” (1992)

Obs.: (1) O somatório de cada coluna não corresponde ao total apresentado porque muitos dos entrevistados se declararam empenhados em mais de uma atividade.

(2) O somatório de cada linha não equivale ao total apresentado por que não foi incluída a informação denominada “Não Respondeu” para cada uma das atividades relacionadas.

A pesquisa da arquidiocese que teve como objetivo “*oferecer uma visão de conjunto do empenho dos católicos em atividades pastorais e sociais*” (conforme Arquidiocese de Belo Horizonte: 1991), apresenta duas questões que devem ser destacadas, antes de qualquer tentativa de análise. Me chamaram a atenção na forma como foram apostas no questionário, e no conjunto dos resultados apresentados.

A primeira foi colocar “ Devoção aos Santos” como um serviço religioso quando, na verdade, esta é uma forma de expressar da religião e não um serviço organizado e que atua regularmente. A prática devocional expressa uma mentalidade religiosa católica que, em Petrolândia, pelo que

observamos, ocorre de modo a ter uma presença pública somente por ocasião das romarias ao Santuário de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, ou ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, na cidade homônima, no norte de Minas Gerais.

São atividades que acontecem independentemente da Paróquia Jesus Operário, através de iniciativas dos devotos e que congregam não só estes, como outros paroquianos em geral.

Uma explicação possível para o alto índice de respostas dadas neste item relacionado na pesquisa é que a prática devocional individual e particular pode ser comum no bairro, apesar de só ganhar visibilidade nas épocas das romarias. Fato que pode significar uma mentalidade religiosa que remonta a uma expressão do mundo rural, presente entre os moradores do bairro, mas não tão aberta (Cf. Durham, 1973 e Bingemer, 1992).

Outra delas foi incluir, não se sabe porque motivos, do Apostolado da Oração junto aos Grupos de Oração - RCC como sendo uma mesma atividade nas paróquias. Pelo que pesquisamos da Paróquia Jesus Operário, em Petrolândia, o Apostolado é um grupo bastante antigo e formado, na sua maioria, por paroquianos mais velhos, primeiros moradores do bairro. Enquanto o Grupo de Oração da RCC, pelas informações colhidas de entrevistas com seus coordenadores, está organizado há apenas três anos, portanto com uma atuação também recente no bairro.

Afora essas ressalvas, um primeiro dado a ser analisado é que existe uma participação múltipla e difusa nos mais diversos serviços construídos no

processo de enraizamento da Igreja católica local juntamente com as dinâmicas de luta e de organização dos moradores do bairro. Dado que, no nosso entendimento, requer uma reflexão que dê conta da dinâmica e complexidade no qual está envolvido.

Se concordarmos, obviamente, que ações de participação e de adesão a alguma expressão religiosa comunicam, em alguma medida, identidades, como estaria configurado o campo religioso em Petrolândia ao nível dos fiéis freqüentadores da missa do domingo ?

Tomando o número de respostas dadas às perguntas sobre Participação nos serviços e movimentos da Igreja católica no bairro, as observações de campo e, considerando as referidas categorias “Conservadores e Progressistas” já aludidas no primeiro capítulo desta tese, atividades referidas na pesquisa poderiam ser reunidas tal como anotado no Quadro 4, a seguir.

Quadro 4
Participação dos Agentes nos Serviços e Movimentos da Igreja, por Denominações Especificadas

CONSERVADORES	CONSERVADORES/PROGRESSISTAS	PROGRESSISTAS
Devoção aos santos	Equipe liturgia, coro, ministros	CEBs
Grupos de Oração (RCC)	Catequista	Pastorais ou movimentos da Igreja
	Obras sociais	Assoc. bairro, movim. populares e sindicatos
	Conselho paroquial e dízimo	Militância política
	C. Bíblico (Grupo de Reflexão)	

Fonte: Interpretações realizadas a partir de resultados da pesquisa da Arquidiocese de BH e de observação direta no bairro.

Construindo uma interpretação sobre os dados relativos à participação nos serviços por tipo de denominação e por gênero entre os entrevistados, tem-se as seguintes informações, sistematizadas na Tabela V-5:

Tabela V-5
Participação dos Agentes nos Serviços e Movimentos da Igreja, por
Denominações Especificadas e por Gêneros

DENOMINAÇÃO	MULHERES	HOMENS	TOTAL
Conservadores	918	416	1334
Conservadores + Progressistas	659	355	1014
Progressistas	407	313	720
TOTAL*	1.984	1.084	3.068
Conservadores	46%	38%	44%
Conservadores + Progressistas	33%	33%	33%
Progressistas	21%	29%	23%

Obs.:* O somatório de cada coluna não corresponde ao total apresentado porque muitos dos entrevistados se declararam empenhados em mais de uma atividade.

Fonte: Interpretações realizadas a partir de resultados da pesquisa da Arquidiocese de BH (1991) e de observação direta no bairro.

Uma primeira observação é que as denominações conservadores *versus* progressistas não explicam a realidade da participação nos serviços católicos dos grupos sociais em Petrolândia, na medida que há um livre trânsito entre um e outro serviço e, em muitos casos, a adesão é declarada em vários deles ao mesmo tempo.

Ou seja, a realidade das dinâmicas sociais imprime um grau de complexidade às experiências religiosas de tal modo que estas não cabem nas categorias que procuram abrigá-las.

A pesquisa feita em Petrolândia nos comunica, também, que existe uma interação entre os diversos grupos que pode ser descrita nos seguintes termos no quadro 5 abaixo:

Quadro 5
Adesão dos Agentes e Formas de Relacionamento dos Grupos de Serviços
em Petrolândia

Apostolado da Oração	Formado por moradores mais idosos, principalmente
----------------------	---

	mulheres, se relaciona com todos os outros grupos.
Grupos de Oração (RCC)	Grupo mais recente na paróquia, formado por moradores de meia idade e jovens, desenvolvem serviços caritativos, porém sem articulação com outros grupos da paróquia.
Equipe de Liturgia, Coro, ministros	São formados por integrantes de outros grupos.
Catequese	É uma atividade específica, mas que se junta à várias outras, e contempla três aspectos de preparação catequética: infantil (1ª Comunhão) adolescente (Crisma) e adulto (Batismo, Crisma e Matrimônio), além da formação de adultos pela Escola da Fé.
Obras Sociais	Pastorais da criança, operária, da família e da juventude.
Conselho Pastoral Paroquial e Dízimo	Formado pelos coordenadores das comunidades e pelos representantes das pastorais.
Conselho das Comunidades	É formado pelos coordenadores das equipes.
Círculo Bíblico (Grupo de Reflexão)	Trabalha articulado ao Apostolado da Oração e as CEBs. É a “chave teórica” das comunidades de base.
Conferência de São Vicente	Está ligada ao Apostolado da Oração onde vários de seus membros participam. Também no Grupo Fé e Política e nas equipes de Ministros.
CEBs	Estão articuladas ao Apostolado da Oração, ao Círculo Bíblico, aos Ministérios, às Pastorais, à Associação de Bairro, Clube de Mães, Grupo Fé e Política e Escola da Fé e ao Núcleo do PT. Ou seja, seus integrantes participam, ao mesmo tempo, de quase todos os outros serviços da paróquia.
Pastorais ou movimentos da Igreja	Se misturam às obras sociais e se articulam bem com as CEBs.
Escola da Fé	É um braço da Catequese, no aspecto da formação dos adultos. “É a grande motivação para as CEBs”.

Continua ...

Quadro 5

Adesão dos Agentes e Formas de Relacionamento dos Grupos de Serviços em Petrolândia (continuação)

Grupo Fé e Política	Trabalha em conjunto com a Escola da Fé, formando os participantes para as CEBs. O pessoal mais engajado tem presença no PT, sindicatos e movimentos populares.
Grupos de Jovens (JOVEC e JAC)	Participam do Coral, constituem o Grupo de Teatro e se articulam a pastoral da juventude. Têm forte presença nas CEBs.
Clube de Mães	Está articulado, em geral, a todos os outros grupos, mas tem uma ligação maior com as CEBs e a Catequese. A ligação com este último pode ser explicada em vista da predominância de “catequistas” em seus quadros.

Associação do Bairro,	Articulada aos movimentos populares e sindicatos, expressa, hoje, a divisão política do bairro, inclusive nas CEBs. No início, porém, a entidade era dirigida por integrantes das CEBs e militantes do PT.
Núcleo do PT	Vinculado diretamente às CEBs, tem participação nos ministérios e na Associação de Bairro.

Fonte: Observação direta.

Frente ao que é exposto pelo quadro, como pensar ou repensar diferenças e identidades através da transposição de categorias tais como a de “Conservadores”, muitas vezes confundida com tradicionais versus a de “Progressistas”, muitas vezes tomadas como modernos, aptos ao progresso e a mudança ?

Onde ficariam a diversidade de elementos que fazem parte do universo simbólico católico local e que, arranjados nesta ou naquela disposição produziram expressões culturais díspares, mas, ao mesmo tempo tão entrelaçadas ?

Como poderiam ser explicados os arranjos e rearranjos no interior dos vários grupos que lhes permitem, mesmo possuindo repertórios simbólicos ou sentidos diferentes acerca da prática religiosa, partilhar de uma só *caminhada*? ⁷⁰

⁷⁰ Mesmo reconhecendo, com Paula Montero (1987), que dada a diversificação interna do campo religioso, forjar um conceito de identidade é tarefa de alto risco, uma alternativa conceitual que nos parece pertinente é apresentada por Sérgio da Mata (1996) para examinar a identidade do clero mineiro na Belo Horizonte dos anos 60. Ele propõe as categorias “excludentes” e “inclusivos” que são organizadas em termos de setores católicos que possuíam um padrão mais alto de permeabilidade simbólica e aqueles que teriam um padrão mais baixo. Em outros termos, grupos mais e ou menos propensos a aceitação das mudanças e de outras visões de mundo.

As noções de “inclusivo e exclusivo” também estão presente na pesquisa feita por Pierucci (1996) com padres da paróquia da Arquidiocese de São Paulo e já referida no capítulo I desta tese.

Nestes termos, e insistindo no pressuposto weberiano que categorias são apenas construções de “tipos ideais”, arriscaríamos a dizer que os diversos grupos religiosos em Petrolândia, cujas relações de aliança, conflito e concorrência tornam possível a realização de um campo religioso, demonstram diferentes padrões culturais e de permeabilidade simbólica.

Fato que pode ser aferido a partir da abertura que eles possuem para a adesão ou a interação à diferentes práticas. Ou seja, pela capacidade que teriam de incorporar ao seu repertório simbólico visões de mundo provenientes de outras expressões, sendo por isso, pouco ou mais sincréticos.

Exemplo disso seriam os dizimistas ou os participantes dos Círculos Bíblicos, bem como os vicentinos que, apesar de serem apresentados como conservadores transitam por grupos considerados progressistas. Condição que lhes permitiam transitar de um serviço para outro e compartilhar um repertório simbólico comum na celebração da missa e do culto, por exemplo.

Igualmente, esse campo religioso comporta grupos que apresentam menor abertura e permeabilidade simbólica como é o caso dos Grupos de Oração que indicam, pela observação feita, uma propensão a só se relacionarem com seus pares.

Os resultados apresentados por Pitta & Valle na pesquisa sobre *Comunidades Eclesiais Católicas* também mostram como as categorias “Conservadores e Progressistas”, mostram-se limitadas e inadequadas para uma reflexão sobre o campo religioso no Brasil. E aponta a impossibilidade de

se enquadrar as comunidades católicas em “dois ou três tipos ideais” quando se considera as formas de organização, as atividades desenvolvidas e a dimensões celebrativas e práticas da vida comunitária.

O referido estudo sugere a existência de “comunidades mais ativas e comunidades menos ativas” com relação ao desenvolvimento de atividades sociais e econômicas e à participação em movimentos sociais e organizações políticas. E introduz uma variável que nos parece de extrema valia no contexto desta tese: *“há maior ocorrência de atividades sociais e econômicas e de participação política justamente nas comunidades em que a missa ocorre com maior frequência”* (1994:64) ⁷¹.

Do mesmo modo as comunidades que menos celebram, são as que não possuem atividades econômicas e sociais e nem participam de lutas políticas. Constatações que reforçam nossa posição desde o início desta pesquisa de que a missa é a liturgia mais essencial no quadro do catolicismo, reunindo condições práticas e simbólicas de expressar o padrão cultural de um campo religioso.

⁷¹ Uma tal caracterização se aplica bem à realidade de outra paróquia por nós pesquisada, no início deste trabalho. Trata-se da Paróquia de Nossa Senhora do Carmo, no bairro Sion, na zona sul de Belo Horizonte, cujo pároco é o carmelita Claudio Van Balen. Ela carrega uma visão específica de experiência religiosa, de ser católico e de atuar com a Igreja que reflete um ideário construído pelo grupo de lideranças no seu dia-a-dia como militante católico menos vinculada a um ideal comunitário e muito mais instituído em uma rede exemplar de prestação de serviços e de celebração da missa na paróquia. A “comunidade” para estes católicos se vincula a uma ação comunitária; ou seja, ao desenvolvimento de atividades sócioeconômicas e de participação em movimentos políticos que congregam grupos no bairro, sob a orientação e administração da Paróquia local. Ela pode ser configurada como uma comunidade dinâmica e ativa, no quadro proposto por Pitta & Valle.

A interpretação dada implica em dizer que, em lugar de grupos religiosos “progressistas ou conservadores”, existiriam grupos mais ou menos ativos com relação a uma articulação com o campo social geral.

Por fim, deixando para outros ou para depois a busca de respostas mais satisfatórias, é importante reter, no âmbito desta pesquisa, o fato que independentemente do matiz ideológico, todos os grupos se encontram na missa e no culto. Estes rituais surgem como uma espécie de via comum por onde trafegam os católicos em Petrolândia, e como possibilidade de pensar uma identidade católica.

Pouco antes de concluir esta tese, surgiu a oportunidade de atualizar as informações relativas ao campo religioso em Petrolândia em termos da participação de católicos nas atividades religiosas, sociais e associativas.

Em 16 de junho de 1997, a igreja realizou um seminário de trabalho que reuniu cerca de 72 moradores dos bairros que compõem a Paróquia Jesus Operário, no Centro Pastoral em Petrolândia.

Através de um pequeno questionário, fizemos a pergunta sobre a participação deles em Atividades Pastorais, Associativas e Sociais na Paróquia Jesus Operário. Dos questionários entregues, 50 foram devolvidos. Os resultados são apresentados na Tabela V-6, a seguir:

Tabela V-6

Participação dos Entrevistados em Atividades Pastorais, Associativas e Sociais na Paróquia Jesus Operário

Bairros	Petrolândia	%	Outros	%	TOTAL	%
Total de Entrevistas	24	100	26	100	50	100

Apostolado da Oração	2	8,3	0	z	2	4,0
Grupos de Oração	0	z	1	3,8	1	2,0
Equipe de liturgia, Coro, Ministérios	12	50,0	15	57,7	27	54,0
Catequese	4	16,6	6	23,1	10	20,0
Obras Sociais	7	29,2	3	11,5	10	20,0
Cons.Pastoral e Dízimo	8	33,3	9	34,6	17	34,0
Conselho das Comunidades	13	54,2	10	38,4	23	46,0
Círculo Bíblico, Grupo de Reflexão	14	58,3	9	34,6	23	46,0
Conferência de São Vicente	5	20,8	2	7,6	7	14,0
CEBs	12	50,0	10	38,4	22	44,0
Pastorais/Movimentos da Igreja	9	37,5	13	50,0	22	44,0
Escola da Fé	12	50,0	11	42,3	23	46,0
Grupo Fé e Política	6	25,0	3	11,5	9	18,0
Grupos de Jovens	1	4,2	5	19,2	6	12,0
Clubes de Mães	1	4,2	1	3,8	2	4,0
Associação de Bairro	6	25,0	3	11,5	9	18,0
Núcleo do PT	7	29,2	4	15,3	11	22,0

Fonte: Pesquisa Direta (17/06/1977)

Esta pesquisa não pode ser comparada àquela feita pela Arquidiocese da capital, e nem era esse nosso propósito. O que nos motivou a fazer o levantamento foi tão somente traçar o perfil da adesão e participação nas atividades religiosas e não religiosas existentes no bairro, junto a um grupo de moradores, muitos deles sabidamente lideranças religiosas, e identificar a posição das CEBs neste quadro.

Os resultados indicam uma participação maior nos Círculos Bíblicos. Depois nas equipes que reúnem os ministros da Palavra e da Eucaristia, e os integrantes dos corais. O Conselho de Comunidades aparece em seguida com um maior índice de adesão. A posição destes dois últimos é explicada porque tratam-se de duas atividades que reúnem, necessariamente, integrantes de outras. Principalmente o Conselho de Comunidades, como assinalado no Quadro 5. CEBs, Escola da Fé, Pastorais e movimentos

sociais, são as atividades mais indicadas, com um índice de adesão bastante próximos um dos outros.

Analisando os cartões de respostas, estes dados revelam que quem assinalou na coluna referente às CEBs também o fez nas colunas referentes às Pastorais/Movimentos da Igreja, Escola da Fé, Grupo Fé e Política e, com menor frequência, às de Associação de Bairro e Núcleo do PT. Outra informação que os cartões trazem é que muitos dos que participam dos Círculos Bíblicos, também participam das CEBs e da Escola da Fé.

Com uma frequência bem inferior a pesquisa mostra que os católicos que declararam participar dos Grupos de Reflexão, Ministérios e Conselho de Comunidades também se alinham às CEBs. Análises que podem ser projetadas para os outros bairros, considerando a totalidade dos resultados apresentados.

Em certa medida, este levantamento confirma a interpretação feita no Quadro 5 e reforça a posição ocupada pelas CEBs no campo religioso local. São grupos que mantêm uma relação de reciprocidade com outros, não se restringem à atividade religiosa e procuram criar laços que lhes permitam estruturar outras atividades como associação de bairro, movimentos sociais, clube de mães, etc.

Por isto as CEBs, em Petrolândia, podem ser vistas como organizações que relacionam a comunidade local à sociedade mais geral através de seus vínculos com o partido político, o movimento social fora do bairro, a militância em sindicatos. Razão pela qual existe uma recorrência tão grande de seus

integrantes nas diversas atividades existentes na região e as CEBs, apesar de não serem a Paróquia, fornecem um rosto para ela.

Além e em meio a essa dinâmica de serviços e de expressões religiosas, no bairro Petrolândia existem diversas igrejas onde se professam outras religiões, embora a presença da católica seja muito forte e os católicos tenham alto grau de fidelidade, se comparados ao quadro geral investigado na RMBH.

Contudo, antes de fazermos uma passagem por estas outras religiões e para melhor compreender o lugar das práticas rituais da missa e do culto na Paróquia, é importante pontuar a presença da Renovação Carismática no bairro e sua relação com a igreja local. E também, em razão do espaço que ela vem, aos poucos, ocupando no campo religioso católico regional e nacional.

9- A Renovação Carismática Católica

Segundo Prandi & Souza (*in* Pierucci & Prandi, 1996), os movimentos de Renovação Carismática Católica - RCC nasceram nos Estados Unidos, no final da década de 60 e logo se expandiram naquele país, chegando ao Brasil logo depois onde, por volta de 1994, seus seguidores já somavam a casa de 3,8 milhões de pessoas.

No interior da Igreja Católica, a RCC é um movimento bastante assemelhado ao pentecostalismo e é conhecida por seus métodos agressivos

de conquista de adesões de fiéis. No Brasil, os carismáticos são orientados por um Conselho Nacional que se incumbe da avaliação do movimento e da definição de projetos. Existem equipes regionais e diocesanas que fazem o acompanhamento dos grupos de oração (Prandi & Souza, op.cit.).

A base da vida e da organização carismática são os grupos de oração que se reúnem semanalmente para a renovação espiritual de seus fiéis. Num destes encontros que assistimos, encontramos a equipe de coordenadores do RCC em Petrolândia: Joana, Fábio, Hélio e Ana, todos vindos do interior e moradores de Petrolândia há pelo menos 20 anos, com exceção de um deles que mudou-se de Belo Horizonte para o bairro há 6 anos. São católicos desde sempre e antes de ingressarem na RCC, eram “servidores” (como se autodenominam) de grupos bíblicos e da Conferência dos Vicentinos.

A iniciação na RCC ocorreu através da participação em grupos de oração de outros bairros e eles consideram que esta adesão mudou a sua *caminhada* na Igreja Católica. Os motivos que levaram o grupo para a RCC são praticamente os mesmos:

- “A oração do terço antes era repetição, mecânica, agora descobri o valor da oração”;
- “senti o chamado do Espírito Santo”;
- “foi o chamado de um dom, não apenas uma convicção”;
- “senti a presença de Cristo”;
- “descobri o valor da Palavra de Deus”.

Importante notar que na fala de todos eles existe uma mesma passagem que marca a adesão à RCC: uma redescoberta da religião no apelo divino. É como se fosse um chamado individualizado, dirigido particularmente a eles

que foram como que ungidos e estão se preparando para a *cura* e a *libertação*.

O movimento de Renovação Carismática existe há três anos em Petrolândia, mas foi somente com a curta passagem de dois padres diocesanos, Paulo Pedro Seródio Garcia e Roberto de Oliveira da Cruz, postos à frente da Paróquia, entre setembro de 1996 e fevereiro de 1997, que o movimento adquiriu maior visibilidade e publicidade.

Ambos pertenciam a Pastoral dos Nômades e foram designados para assumir a paróquia Jesus Operário em substituição aos Combonianos que, dentro de sua filosofia missionária, se deslocaram para um bairro mais pobre, o de Nova Contagem, em região próxima, onde ainda permanecem.

Esta demora em aparecer ou ter um espaço maior no campo religioso local deveu-se, segundo seus coordenadores, à recusa do pároco da Igreja, Pe. Pedro Settin, em aceitar as reuniões do grupo e, menos ainda, em permitir que elas ocorressem no interior da igreja de Nossa Senhora Aparecida.

- *“então, durante muito tempo, nós reunimo na casa da gente, depois no salão dos Vicentino e só com os padre cigano é que a gente pode se reunir na Igreja. Com eles houve acolhimento”.*
- *“é, o padre Pedro sempre dizia que tava muito cedo pra gente entrar na Igreja. Não estava na hora, era grupo de emoção (...) a gente não tem oportunidade de divulgar a RC na missa, porque a caminhada sempre foi colocada como caminhada da CEBs”.*

Essa “emoção” a que se refere o participante da RCC pode ser compreendida como o espiritualismo exacerbado que caracteriza e identifica Carismáticos e Evangélicos, e que apareceu como um entrave para o diálogo

entre CEB e RCC em Petrolândia, tanto da parte do padre como de integrantes das Comunidade de Base.

Se retomarmos falas dos agentes que participam das CEBs, podemos notar que elas se encontram no nível da dos coordenadores da Renovação Carismática contrapondo-se na mesma argumentação. Como exemplo, os participantes das CEBs da Paróquia disseram com relação aos da RCC que:

- *“Como passar do espiritualismo interno para fora ? Como conciliar fé e vida, se eles só rezam ?”*
- *“Eles não gostam de política ...o negócio deles é só cantar igual à igreja de Edir Macedo”.*
- *“a CEB não fica só na igreja, nós queremos unir nossa fé aos nossos problema. O melhor lugar pra refletir é na missa e no culto”.*

A política e a missa, mais uma vez, aparecem como o eixo (mais presente) por onde passam as diferenças entre eles:

- *“é importante a Igreja fazer política, mas não partidária. Tem que ser a política da Bíblia. Na época das eleições os fiéis se afastaram da Igreja. A Associação só tem política [referindo-se à associação de moradores] ... nessa política [referindo-se às ultimas eleições municipais] ficamos neutro. O PT dividiu ...”*

Perguntados sobre a freqüência à missa na Paróquia, os membros da RCC afirmaram participar, mas tecem críticas à celebração, reafirmando a diferença de visão com o pároco e com os membros da CEBs:

- *“a missa podia ser diferente, duas horas e tanto, com canto, aplauso, orações (...) sentir a maravilha da benção, todo mundo ser tocado”.*
- *“Essa missa que só o padre fala é muito triste, falta a homilia, o Evangelho ser mais claro...”*

- *“Os outros padres ficou tão pouco e foi tão bom..as missas eram longas, todo mundo participava, cantava...”* [referindo-se aos padres diocesanos e às celebrações feitas por eles].

Outra vez, o ritual da missa revelou-se com um dos pontos que tensiona relações de poder na Paróquia e de confrontos entre diferentes opções por um tipo de experiência religiosa.

O Encontro da RCC ao qual nos referimos foi uma reunião excepcional na qual pela primeira vez, Pe. Pedro, o representante oficial da Igreja Católica local, esteve presente. Também porque o Encontro ocorria dentro da Igreja que teve suas portas abertas aos carismáticos pelos padres diocesanos que sucederam os combonianos, na direção da Paróquia Jesus Operário.

Na verdade, até então não houvera um contato maior entre o padre, um adepto declarado e fervoroso da corrente “progressista” da Igreja e condutor de todo o processo de construção das Comunidade de Base em Petrolândia, e a RCC. Desde seu ponto de vista, ele “tolerava” a existência dos carismáticos, mas fora do espaço de sua Igreja.

Ao retornar para Petrolândia, após a saída dramática dos diocesanos ⁷², se viu obrigado a reconsiderar sua posição em relação aos carismáticos e

⁷² Os Padres Paulo Pedro e Roberto da Cruz, o primeiro da capital e o segundo da cidade de Oliveira, foram nomeados para substituir os combonianos numa atitude impositiva da Arquidiocese da capital, sem que houvesse diálogo tanto com as lideranças católicas na Paróquia, quanto com os combonianos.

Dotados de um estilo e de uma postura diferentes dos combonianos, os padres “ciganos”, assim chamados por várias pessoas da Paróquia com quem conversamos, por pertencerem à Pastoral dos Nômades da Arquidiocese, em lugar de buscarem o diálogo com as comunidades, parece te-las interpelado em seu modelo de organização, de celebração e de representação.

Questionaram a existência da celebração dos cultos em Guadalupe e a participação de tantos leigos nos serviços da Igreja local. A rejeição das comunidades, com exceção do grupo de RCC, parece ter chegado ao Arcebispo que, estrategicamente, os retirou da

“acolhê-los” em sua Paróquia. - “*Afinal, eles também são católicos ! Vou ao culto deles em busca de diálogo, se eles vão me deixar falar, não sei !*”, disse ele, repercutindo uma posição oficialmente colocada para todos os setores da Instituição, em face do crescimento e da importância que a ala carismática vem assumindo no quadro geral da Igreja.

São os grupos que mais cresceram no interior da Instituição Católica nos últimos anos, apontaram pesquisas, como a realizada pelo Datafolha em 1994 e já referida neste trabalho: na comparação carismáticos *versus* Comunidades de Base, no Brasil, os primeiros cresceram mais de duas vezes que os segundos, numa proporção de 3,8% para 1,8%.

Em Minas Gerais os números apontam uma vantagem ainda maior dos carismáticos. A mesma pesquisa revela que do universo de católicos entrevistados, 4,4% disseram pertencer à Renovação Carismática, enquanto 1,4% declarou pertencimento às Comunidades de Base.

Vale destacar que representantes da coordenação do movimento carismático em Minas emitem sinais claros, contradizendo o discurso de “espiritualidade” de bases da RCC, de que não pretendem ficar apenas nos recintos da Igreja em oração. A facção tem projetos mais ambiciosos e que

Paróquia. Fato que, na versão de paroquianos, foi interpretado de maneira diferente: - “*Eles foram corridos daqui*”.

Após o acontecimento, os combonianos, e em especial o Padre Pedro, foram convidados para conversar e tiveram sua volta *pro tempore* para a Paróquia negociada em torno de uma proposta possível para solucionar o impasse: a formação de uma equipe “multicongregacional” para assumir a Paróquia Jesus Operário.

Poucos dias depois da saída dos diocesanos, um deles morreu tragicamente em um acidente de automóvel, na Rodovia Fernão Dias que liga Belo Horizonte à São Paulo.

Os elementos para a uma interpretação dramática da situação estavam postos !

extrapolam o palanque sagrado para conquistar um outro palanque que nada aparenta ter de sagrado: o da política partidária.

Em notícia veiculada por um jornal local (Diário do Comércio, edição de 12 de abril de 1997), as lideranças da RCC anunciaram a formação de um partido político com registro já obtido junto ao Tribunal Superior Eleitoral - TSE. Trata-se do Partido Solidarista Nacional - PSN, registrado em 20 de março deste ano através de requerimento encaminhado ao TSE por Philippe Guedon, ex-vereador da cidade de Cambuquira - MG e já indicado presidente nacional do PSN.

De acordo com o coordenador do Movimento Carismático em Minas, deputado Miguel Martíni, o PSN "*não é um partido da Renovação Carismática Católica e sim de todos aqueles que se identifiquem com a Doutrina Social Cristã*". O Partido Solidarista Nacional já é membro da Organização Democrática Cristã da América Latina - OCDA, que reúne 31 partidos políticos da América Latina, tendo sido o primeiro do Brasil a conseguir tal filiação.

É um dado concreto e que nos obriga a repensar o discurso dos carismáticos acerca da política na Igreja, mas que não cabe nos limites desta pesquisa. O que importa reter, neste momento, é como, mais uma vez, o ritual da missa é a expressão mais fundamental e canalizadora de poder e da força da experiência religiosa. Seja por parte dos membros da RCC, quando tecem críticas à missa dos padres combonianos e acenam com uma alternativa para celebrar, seja por parte do padre, quando em sua fala aos carismáticos reafirmou sua disposição para dialogar com todas as correntes católicas em

suas formas de celebrar. Com exceção da liturgia da missa pois, não importa a opção que se faça em termos de prática religiosa, esta liturgia é uma para os católicos ⁷³.

Na verdade, o padre e as lideranças do movimento carismático fazem parte de um campo de disputas pela manipulação simbólica de visões de mundo e de orientação para a prática. A missa, neste campo, constitui-se em um espaço onde melhor se pode exercer ações simbólicas, produzir sentidos, imprimir significados com vistas a manutenção ou a estruturação de outras ideologias na experiência religiosa.

10- As Outras Religiões

Embora o número das pessoas que se declararam católicas seja muito superior ao número de pessoas que declararam pertencer a outras religiões em pesquisas referidas neste trabalho, a quantidades de outras Igrejas existentes em Petrolândia parece querer provar o contrário. Observando tão somente a região central do bairro, em um domingo pela manhã, foi possível desenhar o seguinte mapa, apresentado a seguir.

Quadro 6
Mapa das Igrejas Protestantes e Pentecostais em Petrolândia

IGREJAS	TEMPO DE EXISTÊNCIA *
Adventista do 7º Dia	15 anos

⁷³ No encontro dos carismáticos que assistimos, o padre foi convidado a falar e, finalizou seu recado com o seguinte: *“esse culto seu é muito bonito, gostei muito das músicas, principalmente quando cantaram o hino da Campanha da Fraternidade. O Grupo de Oração é o espaço de vocês, mas nas pastorais temos de agir juntos. E a liturgia, a missa, essa é do Povo de Deus. E é uma”*.

Cristã Maranata	2 anos
Deus é Amor	14 anos
do Evangelho Quadrangular	10 anos
Evangélica Apostólica	10 anos
Forte	4 anos
do Povo	não disponível
Presbiteriana	17 anos
Reino do Amor	não disponível
Universal do Reino de Deus	5 anos

OBS.: * Tempo estimado a partir de conversas com pessoas da própria Igreja ou com outras. Na Prefeitura e no Cartório da cidade não existem registros dessas instituições.

Quanto as denominações espíritas, elas não têm casas no bairro Petrolândia. Sempre que indaguei sobre isso, a resposta me remetia a um “grande” Centro Espírita no bairro São Luiz, próximo do lugar e parte da Paróquia Jesus Operário. Um outro morador me informou que *“antigamente, tinha um povo que batia tambor toda noite, mas sumiram de lá ...”*

Fato que por si só não nos autoriza a afirmar a inexistência de religiões espíritas no bairro e muito menos de adeptos. Mas tão somente limitar a constatação da inexistência de um espaço físico que os identifique no bairro, a exemplo de outras religiões.

Os católicos em Petrolândia agem em um campo religioso onde essas outras religiões atuam e conversando com moradores do bairro e que pertencem a diferentes religiões foi possível observar a existência do diálogo entre elas, amparado nas relações de vizinhança e em laços de ajuda mútua que não são travancados pelas diferentes opções religiosas.

Em que pese a disputa aberta ou velada entre as várias denominações, observa-se que há uma posição de equivalência no campo religioso em Petrolândia que permite a interlocução entre as religiões. Um dos elementos

dessa equivalência é a crença em um DEUS que é, antes de tudo, universal para os grupos sociais.

Todavia, nessas conversas que tivemos e em observações dos cultos da IURD, os crentes dessa Igreja eram referidos com uma certa “birra”. De uma militante da Igreja Cristã Maranata o comentário é que a relação com pessoas de outras Igrejas é fácil, porém com os da IURD, não: - *“Esses aí parece que são donos da verdade. Eles acha que só eles é que são filho de Deus !”*. É como se com os evangélicos da Universal esse sentimento, que poderia unificar, colocasse em confronto os indivíduos.

Estas numerosas religiões começaram a se instalar em Petrolândia por volta de 1980, observa Pedro Settin, que não aparentava estar preocupado com a existência delas. Segundo ele, apenas aqueles católicos que não tinham contato com a Comunidade de Base se converteram às outras religiões:

- *“são raríssimos os casos de gente da comunidade que passou para uma Igreja Pentecostal, ou seita desse tipo. Agora, elas respondem a uma necessidade e nesse sentido não vejo a coisa como tragédia de jeito nenhum. Porque eles estão propondo aquilo que nós católicos propúnhamos a 30 anos atrás. O quê? O milagre e o diabólico. Resolver os problemas do povo a nível de intervenção divina extraordinária ou interpretar o sofrimento com chave diabólica. Isso nós fazíamos. Só que tudo isso diante da modernidade ...”*

A explicação do padre é de que essas “seitas” não conseguem criar um sentido e laços de comunidade entre a população, não reinvestem na região o dinheiro que conseguem arrecadar dos fiéis. Têm vida efêmera, quase que apenas passam por lá. E, no máximo, prestam serviços milagrosos como as

curas, o exorcismo etc. São muito diferentes das Igrejas protestantes tradicionais que criam laços comunitários e, por isso, observa ele,

- *“para nós não tem nenhuma dificuldade de diálogo ecumênico. Agora as seitas, elas distribuem serviços, facilitam a solução simbólica de certos problemas, o pessoal vai. Eu, pessoalmente, não tenho recursos para fazer um diálogo ecumênico com elas. Ao redor de que nós nos encontramos ?”*

Entretanto e diferentemente da interpretação do padre Settin, existe um certo consenso entre estudiosos das religiões evangélicas sobre que elas são e cultivam traços da modernidade de forma muito mais acentuada do que a religião católica, excetuando-se a corrente dos Carismáticos e, por isso mesmo, têm maior facilidade de oferecer ao povo mecanismos de adaptação à sociedade contemporânea. Fato que explicaria, pelo menos em parte, a conversão de segmentos da população urbana a estas denominações.

Neste sentido, e conforme apontam Pierucci & Prandi (1996), pentecostalismo, espiritismo e umbanda seriam religiões que ofereceriam aos migrantes da zona rural uma *“função de adaptação à vida nas cidades grandes”*. Nas metrópoles onde o processo de industrialização acelerada atraía o migrante, este encontrava no interior dessas denominações religiosas e formas de sociabilidade de identificação semelhantes àquelas às quais estavam acostumados em seus lugares de origem através *“dos contatos sociais primários, reconhecimento de todos por todos”* e, enfim, de uma certa segurança e amparo.

O fato é que todo esse mercado de religiões com repertórios mágicos onde se oferece a cura, o milagre, a salvação etc, parece tomar parte em

definitivo da sociedade e está inscrito nas variadas formas e estilos de vida na cidade moderna.

As Igrejas evangélicas são fartas em Petrolândia. Não se sabe quanto tempo vão durar por lá. Fato é que seu trânsito na região é intenso. *“Eles abrem porta num dia e no outro já fecharam”*, comentaram moradores, referindo-se certamente àquelas denominações miúdas- as chamadas Casas de Benção e de Oração e Igrejas de Cura, de crentes pentecostais, surgidas nos anos 60 e 70. Pois as maiores e mais tradicionais, estão inseridas no campo religioso do bairro desde muitos anos ⁷⁴.

Mas esse efêmero e fugaz também não é da contemporaneidade? Como conciliar o novo e o permanente nos marcos da religião católica e continuar ou recuperar espaço social na esfera da produção de sentidos na qual as religiões tomam parte e concorrem entre si, parece ser o dilema de fundo da indagação do padre, como parece ser o da hierarquia eclesiástica.

⁷⁴ O mapa das Igrejas Cristãs, de acordo com explicações de Pe. Alberto Antoniazzi, inclui principalmente as seguintes:

- Católicos (e Católicos Brasileiros)
- Protestantes (ou Evangélicos) Históricos ou Tradicionais:
 - Luteranos
 - Calvinistas (presbiterianos)
 - Anglicanos (Episcopalianos e Metodistas)
 - Igrejas Livres (Congregacionalistas)...etc
- Pentecostais (“Crentes”)
 - Assembléia de Deus
 - Congregação Cristã do Brasil
 - Igreja Quadrangular
 - Casas da Benção e Igrejas da Cura (Deus é Amor, etc)

11- “É um Exemplo de Povo esse Aqui”: Histórias de Vida, Missa e Política

As atividades desenvolvidas levando em conta as experiências da comunidade são características marcantes de Petrolândia e a celebração da missa é o espaço e tempo privilegiados ou encontrados pela comunidade para o debate de suas questões.

É a ocasião em que o padre processa o fato da vida, faz a reflexão sobre a realidade à luz do evangelho, sempre apoiado pelo “Caminhando”, o boletim de liturgia que constituiu num instrumento eficaz de comunicação e de mobilização das comunidades.

Reproduzimos a seguir o relato de moradores e dos padres durante uma de nossas entrevistas coletivas:

1- A instalação da rede de esgotos foi uma grande conquista e de acordo com o morador Paulo, o bairro foi um dos primeiros do município de Contagem a ter este equipamento; antes mesmo do Eldorado, o melhor bairro da região central da cidade. Como ele proclama, *“é um exemplo de povo esse aqui”*. E toda a discussão que mobilizou os moradores para conseguirem tal equipamento se deu durante as celebrações da missa. No rito final todos eram informados e convocados para as reuniões de trabalho.

2- Outro caso aconteceu em 1980, durante a Quaresma. Nessa época, o bairro não tinha água encanada. A água consumida era retirada de poços artesianos e os moradores haviam se acomodado a essa situação. O problema era que muitos poços tinham sido abertos próximos de fossas criando uma situação danosa ao ambiente e à saúde.

Para despertar a atenção da comunidade, durante a quarta - feira de Cinzas os padres da Paróquia e um grupo de moradores recolheram amostras da água dos poços e engarrafaram-nas

Durante a missa, as garrafas foram expostas para a comunidade. o “fato da vida” na celebração tomou como pretexto a questão da qualidade da água que era consumida no bairro. O objetivo de provocar nos fiéis presentes a demanda por um exame bacteriológico das amostras do líquido deu certo. Uma equipe levou as garrafas ao laboratório cujo resultado saiu em uma semana.

Nas celebrações ocorridas durante esse período, os moradores refletiram sobre a sua realidade, sobre a palavra de Deus e sobre o desejo de que seus filhos vivessem com saúde a vida que Ele lhes deu.

A conclusão dos exames indicou que a água estava contaminada por vermes e a comunidade decidiu *“buscar a vida de novo e fazer o que Deus queria, vida em abundância e com saúde”*. Conquista obtida depois de 8 meses de muita caminhada até a Prefeitura Municipal.

3 - Na época dessa Quaresma, D. Serafim Fernandes de Araújo, hoje, arcebispo da capital mineira, esteve no bairro para a missa do domingo e

durante o encontro com a comunidade, teria comentado durante a homilia: *"Gozado, não entendo porque se desligou a política da fé"!*, referindo-se às condições de vida do povo na região.

Essa frase, na opinião de Pe. Pedro, valeu o encontro porque, segundo ele:

- *"O povo vibrou e porque ela renovou a persistência para prosseguir nesse trabalho com a comunidade, que não é aceito por todos e que enfrenta críticas. Esse método foi muito criticado porque dizem que é muito horizontal. Para mim esta é a nossa espiritualidade. Porque, o que existe, é a realidade que a gente experimenta. Dentro da qual eu me posiciono com valores de sabedoria que me vêm da tradição. Para nós, a tradição bíblica não é só Bíblia, é a experiência do povo e assim por diante. Quer dizer, isso é um pouco de vida de igreja. Quer dizer, o método de análise é um compromisso dentro da realidade".*

A verdade é que experiências de CEBs foram vistas com muita desconfiança pela Arquidiocese. Seu apoio aos projetos era mais por respeito aos religiosos envolvidos do que propriamente pelas propostas desenvolvidas. A hierarquia sempre esteve muito alerta, sobretudo com a relação entre as CEBs e o PT.

Mas o Arcebispo chegou em Petrolândia e de certa forma provocou os fiéis anunciando para uma experiência que viveriam mais tarde, o que na leitura de Settin

- *"quer dizer, o Bispo disse, tudo bem, vão para frente. É interessante. A gente via que era o respeito da gente mais do que um casamento com o modelo. Eu só posso dizer que os Bispos como D. João e D. Serafim e D. Arnaldo sempre nos respeitaram nesse sentido: experimentem, pode ser útil amanhã, se der certo ..."* (Entrevista).

4- Três ou quatro anos depois, quando D.Serafim compareceu ao bairro para outra celebração, desta feita a Crisma, ocorreu o seguinte fato:

- *"Ele veio aqui, tava lá na praça. A praça cheia de povo e eu estava sentado perto dele. E D. Serafim olhava o povo e ele comentou comigo durante a leitura,*

ele disse: - 'É um povo sofrido, mas é um povo feliz, Pedro !' Ele teve a percepção de que a vida comunitária marcou o povo. A alegria de ser Igreja. Aí a coisa descongelou de uma maneira tal que se você ver o projeto "Construir a Esperança", não só por causa dessa experiência, mas ele assumiu as comunidades. Agora o problema é nosso: a fidelidade ao caminho". (Pe. Pedro Settin).

A interpretação dos fatos da vida e da dinâmica social são dois pontos importantes do trabalho desenvolvido nas Comunidade de Base. Em Petrolândia, esse trabalho ganhou maior ênfase a partir de 1991, quando se discutiu a importância da organização político-partidária da comunidade. Pe. Pedro identificou essa consciência com a capacidade de avaliar de que forma as propostas de determinados partidos correspondiam aos valores cristãos e humanos.

- "a partir de 91 para cá, a consciência da necessidade de organização político-partidária ficou bem clara. Com todo respeito, como se diz agora, a nível de comunidade, não temos que votar num mesmo partido. Mas você deve avaliar se o partido para o qual você votou, se ele corresponde aos valores da sabedoria cristã, da sabedoria humana em que você acredita. E aqui nos sentimos divididos, tem uma briga feia e já se sabia que se chegaria a esse momento porque ele mexe com o interesse de certas classes, que se expressam em partidos que não querem deixar o privilégio de jeito nenhum. E vêm aqui fazendo adeptos, mesmo nas comunidades. Falando, caluniando, coisas desse tipo. Por isso eu acho que hoje, os militantes devem ter muito mais coragem do que no passado" (Pedro Settin).

Um exemplo do amadurecimento político da comunidade foi a eleição de uma pessoa do bairro para vereador na Câmara de Contagem, para representar os interesses da região.

Essa pessoa era a vereadora Ilma Reis Batista de Melo, que foi escolhida numa prévia organizada pela comunidade, concorrendo com outros

candidatos. Ela foi a vereadora mais votada do PT em Contagem, com 1005 votos.

Para obter essa conquista, os moradores passaram mais de um ano discutindo o que seria feito:

- *“Foi quase um ano de debate, de conversa e tal. Essa última prévia ela contou com 900 pessoas contadas que definiram o nome que hoje foi eleito. Aí ela sai, essa pessoa sai candidata de realmente toda região. Aí trabalharam para que ela fosse eleita, mas hoje ela é uma vereadora. Ilma do PT de Contagem, mais votada no partido, votada com 1005 votos. Hoje nós temos ela que nos representa no legislativo, contribui muito pra região, né”* (Paulo).

Esse processo foi, na verdade, a concretização de um desejo que os moradores acalentavam de ter um representante na câmara. Porém, só três anos antes de ser realizada a última eleição municipal é que a comunidade começou a trabalhar para alcançar este objetivo.

- *“Olha, é há três anos. Nós, uns cinco anos a gente tenta, também da região ter um representante no poder político direto. A gente pensou num vereador, ter alguém que nos represente no legislativo para melhor reivindicar e sempre aqui a região nunca conseguia eleger. Então, uns três anos atrás, eu me lembro, Dom Serafim né, até fez uma pergunta: - 'Vocês são tão organizado, porque ainda não tem um vereador que representa vocês?'. Mas a gente sempre lutava, mas não tinha os caminho correto. Então, nessa última eleição para prefeito e vereador foi definido em reuniões. Nós fizemos prévia né, com quatro ou cinco candidatos. Com cinco candidatos escolhemos dois e esses dois iam para a prévia para tirar um. Então ficou um da região de São Luiz, e outro aqui de Petrolândia”* (Paulo).

Agora a comunidade vive o desafio de superar as divergências que surgiram e ganharam maior visibilidade durante o processo político e após as eleições. Porém, reconheceram eles, é inegável que o fato de conseguirem eleger seu representante foi algo de muita importância.

- *“Este foi o momento, acho que começou algo de novo. Na tal reivindicação para melhoria na qualidade de vida há uma responsabilidade política, dá para perceber. Entretanto nós encontramos dúvidas; um projeto diferente, acho que sim. Mas isso criou problemas de relacionamento dentro da comunidade, divergência ideológica. É um desafio que nós vamos enfrentar”* (Pe. Pedro Settin).

Esta preocupação era partilhada por outros moradores que apontaram o envolvimento político-partidário da comunidade como uma questão que mais trouxe problemas do que benefícios.

A própria Ilma Reis reconheceu que sua eleição, assim como seu mandato, foram realidades muito complexas e que criaram conflitos ainda não resolvidos. Um deles foi a sua incompatibilização com a Associação dos Moradores de Petrolândia, com a qual não contava mais como parceira de lutas ⁷⁵.

Esta experiência de Petrolândia e suas conseqüências não são realidades típicas da região. Ela remete de forma significativa para questões centrais e que não são novas na vida da Instituição católica e de sua inserção na política.

Relações que têm provocado alguns embates para a Igreja e seus diversos setores e grupos, nos quais estão postas questões relativas à religião *versus* a política e à definição de identidades em meio a conflitos que

⁷⁵ Pela importância que tal experiência possuiu e possui em termos da organização popular e dos limites dessa organização penso que, após a conclusão desta tese, valeria a pena recuperá-la e buscar a compreensão desse projeto, que é político mas que é pontuado por uma dimensão religiosa que levou as pessoas a tirarem a cidadania de uma esfera abstrata e do discurso para viverem-na plenamente na experiência político-partidária.

envolvem interesses e poder. O que pode ser resumido na fala de um agente de Petrolândia, durante uma de nossas conversas: - *“A Igreja fez uma opção desastrosa ao se definir por um partido. É querer que o povo caminhe ao mesmo tempo em duas estradas, a da fé e a política”*.

Vale registrar aqui que nas últimas eleições o processo foi diferente do anterior. As comunidades da Paróquia Jesus Operário não se reuniram em torno de um nome, mas de quatro, inclusive o da vereadora anterior. Nenhum deles conseguiu se eleger.

Lideranças do *Pedaço*

Lideranças reunidas no Centro Pastoral

Procissão do Domingos de Ramos

Na rua, a procissão. Lá dentro, culto da IURD

O “Raizeiro”

A Casa da Raiz

Festas da comunidade

Outras igrejas do bairro Petrolândia

CAPÍTULO VI

A MISSA E O CULTO DAS COMUNIDADES. AS COMUNIDADES DA MISSA E DO CULTO

Amanhã é dia santo, dia de São Nicolau. Quem tem roupa vai à missa, quem não tem, sobe no pau.
(dito popular do Vale do Jequitinhonha)

1- Etnografia dos Rituais da Missa e do Culto

Neste último capítulo o objetivo é alcançar a compreensão do repertório simbólico da missa e do culto, em sua tradução do ponto de vista do pensamento nativo. E dos modos como esses rituais fazem sentido para estes grupos sociais que o produzem.

Com Durkheim já aprendemos que a religião é como *“um sistema solidário de crenças e práticas, relativas às coisas sagradas, isto é separadas e tabus, que unem em uma mesma comunidade moral chamada de Igreja, todos aqueles que a ela aderem”* (Hameline, 1971; Ferrarotti, 1990).

Através de um sistema como esse é que se exprime a força da sociedade eficazmente simbolizada por figuras divinas, coisas sagradas, programas rituais que geram uma espécie de sobre-verdade da qual a coletividade se reforça e se mantém.

Marcel Mauss, em sua análise sobre a tese durkheimiana, a resume deste modo: *“assim entendida, a religião aparece, em definitivo, como constituindo, antes de tudo, um sistema de atos que tem por objetivo fazer e refazer*

perpetuamente a alma da coletividade e dos indivíduos” (conforme Hameline, 1971: 116).

A manutenção dessa coesão social - a alma do grupo e dos indivíduos ou a sobre-verdade, depende de que os agentes se dotem de uma consciência coletiva, um conjunto de crenças comuns que exprima o sentimento de existência da coletividade. Comunhão essa que só é possível através de símbolos ou de uma linguagem simbólica (Braczo, 1985).

A esta função de regeneração, de manutenção, de reforço do grupo por imagens e por toda uma simbologia que o grupo se atribui, numa conferência de identidade, é que são consagrados o culto, a festa, o ritual e outras celebrações, de acordo com estes autores (Hameline, 1971).

Sabemos, assim, que a função essencial do rito conforme Durkheim é a de *“permettre à une société de s’affirmer comme telle et d’émerger à son statut en se projetant de façon récurrente dans une sur-société qui, née d’elle, est pourtant le fondement de sa propre existence”* (Sanchis, 1971: 210).

Diríamos, então, que as formas como os grupos se inserem nos rituais e dele tomam parte são representações com as quais vão operar na realidade classificando as coisas dessa realidade em profano e em sagrado. Ou seja, através da missa e do culto, os fiéis participantes operam mecanismos simbólicos plenos de sentidos que lhes permitem pensar e agir na realidade.

Por tratar de rituais, Durkheim é essencial e indispensável ao estudo aqui proposto, entendendo a liturgia da missa então, como uma assembléia ou uma reunião cultural que dá vida e revivifica representações coletivas.

Representações que resultam de modos e visões de mundo como mecanismos de simbolização e de ressimbolização de um grupo de fiéis que é também agente produtor de significados ou “*amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu; sendo a cultura essas teias e sua análise*” (Geertz, 1989).

Assim, nosso propósito é descrever e interpretar o ritual da missa e do culto na exegese nativa de sua simbologia, destacando as possíveis distinções entre um e outro, e a construção da “comunidade” na percepção dos agente, na medida em que é nela que missa e culto se realizam. Esta descrição e interpretação será feita nos seguintes termos:

a) Do ritual da missa e do culto:

- 1- significados;
- 2- finalidades.

b) Da preparação e realização da missa e do culto:

- 1- estrutura e conteúdo;
- 2- símbolos e ícones (orações, cantos, gestos, objetos etc.);
- 3- o tempo e os tempos da celebração;
- 4- diferenças que marcam o ritual da missa e do culto;
- 5- Pão e Vinho: a magia da consagração.

c) A noção de comunidade construída pelos agentes.

1.1. Do Ritual da Missa e do Culto

Depois de ouvir e conversar com nossos informantes sobre sua trajetória, eles foram convidados a colocar-se como organizadores e participantes da missa e do culto. Alguém que faz e compartilha desses rituais e que estabelece classificações, dota de significações e incorpora visões de mundo a partir dessa experiência religiosa.

Por que Celebrar ? É possível afirmar que a celebração da missa é o fato central da experiência religiosa, sendo quase uma condição de existência da religião católica para esses agentes. Esta centralidade ocorre porque celebrar a missa quer dizer celebrar a fé, a festa, a partilha com o deus. A missa e o culto são os alimentos necessários à sobrevivência de uma relação cultural pela qual o fiel não passa sem seu Deus e este só existe porque tem lugar na consciência do fiel. Ouçamos alguns de nossos agentes:

- *"a missa é o centro de nossa religião"* (Rogério).
- *"não há religião, se não houver sacrifício da missa"* (D. Dôra).
- *"a missa é o momento em que a gente entra em contato mais profundo com Deus e em comunidade, o que é mais bonito"* (Lourdes).
- *"a missa é a oração principal, onde a gente recebe a eucaristia que nos dá força; é o alimento que nos dá a força na nossa caminhada"* (Geralda).
- *"a missa é uma festa que a gente acredita que deus está no meio de nós; que a gente está celebrando a vida, celebrando os acontecimentos. Os acontecimentos que acontecem na alma da gente"* (Messias).
- *"a missa é uma festa onde há partilha a partilha do pão, a partilha da união"* (Carla).
- *"a celebração do culto se a gente faz com amor ele obriga tanto como a sacrifício da missa"* (Mariana).

Na missa e no culto é estabelecido um momento de comunicação plena, misteriosa e intimista, de conversação com o divino, traduzida no sentido da comunhão. A celebração do ritual é como se fosse o resultado de outros tantos eventos na comunidade, quando aparece a possibilidade de deslocar-se do cotidiano para, simultaneamente, viver um outro tempo em que se reafirma o primeiro.

Isto é, missa e culto são expressões religiosas que se constituem em práticas simbólicas sempre necessárias para se sair da trivialidade do dia-a-dia. Para eles,

- *"eu acho que a missa é o momento que você está em comum com Deus e com o próximo também né então eu gosto muito de participar por isso eu não gosto de ficar sozinha ..."* (Geralda).
- *"na missa eu celebro é o meu dia-a-dia, o que eu tenho para oferecer é a minha vida mesmo (...) para reabastecer para caminhar"* (Luciana).
- *"é o único momento que a gente tem para escutar os apelos de Deus porque numa oração comum que não seja a celebração da fé, a celebração da vida da gente não consegue fazer isto"* (Lourdes).
- *"a missa é a celebração da vida, a ligação entre Deus e os homens"* (Paulo)
- *"é demonstração de fé coletiva, estar com Deus"* (Mariana).
- *"a missa está mais próxima da gente, coloca o mistério e a gente não sabe lidar, explicar isto. A gente sabe sentir"* (Ilma).
- *"eu acho assim muito importante pra mim a celebração pelo significado muito importante que é um sinal, assim, de agradecimento. É aonde na igreja a gente se encontra. Também posso pedir aquilo que eu tenho mais desejo de ter e também agradecer. No encontro com Deus, eu acho que eu converso muito com Deus ... às vezes eu levanto de manhã agradecendo de tanto que eu fico falando, é um hábito que eu tenho de conversar com Deus. Então na celebração é o momento mais importante e que eu tenho pra mim conversar com Deus, eu acho"* (Messias).

Em seu livro Carnavais, Malandros e Heróis (1990), Da Matta diz que na missa estão acentuadas as relações de reforço de uma ordem preestabelecida por meio de oposições fundamentais tais como Deus/homens, oficiante/fiéis, altar/local do público, objetos de manuseio inclusivo/exclusivo etc.

Mas nesse ritual, também, ocorrem relações invertidas: Deus desce até os homens, os homens sobem até Deus, objetos sagrados são incorporados ao manuseio dos fiéis etc.

A conseqüência é uma dinâmica em que se configura uma relação de conjunção na disjunção, cujo resultado é uma evitação que se manifesta num conjunto de gestos controlados. São dois momentos gramaticamente relacionados em que ocorrem mecanismos da inversão e depois de reforço. Nessa dinâmica ritual, em que a eucaristia é o momento de centralidade, a posição de pecador é, primeiramente, acentuada para que a comunhão seja realizada e o perdão concedido.

Desse modo, a missa é um exemplo que, segundo este autor, revela o caráter paradoxal do momento religioso em que sagrado e profano se encontram e trata-se de criar um jogo onde não haveria ganhadores nem perdedores, mas sim de inventar e manter uma relação onde as partes em ligação têm de estar necessariamente separadas e divididas.

São, antes de tudo, ritos de celebração de uma fé, de uma crença que, a exemplo dos mitos de Lèvi-Strauss, como que aprisionam o homem em uma estrutura a qual pouco se explica externamente. E como observa Bourdieu

(1990), existem no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos; são estruturas objetivas que independem da consciência e da vontade dos agentes, e que são capazes de orientar suas práticas e representações.

A fé, assim como os mitos, são linguagens simbólicas que permanecem intraduzíveis, e as categorias nas quais eles se assentam são de um universo pré-lógico, ou se preferirmos, do pensamento selvagem e da participação (Sanchis, 1971).

Alguns sentidos já expressos em falas anteriores são reiterados quando perguntamos aos nossos informantes sobre o porquê da missa. Ela é e serve de um *alimento* compartilhado e imprescindível à existência da *caminhada* que se realiza na intercessão do sagrado, a fé que inspira a busca de solução para as questões materiais:

- *"assistência social do culto é como um abastecimento pra gente, o cristão, porque o carro sem abastecimento não sai do lugar"* (Marcelo).
- *"o cristão sem o sacramento, sem a palavra de Deus ele não promove espiritualmente"* (Célia).
- *"celebrar a palavra de Deus"* (Carla).
- *"eu sinto a necessidade de receber a comunhão, de pedir perdão a Deus, lado penitencial; de cantar, de festejar junto com elas com Deus e com meus amigos ..."* (Messias).
- *"quando você está na missa você está fazendo um pouquinho daquilo que Jesus fez"* (Mariana).
- *"a Igreja agente recebe na hora da missa"* (Ilma).
- *"minha participação nas missa toca em alguma coisa dentro de mim"* (Lourdes).
- *"para fazer um momento de oração, de reflexão e alimentar a minha fé nessa caminhada se não fosse por isso eu não iria porque eu entendo que só tem*

sentido eu participar da comunidade,celebrar quando estou procurando ligar a minha vida com a fé de Jesus Cristo” (D. Dôra).

- *”a Igreja não é só ajuda espiritual, é concreta para ávida material” (Rui).*
- *”a gente busca o novo, mas quer mesmo a repetição, o parecido em certo sentido” (Saulo).*
- *”celebrar ajuda a resolver os problemas, antes celebrava no boteco” (Messias).*

O ritual é comparado a uma grande oração que pode ser traduzida numa narrativa que faz e refaz a memória do acontecimento primordial da origem. A imutabilidade e a repetição como características do rito são reforçadas de forma muito significativa, como quando um de nossos agentes expressou claramente : *”a gente vai à missa também pelo ritual, pois a gente busca o que já sabe. Na missa está repetindo uma certa história que a gente já sabe, mas a gente precisa ouvir e quer ouvir também”.*

1.2. Da Preparação e Realização da Missa e do Culto

Missa e culto passam por um processo de preparação semelhantes guardando, porém, algumas distinções. Em comparação ao ritual do culto, a missa tem uma estrutura mais rígida e menos participativa. Presidencialista, se nos for permitida a analogia. O padre permanece como a figura central na condução da celebração, mesmo quando divide algumas funções com seus ministros.

Já no culto é possível observar uma estrutura mais aberta, cujo conteúdo e formato, apesar de também fixados, são matizados e adquirem outro

colorido por conta de uma presença mais efetiva de seus participantes. A direção do culto é menos centrada e é conduzida por três ministros da eucaristia com a colaboração de um ministro da Palavra.

É importante anotar que este ritual ocorre porque existe uma ampla mobilização da comunidade para isto. Ele não pode ser entendido como uma convocação de fiéis; ele é um ritual por onde esses fiéis se organizam e realizam-no. Assim, ele é e expressa um social num processo de produção e de troca de comunicação intensos.

Dessa forma, e comparativamente à missa, o culto é mais concelebrado do que celebrado, constituindo-se, como a missa, em um momento que encerra, ao ser realizado, uma construção simbólica e de ressimbolização da experiência religiosa no cotidiano destes grupos.

A preparação da missa e do culto pode ser assim mostrada:

- O conteúdo é fixado através de um calendário oficial e de propostas de leituras também vindas da hierarquia e já sacralizadas na tradição. As variações possíveis são relativas ao texto da homilia que é a aplicação da Palavra de Deus à experiência da vida, um exercício que busca articular o conteúdo do Evangelho ao do mundo vivido.

Nas Comunidades de Base Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Guadalupe, como em toda a Paróquia Jesus Operário, a homilia das missas e dos cultos são traduzidas pelo chamado *Fato da Vida*, o texto que orienta as celebrações e que é publicado no *Caminhando*, Boletim Litúrgico das Paróquias da Região Industrial da Grande BH.

O *Caminhando* é preparado e redigido por uma equipe de leigos e de padres da pastoral operária e, além de ser editado com o objetivo de orientar a participação dos fiéis na liturgia da missa, serve também como um informativo da região industrial. Veicula avisos, notícias de interesse dos bairros etc.

Em muitos momentos de sua trajetória, o *Caminhando* foi um dos elementos que contribuiu para a organização dos movimentos populares na Região Industrial da RMBH, não se atendo ao formato gráfico e editorial do que se poderia entender por um boletim de liturgia, mas constituindo-se em um veículo de denúncias e de mobilização de grupos sociais ⁷⁶.

⁷⁶ O Boletim Litúrgico *Caminhando* surgiu por volta de 1976, época em que o país vivia em pleno regime de exceção e convivía com a repressão política. Os idealizadores do *Caminhando* foram um grupo de religiosos da Região Industrial de Belo Horizonte, entre eles o Pe. Pedro Settin. O objetivo do grupo era elaborar um tipo de boletim que viabilizasse com o povo a discussão sobre fé e vida - o chamado fato da vida.

Fizemos uma leitura da publicação e notamos os seguintes elementos:

- O nome do Boletim até a edição de número 850 está grafado entre montanhas, onde se vê, em silhueta, um grupo de caminhantes que segue ou é guiado por uma estrela à frente do céu estilizado, recortado por montanhas imaginárias. O desenho fornece claramente o sentido do movimento, da andança, do andarilho em grupo. Abaixo do nome Caminhando a indicação de local: Região Industrial de BH;

- ele é composto de quatro páginas de papel jornal, nas cores preto e branco e mede cerca de 20 cm X 15cm;

- todo ele é praticamente ocupado pelo roteiro da liturgia, distribuído em duas colunas. Cerca de um quarto da última página é destinada a uma pequena coluna com perguntas, abaixo de um sub-título sugerindo: Prolongue sua Missa;

- Normalmente, são textos relativos à celebração, partes do evangelho, acontecimentos da semana, do período, para reflexão à luz do Evangelho;

- O Boletim tem hoje, no alto de sua primeira página, uma marca diferente da original: são traços lembrando pequenas telas de cidades históricas ou do interior, daquelas pintadas por artistas nas ruas. São sinais de casas, uma Igreja com a torre e a cruz em destaque e, sobre o alto, uma pomba sobrevoando o conjunto.

- Recentemente o Boletim lançou uma edição especial comemorando seu número 1000, estando agora próximo da edição de número 1150.

Com uma tiragem de cerca de 15 mil exemplares, o *Caminhando* é editado por uma equipe de leigos e religiosos engajados nas pastorais sociais das 12 paróquias da região Industrial de Contagem e uma da cidade de Divinópolis-MG. Ele é distribuído com antecedência para permitir que as equipes litúrgicas se reúnam para estudar e planejar como os textos serão trabalhados durante as celebrações. A cada dois meses, essa equipe se encontra com os

Neste contexto, e como uma herança dessa história é que se pode fazer a leitura dos *Fatos da Vida*, desde a escolha dos fatos propriamente até sua releitura em situações de missa ou de culto nas comunidades de Petrolândia.

- A participação dos grupos era definida na divisão das tarefas quando se escolhiam os ministros da palavra e da comunhão. O coral era composto por fiéis, entre eles, os participantes do Grupo de Jovens. Normalmente, todos os grupos organizados nas comunidades, fossem eles eclesiais ou não, se mobilizavam para a realização da missa e do culto, na medida em que havia uma interação entre eles, com seus membros transitando em mais de um grupo ao mesmo tempo.

Essa convergência para a celebração da missa e do culto ocorria, também, porque estes rituais centralizavam os acontecimentos nas comunidades, propiciando os encontros, a troca de informação e as negociações em torno do planejamento de atividades do tipo festas, barraquinhas, participação em outros eventos religiosos e não religiosos, etc. Se as discussões eram feitas previamente em reuniões das Equipes de Coordenação e do Conselho Comunitário, durante a celebração é que elas eram comunicadas para os moradores presentes nas igrejas. Desse momento em diante, a informação se multiplicava rapidamente e percorria o bairro. Foi

ministros da palavra das paróquias citadas para, juntos, discutirem a forma como os conteúdos serão elaborados.

Durante algum tempo o *Caminhando* chegou a desenvolver, também, cursos de formação popular patrocinados por verbas de entidades assistenciais do exterior, sendo um símbolo das lutas das paróquias da região industrial e essa sua importância pode ser explicada porque ele acompanhou foi um dos fatores que impulsionaram a caminhada feita pelas comunidades de base e por outros movimentos populares, nos anos 70-80.

comum estar em casa de algum morador e as conversas dele com vizinhos serem motivadas por algum acontecimento falado no culto ou na missa.

As reuniões preparatórias para a celebração eram realizadas na sede do Conselho Comunitário ou na casa de um morador. Nelas era discutido o Fato da Vida e definidas as leituras do Evangelho, os cânticos. Quando era a celebração do culto, os ministros da Palavra que iriam dirigir o rito e os ministros da Eucaristia se reuniam, juntamente com o padre ou com um seminarista, a fim de preparar as leituras e a homilia, principalmente.

- *“A gente tem que ensaiar muito bem e entender o Evangelho pra falar direitinho no culto”,* comentou um desses ministros, *” pois essa parte é muito importante e nós temos que estar preparados. O padre, não, que ele já é formado pra isso !”* O pessoal do coral ensaiava os cânticos, misturando aos novos, hinos antigos da tradição religiosa como o “Bendito”, “A nós Descei” e “Com minha Mãe estarei”.

As equipes que participavam da liturgia eram compostas por quatro ministros da Eucaristia, quando era missa, e por cinco, incluindo um ministro da Palavra, quando era culto. Neste caso, o ministro da Palavra era o dirigente da celebração. Porém, nos cultos que assistimos na Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, em lugar de um ministro, eram sempre três que o presidiam.

- A preparação do templo normalmente era fixa, sem muitas variações, pelo que pude observar. Na verdade, a Igreja está sempre pronta como se

função fosse haver a qualquer momento. Celebrações cotidianas, claro, porque durante a Semana Santa, por exemplo, a Igreja é ornamentada de acordo com a ocasião.

Passemos, então, a uma descrição desses templos de modo a trazê-los para dentro deste texto e situar o leitor em espaços onde sagrado e profano se entrecruzam.

A igreja de Nossa Senhora Aparecida é uma construção simples e ampla, de alvenaria com telhado de amianto, de onde descem várias luminárias e alguns circuladores de ar. Ao redor e entre janelões, com imagens simples a Via Sacra conta, passo a passo, os episódios da Paixão de Cristo.

Existem três portas grandes; uma na frente e outras duas nas laterais. A entrada da frente possui uma espécie de anteparo, um biombo que resguarda a passagem definitiva na Igreja. Neste “curto intervalo” entre a entrada e o interior do templo, fiéis se encontravam e, às vezes, interrompiam a passagem para uma rápida conversa.

A igreja ocupa um quarteirão entre as ruas Refinaria Duque de Caxias e Manguinhos e fica defronte à Praça Petrobrás, no principal centro residencial e comercial de Petrolândia. Ao seu lado, tanto à direita quanto à esquerda, estão localizados a farmácia, sapataria, loja de tecidos, armarinhos, vídeo-locadora, padaria, sorveteria, uma “venda” que lembra aquelas do interior etc. Em frente e separados pela Praça, estão a Escola Estadual, um supermercado que é também atacadista, e mais adiante a Policlínica.

Ao entrar na igreja de Nossa Senhora Aparecida, os bancos de encosto estavam sempre dispostos em quatro fileiras que acorrem para o altar, localizado um patamar acima demarcando fronteiras entre o lugar do sacerdote e o lugar dos fiéis. Uma fronteira que, ao mesmo tempo que define territórios, define a comunicação entre eles, os atores da celebração. Como, por exemplo, quando o padre desce até os fiéis para distribuir a comunhão; ou os ministros sobem até o púlpito para auxiliar na celebração.

No alto, nos fundos do altar, a imagem da padroeira, ornamentos de flores, paramentos e o sacrário. No centro da tribuna eleva-se uma cruz, como que evocando, numa espécie de linguagem redundante, o lugar em que se está.

Já a Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, é uma construção bem menor, também de alvenaria mas com telhados de cerâmica e ainda inacabada. Ela fica na Rua Petroquisa, numa das pontas do bairro, próxima à Avenida Várzea das Flores, defronte de casas simples que ainda preservam árvores e quintais.

Esta segunda secção do Petrolândia não tem uma praça; mas na porta da Igreja existe uma espécie de adro aberto que marca a entrada no templo e o separa da rua, funcionando como tal, pelo menos aos Domingos antes e após a celebração do culto ou da missa.

Neste paço de “chão batido”, sem revestimento e face superior à calçada, ainda não pavimentada, as crianças brincam enquanto os adultos se encontram, batem papo, combinam coisas, trocam convites, namoram etc. Em

um das paredes laterais, encontra-se afixado um mural com um informativo, o *jornalzinho* da comunidade, que conta as notícias do lugar, avisos e fotografias de algum evento.

Ao adentrar na Igreja, o primeiro olhar tende a se encontrar com a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe estampada ao fundo no centro de uma estrutura de madeira com um telhado estreito evocando uma casa. De onde a santa parece reafirmar sua condição de padroeira do lugar, escolhida pelos fiéis, entre outros santos, em um processo democrático de votação. Duas lanternas dependuradas no telhado iluminam o ambiente.

Ao lado direito desta casa está a epístola do altar, ao centro o altar ornamentado com uma toalha de rendas e vasos de flores. Flores de plástico ou naturais em vasos de vidro retorcido que lembram a figura de um peixe. No fundo da Igreja duas cantoneiras, uma de cada lado, acolhem as imagens do Sagrado Coração de Jesus e de Nossa Senhora Aparecida.

Os bancos, despojados de encosto, estavam dispostos em duas fileiras, entre as quais desenhava-se o corredor central de acesso ao altar e de passagem das procissões de entrada e da comunhão. Nas laterais, entre janelas de basculantes, quadros singelos evocam, seqüencialmente, os passos da paixão de Cristo.

Nos fundos da igreja, aonde se tem acesso por uma porta lateral, estão em fase de acabamento dois cômodos. Um deles já serve de copa e de sala de reuniões da comunidade: -” *pra gente discutir as coisas, organizar o culto, as festas, barraquinha*”, comentou um morador.

O outro cômodo é a sacristia, onde está o sacrário. Um quarto de pequenas dimensões sempre iluminado com uma tocha artificial, almofadas no chão, onde encontram-se guardados os objetos sagrados. O cálice, a patena e as hóstias consagradas. No culto é assim, as hóstias são consagradas previamente pelo padre, bem como os objetos que serão manuseados no momento da comunhão.

Este é um lugar de iniciados, reservado àqueles fiéis escolhidos para dirigir o culto. É por onde eu os vi entrar e sair cerimoniosamente e em procissão, tanto para recolher os objetos para a comunhão no culto, como para devolvê-los ao lugar sagrado, terminada a eucaristia.

Estes dois espaços, particularmente, acentuavam as fronteiras entre o sagrado e o profano naquela casa. Mas ao mesmo tempo que eles se distinguiam, sacristia e copa comunicavam algo que os identificava. Ambos eram lugares de alimentação. Em um a alimentação sagrada, que purifica, alimenta o espírito. Em outro a alimentação imprescindível à sobrevivência física.

- Os objetos da celebração usados na missa são a Bíblia, o altar, o Cálice, a Patena, o Missal, as vestes litúrgicas e o Boletim da Liturgia, *Caminhando*, que orienta os fiéis na participação do ritual.

No culto, são usados a Bíblia, o manual do culto e o mesmo Boletim. Mas além destes objetos, a comunidade de Guadalupe usou cartazes e faixas evocativas de acontecimentos importantes na comunidade e que, naquele

momento, estavam articulados à celebração. Ou, ainda, usou de cartazes de motivação e de convocação dos moradores da comunidade para reuniões, encontros, festas, etc.

- Quanto à realização dos rituais, optamos por não ficar presos a descrição e interpretação de uma missa ou um culto especificamente; mas tentar interpretar polissêmica e “densamente” estes rituais pela observação múltipla de alguns deles.

Nessa descrição procuramos revelar as diferenças existentes entre missa e culto na experiência dos agentes das duas Comunidades de Base.

Do ritual da Missa

As missas em Petrolândia eram realizadas aos sábados às 19 h, e aos domingos às 7 h. A frequência maior era aos domingos, como apontou a pesquisa da Arquidiocese, referida mais de uma vez neste trabalho. Neste dia uma média 400 pessoas participavam do rito, de acordo com os cálculos do Pe. Pedro (feitos a partir da ocupação dos lugares dos bancos e de pessoal em pé).

Em alguns destes domingos, entre 1995 e 1996, incluindo uma Semana Santa, participei de cultos e missas em Petrolândia. Em todas as celebrações a igreja esteve cheia com as pessoas que chegavam sempre pouco antes da missa ter início e iam procurando os lugares na frente, mais próximos do altar.

Com exceção do pessoal mais jovem que ficava de papo na porta da igreja até que a missa começava e eles se ajeitavam nas laterais e nos fundos do templo. Como obedecendo a uma espécie de código, os mais idosos, homens e mulheres, sem distinção, e pessoas com os filhos de colo estavam sentados sempre à frente e os mais jovens, casais de namorados estavam mais aos fundos.

O coral se reunia no lado direito do altar e era formado por integrantes do grupo de jovens da comunidade, chamado de JOVEC - Jovens vivendo em Cristo. Os instrumentos usados eram um violão, um pandeiro e um tambor. Algumas músicas eram cantadas e acompanhadas pela audiência com palmas e um discreto movimento de corpo.

Em uma das missas que assisti, em um sábado à noite, um rapazinho, calculo que com uns 17 anos de idade integrava o coro e tocava guitarra ao mesmo tempo que dançava. Eu estava ao lado de um casal mais idoso, e não pude deixar de ouvir o seguinte diálogo:

-

- *“Que é isso Geraldo, é o novo ritmo das música. Ele tá só acompanhando, cantando e dançando.*

- *Mas em missa não se dança ...*

- *Que nada, toda missa tem de ser assim. Alegre, no ritmo jovem. A Renovação Carismática só reza cantando e dançando.*

- *Mas isso é forró, missa não é forró. Vamos embora, vamo embora.*

E, de fato, o sr. Geraldo levantou-se e a mulher o acompanhou, a contragosto, mas também bateu em retirada da igreja.

A presidência do ritual da missa é sempre do celebrante assistido pelos ministros, uma equipe de quatro normalmente, através das funções que estes desempenham na distribuição da comunhão e nas leituras. Quando a celebração é realizada sem a presença do sacerdote, entra um quinto ministro, o da Palavra que exerce as funções de direção.

Os ministros se destacam dos demais fiéis por estarem sempre no altar ao lado do coro, ou juntamente com o padre no momento de distribuição da comunhão. Algumas mulheres têm ao redor do pescoço a fita vermelha, sinal de que são filiadas ao Apostolado da Oração e estão vestidas de branco.

Ministros na Igreja Católica, obreiros na Igreja Universal do Reino de Deus ! Mas não é somente a denominação do cargo que os distingue. Em um dos cultos da IURD que assisti em Petrolândia, haviam 25 obreiros, dos quais 23 eram mulheres. Elas envergavam um uniforme composto de saia azul marinho pouco acima do joelho, blusa azul clara de riscas finas e sapato “*escarpin*”, também azul-marinho. Meias finas, brincos, cabelos bem arrumados e maquiagem completavam a indumentária.

Durante o tempo em que permaneci no templo elas circulavam pelas laterais do local e revelavam em sua postura e gestos um quê de “diferentes” em meio aos demais fiéis comportadamente sentados nos bancos da Igreja. Caminhavam com a distinção de pessoas que haviam sido escolhidas especial e diretamente pelos pastores para o desempenho daquelas funções.

Outra diferença que separa obreiros de ministros é quanto ao lugar ocupado por estes na Igreja. Era sempre na lateral do altar onde fica o coro,

deslocando para frente durante as leituras, avisos ou no momento da comunhão, quando auxiliam na distribuição das hóstias. Os ministros também não aparentavam estar na Igreja e naqueles postos para exercer vigilância sobre os demais fiéis. Os olhares estavam sempre concentrados sobre o celebrante, em seus gestos e suas indicações. Ao contrário dos obreiros que pareciam exercer claramente a função de vigilantes, atentos na entrada e saída de pessoas no templo.

Durante as celebrações da missa era comum a presença de crianças, não somente junto aos pais, como também brincando pela igreja, entre os bancos, fazendo “pega”. Ao que parece, a brincadeira não incomodava, pois os adultos continuavam assistindo e participando da celebração sem se abalarem.

Mas só aparentemente, pois a uma observação mais atenta e era possível acontecer, como numa sucessão de cenas o seguinte quadro: um puxão de braço, um olhar de soslaio ou uma piscadela da mãe, gestos por si só preñhes de significados. A comunicação se estabelecia quando a criança, atendendo ao ralhado da mãe, se aquietava, ainda que por alguns minutos. Ou a comunicação nem sequer chegava a se completar e detinha-se no ato e no esforço físico da mãe na medida em que a criança continuava suas traquinagens como se nada tivesse acontecendo. Nem a missa !

Em uma das missas deste ano, no tempo da quaresma, a homilia abordou o tema da Campanha da Fraternidade. A procissão de entrada com as

peessoas carregando uma cruz e um cartaz fazendo referência à Campanha já anunciavam o pretexto da celebração.

E o Fato da Vida nesta celebração contava que:

Wilson Carmindo da Silva e Marta Leal, há mais ou menos três anos, engajaram-se numa luta que não é tão comum nos tempos de hoje. Alugaram uma casa para acolher meninos de rua e dar-lhes amor e uma vida mais digna. Muitos meninos já mudaram de vida, deixando a droga, o thinner, o roubo e outras coisas. Rodrigo O. S, de 14 anos, é um desses meninos ... (Caminhando, 16/02/97, nº 1101).

O Fato continuava contando detalhes da história de vida do menino Rodrigo e de sua situação atual na casa de Wilson e Marta. em seguida, o coro puxou o canto “acolhendo nas ruas/ meninos desfigurados/ acolhe o próprio Jesus/ acolhe o próprio Jesus”. Acompanhando os pedidos de perdão da comunidade pela situação narrada, dois fiéis entraram na igreja com o dorso nu e acorrentados. A cada pedido de perdão, um outro fiel libertava os “presos” das correntes e lhe vestia uma camisa. As pessoas acompanhavam atentamente e o desenrolar do drama.

Após a “passagem” de uma condição a outra, que foi possibilitada pelas orações, cantos e pedidos de perdão ao divino, os presos retornaram libertos, se reintegrando à assembléia de fiéis.

A Oração Eucarística, seguida do *Pai-Nosso* e do *Abraço da Paz* constituiu-se em um dos momentos durante o qual as pessoas se tocaram fisicamente. Abraços expansivos e olhares cruzados buscaram quem muitas vezes estava distante para doar e ter seu abraço retribuído. Esse ato de troca do abraço, do contato físico incidiu na fala de nossos informantes como uma

das cerimônias mais significativas no ritual da missa. Um gesto que simboliza, que comunica um denominador comum ao grupo social ali reunido, a crença e a celebração dessa crença (Mauss, 1988).

Após o recebimento da hóstia por parte do padre ou de seus ministros, os fiéis se recolheram em uma atitude de individuação, enquanto a comunhão prosseguiu sendo distribuída. Quando todos os fiéis que decidiram participar da comunhão o fizeram, o padre ofereceu a comunhão aos seus ministros e ele próprio partilhou do pão e do vinho.

Os objetos usados na comunhão foram limpos e devolvidos ao sacrário. Finalizada a eucaristia, o padre iniciou o rito final com bênçãos e votos de um bom domingo. Um dos ministros da eucaristia, Alfredo de Souza, subiu à tribuna para avisar os fiéis sobre uma reunião do Projeto Pastoral “Construir a Esperança” e convidou-os a participar.

Os fiéis foram se dispersando lentamente, não sem antes se juntarem aos grupos e, às vezes, fazerem o mesmo percurso da entrada com a passagem pelo biombo, parando aqui e acolá. Muitos dos que estavam na assembléia saíram pelas portas laterais.

A Praça Petrobrás recebeu os fiéis em sua travessia para casa. Muitos deles ainda ficaram ali, aguardando pelas crianças que continuavam brincando, vistoriando a banca de revistas, ou apenas “de papo”. Afinal, era domingo !

Cenas do Ritual da Missa

Do ritual do Culto ou da Celebração da Palavra

A portas da Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe eram abertas por volta de 16:30 h, para receber os fiéis para o culto que iniciava às 17 h. Atualmente, e por conta de uma conquista da Comunidade Eclesial de Base, a Igreja é aberta para o culto que começa às 08 h.: - *“Um horário melhor pra todo mundo”*, disseram alguns agentes; - *“É o horário da missa na Igreja de lá de cima, assim nosso culto tem de ser no mesmo”*, comentaram outros, reivindicando em suas falas, quem sabe, um termo de equivalência nas celebrações.

As pessoas iam chegando e se juntando aos grupos no adro da igreja. Lá dentro os integrantes do coral ajeitavam os instrumentos, um sintetizador, uma guitarra e os ministros cuidavam de conferir a arrumação do altar, ornamentação da Epístola, checar o som etc.

Essa celebração foi conduzida por um trio de mulheres. São as ministras da Palavra e da Eucaristia. Dona Dôra, de 74 anos, estava no centro. Alguns jovens fizeram as leituras, inclusive do Fato da Vida inscrito no Boletim *Caminhando*, acompanhados atentamente pelos dirigentes do culto e pela platéia. As orações dialogadas e os cantos eram seguidos com entusiasmo pelos fiéis.

Na igreja deviam estar cerca de 80 pessoas entre idosos, muitas famílias e crianças. Como na missa, elas também corriam, entrando e saindo do templo, sem cerimônia. O coral era composto por cinco pessoas, entre elas,

Rogério, um agente da Comunidade de Base que deslocou-se para o altar, onde fez a leitura do Evangelho (Jó, 20: 19-31). Antes de iniciar a função, ele reverenciou as ministras à mesa e leu o texto sagrado pausadamente.

Terminada a leitura, ele beijou o papel e mostrou-o para os fiéis, passando a tecer uma série de comentários com os quais procurava interpretar o texto bíblico à luz da realidade vivida por eles. Assim, é que ele convidou o povo a ser testemunha do trabalho da Igreja e da comunidade. Lembrou a procissão de Domingo de Ramos:

- “em que eu fiquei triste e alegre ao mesmo tempo. Triste ao perguntar porque aquele povão todo não estava aqui na comunidade, participando com a gente todos os dias. Comunidade é participar todo dia ! Mas fiquei alegre pelo sinal de fé de toda aquela multidão, pois é, a maior parte do povo brasileiro é católico. É o povo que crê se ver. Não é igual a São Tomé que mais tarde se arrependeu. Aproveito pra convidar vocês todos para o Encontro das CEBs que vai acontecer em Nova Contagem dia 21; povo que caminha é povo que tem fé”.

O agente encerrou seus comentários lembrando o “massacre de Diadema” e comparando-o ao que fizeram com Cristo e que coisas como estas eles, a assembléia no templo reunida, não poderiam permitir.

Após as preces e o canto das ofertas, fez-se coletivamente a Oração sobre os Dons. A Oração Eucarística não foi realizada, pois esta passagem no rito da comunhão em que se faz a consagração do pão e do vinho é atributo exclusivo do sacerdote. Na interpretação de Sanchis (1971), essa prerrogativa é legítima e distingue o padre na medida em que foi a ele, somente a ele confiada. Ou seja, o rito de consagrar foi entregue

a um agente especialista que lhe possui os segredos e que é habilitado, ao olhar da comunidade, a impulsionar suas redutíveis e preciosas energias. Este agente do rito, individual ou coletivo, depositário da totalidade da memória social, se desprende do conjunto do grupo pela iniciação que lhe é dispensada e do estatuto pelo qual ele se beneficia. Mesmo se o rito diversifica e distribui os papéis de que é prenhe, a presença do Xamã ou do Padre introduz no grupo uma estrutura dualista, reflexo da oposição entre o profano e o sagrado, e que poderá, extrapolando sobre domínios variados de existência social, dar lugar à uma verdadeira exploração. É dizer também que ele obedecerá a um código estrito, cuja observância assegura sua própria eficácia e que garantindo a disciplina coletiva é garantido por ela, não é improvisado, mas regido.

O “Pai-Nosso” foi rezado com todos os presentes de mãos erguidas em concha, e anunciou-se o “Abraço da Paz”. E todos se abraçaram e saudaram com a expressão “Na paz de Cristo”. Neste momento, a Igreja pareceu estar em festa tamanho era o burburinho, a mistura de vozes e as expressões de alegria que eram visíveis. Dona Dôra desce do altar e sai cumprimentando vários fiéis em gesto que é acompanhada pelas companheiras dirigentes.

Sinto que alguém me puxou e escuto uma voz que vem detrás: - “*Moça de vermelho !*” Era uma fiel que queria me dar o Abraço da Paz. Como não sabia meu nome, me chamou pela cor da blusa que eu usava. Situações como essas, que revelam o meu distanciamento dos nativos, e ao mesmo tempo buscaram uma identidade entre nós, incidiram no percurso e nas incursões que fizemos em Petrolândia ⁷⁷.

⁷⁷ Algumas vezes fui abordada nas ruas do bairro por moradores que me perguntavam o que estava fazendo, movidos pela curiosidade que a câmera ou o gravador despertavam, acredito. Ou pelo fato mesmo de eu não ser do lugar. Em uma destas ocasiões um grupo de três meninos me acompanhou por um trecho de uma rua até decidir me parar e perguntar o que eu era.

Expliquei lhes e um deles me perguntou se eu não podia tirar uma foto deles. Claro que eu tirei mais de uma fotografia e um deles, então, pediu-me que queria me fotografar. Sob o olhar atento, ao mesmo tempo que incrédulo dos dois colegas, eu lhe mostrei como manusear o equipamento. A seguir ele me sugeriu uma pose, eu deveria assentar num gradil do jardim de uma casa. Indiquei-lhe a distância adequada para fazer a foto de onde ele mirou e registrou a imagem.

A seguir, um casal destacou-se da assembléia, lavou as mãos em público e, solenemente, se dirigiu à Sacristia. De lá retornou em um breve tempo com as hóstias que já haviam sido consagradas pelo padre no dia anterior, e iniciou-se a distribuição da comunhão. Primeiramente a ofereceram para os dirigentes do culto e, em seguida, para os fiéis que já haviam se disposto em procissão para receberem-na.

Nos ritos finais, os dirigentes leram duas proclamas de casamento de casais da comunidade, comunicaram a reunião do Conselho Comunitário em que seriam planejadas as festas de Coroação à Nossa Senhora com barraquinhas, leilões etc.

Então, convidaram os participantes que ali estavam pela primeira vez a se apresentarem e receberem os aplausos de boas vindas. Situação que eu já havia vivenciado em um culto anterior, quando fui chamada ao altar e me apresentei.

Desta feita, se apresentaram duas senhoras, amigas de gente da comunidade, e a fotógrafa que me acompanhava naquela manhã. Os dirigentes anunciaram os aniversariantes da semana que foram saudados com o “Parabéns para Você”. Em seguida algo de inusitado ocorreu: duas mães foram convidadas a ocupar o púlpito para apresentarem seus nenéns à comunidade; Juan Vítor e Jonatha foram, assim, iniciados nos grupos sociais de seus pais. Iniciados via o ritual sagrado da Palavra, como se aquele

Imagens que guardam traços de uma relação afetiva que foi sendo construída à medida que eu me inseria no bairro e era levada para a cozinha da casa para esperar o “cafezinho”. Estar na cozinha significou ter sido aceita e poder partilhar da intimidade do bairro, sem dúvida.

momento fosse uma confirmação, na sociedade mais ampla de fiéis, de um ritual já consagrado na pia batismal.

As pessoas foram se dispersando e o adro da Igreja novamente acolheu os grupos que comentavam os acontecimentos do culto. A participação no Encontro das CEBs, o casamento da filha de dona Geralda e a arrumação da festa. O Grupo de Jovens iria preparar uma cerimônia especial etc.

É importante destacar como na celebração do culto, principalmente em seus ritos finais, incorporou-se ao ritual elementos da vida cotidiana e, fundamentalmente, expressões lúdicas, de festas como o parabéns, o anúncio do casamento, a apresentação dos bebês.

Ao serem utilizados na prática religiosa, ganharam um sentido adicional e simbólico que vincula práticas cotidianas ao ritual do culto. Nestes contexto, mais que a transmissão de uma informação, os atos foram de reafirmação de sentidos.

Retidos na Igreja, os moradores do Apostolado da Oração iniciavam sua reunião. Eram cerca de 30 pessoas, na maioria senhoras e alguns jovens. Eles faziam a leitura de textos bíblicos entremeada de cânticos antigos como o *“Vitória tu reinarás, ó cruz tu nos salvarás !”*.

Em meio ao grupo estava Dona Luísa ou Dona Milu. Com 77 anos de idade, ela é a “benzedeira” ou “rezadeira” do bairro que, com ramos de arruda, *“ou outra planta qualquer que todas é boa”*, no dizer dela, curava os

males de “*perseguição, cobreiro, mau olhado, izipela*” e outros que as pessoas lhe traziam ⁷⁸.

D. Milu está há 20 anos em Petrolândia. Veio migrando por este mundo afora; passou por São Francisco e São Romão, cidades do norte de Minas na fronteira com a Bahia: - “*Meu marido gostava de andar, minha fia, baiano num queta, meu véio era rezador, benzia todo mundo, faz dezenove anos que ele morreu, aturou seis meses de um derrame*”, contou-me ela.

Agora D. Milu reza pouco, pois os filhos a vigiam: - “*eles parece que gostam de crente, eu não, sou católica até os dentes desde que nasci e assim sou até hoje*”, completou ela. Ao sair da Igreja, avistei-a cantando juntamente com o grupo do Apostolado: “*A nós descei divina luz, a nós descei divina luz*”.

⁷⁸ Cobreiro ou cobrelo são os nomes populares para a herpes-zoster. De acordo com a crença popular, então, essa dermatose seria produzida pelo contato da roupa sobre a qual tenha passado alguma cobra. Izipela ou erizipela é uma doença infecto-contagiosa que atinge a pele e se caracteriza pelo rubor e tumefação das áreas lesadas.

Cenas do Ritual do Culto

- Orações, Cantos e Gestos

Para nossos agentes religiosos cantar é rezar, e vice-versa, assim como

“cada gesto representa um pedaço da celebração”:

- *“bom os cantos eu vejo que eu não posso fazer muita diferença qual que é mais bonito se é mais feio, eu só sei que ele anima muito a celebração. 30% da celebração é os cantos feito de canto, entendeu, e isso faz com que a celebração saia perfeita e isso é ótimo ...” (Marcelo).*
- *“tem a oração do Pai-Nosso que essa é principal dentro da celebração viu ! É a oração que Jesus rezou com os apóstolos; um dos apóstolos pediu ele pra ensinar a orar, ele deu a mão aos apóstolos e disse assim: pai-nosso e assim sucessivamente; essa é a oração mais importante, entendeu, que o povo também acha muito bonita; neste momento ao terminar o pai-nosso anuncia oração da paz e logo em seguida se reza todos juntos mesmo seja e depois partimos para o abraço da paz. Então essa é a conclusão do pai-nosso” (Paulo).*
- *“o canto é uma oração, dá leveza e alívio. O canto é fundamental como as leituras” (Célia).*
- *“o canto é a sua alegria que também está ali naquele momento ... Quando a gente está alegre a gente canta, você vai numa festa tem música e a mesma coisa é na Igreja; você está cantando, você está expondo sua alegria de estar ali na celebração. Na missa você está louvando a Deus também e se prestar atenção você está falando, você está rezando, porque a letra é música também, você está numa oração” (Carla).*
- *“Não tem problema celebrar a missa sem os cantos, mas eles dão muita alegria e expressam também muita coisa. Tem o canto de entrada ... principalmente aqui, eles fazem os cantos de acordo com as celebrações, eles dão assim, muita formalidade. Tem o canto de entrada de acordo com a acolhida, tem o do ofertório que a gente oferece, como se diz ... oferece a vida, oferece os trabalhos da gente ... tudo junto, une a nossa oferta com a recepção de Jesus. A oração do Pai-Nosso na celebração, ela dá tanta força a gente” (D.Dôra).*
- *“o canto é uma oração pra mim (...) na missa às vezes dá uma caidinha no canto, aí eu falo pras meninas [do coral]: não precisa rezar não, canta que cantando você também está rezando” (Messias).*
- *“gosto muito de rezar o Pai-Nosso que é uma das oração que Jesus nos ensinou, né ! Eu também gosto assim de vez em quando, não é todo dia, de ler um trequinho da bíblia, mas eu não leio todo dia não. Eu leio nas quartas-feiras aos domingos e tendo um tempinho à noite eu pego a bíblia e leio um trequinho qualquer, um trequinho, não precisa ser o evangelho não. Onde eu abro a bíblia eu leio um trequinho, mas não tenho costume de ler a bíblia todo dia.*

Agora o Pai-Nosso todo dia eu rezo e o terço também ... eu não rezo todo dia, rezo uma dezena, mas eu não rezo o terço todo dia não” (D. Geralda).

- *“todos os gestos que têm na Igreja eu acho bonito, mas o que mais me toca é a hora da Paz de Cristo (...) Quando a gente está celebrando a gente fala: - ‘saudai uns aos outros na paz de Cristo’. Eu vejo todo mundo pegando na mão um do outro, sabe. O que mais me toca é saber que lá fora não existe essa paz (...) e o que está precisando no nosso mundo é essa paz (...) muitas vezes nós só praticamos [a paz] só ali dentro da Igreja, lá fora a gente passa tanta coisa batido ...” (Messias).*
- *“Os gestos são poucos, né ! Acho que cada um representa alguma coisa, é uma maneira de você se expressar, uma maneira livre. Cada um representa um pedacinho da celebração. O aplauso que é uma menção de acolhimento de, como se diz, um obrigado, de alegria. E o Pai-Nosso que você levanta a mão, eu gosto muito. Eu gosto muito da ‘Paz de Cristo’, dessa parte, você tem contato com todos, é bom desejar a Paz de Cristo pras pessoas, acho que quando não tem faz falta. Todo mundo lembra: - ‘Oh !, não tem a Paz de Cristo hoje ?” (Rogério).*
- *“a gente está cantando a gente está rezando, então eu acho que o Pai-Nosso, é a hora que me toca mais porque é a oração que Deus nos ensinou. Então essa oração, o pai-nosso, é a oração que me toca muito que onde ... é na oração do pai-nosso a gente pede perdão, a gente agradece, então é a oração que se diz tudo pra mim é a oração do Pai-Nosso ...” (Marcelo).*

Essa defesa que os agentes fazem do canto, dos gestos e da oração é compartilhada e muito valorizada pelos participantes do culto e da missa. Em nossas observações foi fácil registrar o entusiasmo da assembléia que acompanhava todos os cantos e “por inteiro”, como disse um morador: - *“a gente acompanha tudo por inteiro, mas a gente canta em casa, sabe ... assim, treinando pra não fazer feio na missa, mas depende muito do padre. Tem uns que mal sabe os canto e nem acompanham com a gente. Se não fosse o coral!”*.

O Pai Nosso é a oração principal para os agentes, como o é para a Igreja católica. Da mesma forma como para os cantos, observaria que esta oração que antecede o Abraço da Paz, é um momento de centralidade para os fiéis

presentes na missa e no culto. E a forma como é rezada, o gesto dos braços para o alto, além de revelar simbolicamente o ascenso ao divino, anuncia o próprio abraço.

Pela fala de nossos agentes e de outros fiéis com quem conversamos, este rito da paz é o segundo de maior significado para eles. O primeiro é o rito da consagração. O abraço no amigo, no vizinho, no conhecido, no parente, parece confirmar laços estabelecidos fora da Igreja mas que se expressam no espaço religioso, como a “comunidade”.

- O tempo da celebração e a celebração do tempo: a festa do domingo

- *“não não vejo por aí porque no dia que Jesus celebrou a primeira eucaristia foi uma confraternização não tem a menor dúvida. Mas não se fala em festa, se fala em festa nas bodas de Canah, aí sim, ali sim foi realizada uma festa. Mas no dia que Jesus instituiu a primeira eucaristia não se falava em festa. O evangelho, a bíblia em si não se fala em festa certo então não vejo por aí”* (Paulo).

- *“a Igreja fala que é bom ir à missa todos os domingos; quando eu não estou a fim de ir, não vou sabe ? Quando não sinto bem, quando eu acho que vou só por ir”* (Messias).

- *“todos os dia são importantes para ir à missa, tem aquelas épocas de oração bem como hoje [entrevista feita na quinta-feira santa], é uma época de conversão mas para mim todos os dias são importantes. Missa aos domingos é obrigação; em outros dias é por amor; seja culto ou seja missa”* (D. Dôra).

- *“é tirar aquele momento para agradecer a Deus o trabalho da semana. Deus dá a gente uma semana às vezes tão feliz que a gente trabalhou, que a gente realizou o que a gente queria. O dia de domingo eu vou passar com Ele”* (Lourdes)

A Igreja instituiu o Domingo como o dia da celebração, e os católicos de Petrolândia, a exemplo de nossos agentes, também demonstram sua preferência por este dia. As pesquisas sobre a freqüência aos ritos confirmou este como o dia em que um maior número de fiéis comparece às celebrações.

Independente da região, do bairro e da Paróquia; enfim, este é um dado consensual em termos estatísticos.

Entre os nossos agentes, o domingo é retido como um dia de festa, de conagração e de partilha, expressões litúrgicas e que se ancoram nas práticas comuns de finais de semana no bairro. É como se a missa e o culto passassem a ser interpretadas como expressões de lazer no bairro. Um motivo é que efetivamente o lazer é muito limitado, para não dizer inexistente, em Petrolândia ⁷⁹.

Evidentemente que num domingo no bairro, pelas características que ele possui de ser pobre e de periferia, vamos encontrar as alternativas criadas por moradores para o lazer e a diversão: rodas de samba, gente na praça, conversão de ruas em quadras para vôlei, futebol em lotes vagos e em ruas também, porque nem o campo de várzea existe por lá ⁸⁰.

Assim, missa e culto, de atividades religiosas, passam a se constituir também em atividades lúdicas que servem de mecanismos de acomodação na cidade. Festas cujo sentido no meio urbano possivelmente dizem de uma permanência do mundo rural. Afinal, para alguns de nossos informantes, as raras oportunidades de missa na roça eram recebidas com muita alegria e eram pretextos para festas. Eram uma expressão festiva.

⁷⁹ O lazer está sendo tomado como pela existência de equipamentos urbanos apropriados e que proporcionam lazer. Parques, praças, ginásios de esportes etc.

⁸⁰ Sobre o lazer popular cf. Zaluhar , Macedo e Magnani, já citados nesta tese. Ao falar de alternativas de lazer, não estou desconsiderando a televisão como uma forma de entretenimento. Mas porque ela não é uma alternativa e nem é uma escolha. É sim, de certa maneira, imposta. Até mesmo pela falta de opção.

- *“a gente tem que participar das celebrações porque é um sinal de agradecimento a Deus pela vida da gente, pelo que a gente tem. Então eu acho assim, na semana ... a gente tem uma semana toda pra gente, a gente trabalha, a gente passeia, a gente vai na cidade, a gente faz compras ... então eu acho assim, a gente tem que ter pelo menos uma hora e se dedicar a Deus”* (Célia).
- *“no dia que a gente falta de ir à missa, parece que falta alguma coisa dentro da gente”* (Carla)
- *“o domingo é mais necessário [para celebrar] porque o domingo é um dia que estão todos em casa, que pode vir, e na semana já dificulta para quem trabalha, dificulta o horário da missa”* (Manoel)
- *“o domingo é o dia da ressurreição, o dia do Senhor. O domingo é mais importante, assim; igual mesmo, meu marido, a gente tem um bar, um dia de quinta-feira para ele participar, eu tenho que ficar no lugar dele. No domingo ele participa, sete horas da manhã, antes de abrir o bar”* (Mariana)
- *“a missa é para festejar a vida, festa da criação, da amizade onde o abraço é o sinal mais significativo. Missa é sempre uma festa, porque acho que o sentido da festa é onde há partilha. Então, na missa, a gente tem a partilha do pão, a partilha da união. Missa aos domingos é obrigação, em outros dias é amor”* (Luciana)
- *“A celebração é uma festa porque é um momento único, momento especial que a gente tem para colocar nas mãos de Deus as dificuldades, os sofrimentos, os anseios, aquilo que está lá dentro da gente; é o único momento que a gente tem para fazer isto e escutar também os apelos de Deus, porque numa oração comum que não seja a celebração da fé, a celebração da vida, a gente não consegue fazer isto”* (D. Dôra).

Se confrontarmos estas falas com as de um grupo de lideranças católicas em pesquisa feita na paróquia de um bairro de classe alta em Belo Horizonte, o Sion, é fácil perceber como a missa dominical não é considerada como a celebração principal, ela não é uma obrigação e nem está incorporada ao cotidiano desse grupo.

A razão mais citada para tal fato é a existência de alternativas de lazer como o clube, o sítio, a casa de amigos e familiares para esse último. Frequentam a Igreja, mas não necessariamente aos domingos. Ou seja, o

conteúdo lúdico do ritual não aparece no repertório deste grupo social, como aparece nos de Petrolândia.

- Das Diferenças que marcam o Ritual da Missa e o Ritual do Culto

Diferenças existem entre celebrar o culto e a missa, elas foram pontuadas nas falas de nossos agentes. Se enumerarmos em uma escala de valores os motivos para justificar tal distinção, teríamos a seguinte: em primeiro lugar, a cerimônia da consagração como uma prerrogativa do sacerdote. Depois, eles assinalaram a qualidade das homílias, que podem ser melhor pregadas pelo padre ou pelo ministro da Palavra, dependendo do esforço e do empenho de cada um. Isto que constitui uma distinção é, também, uma equivalência. Ou seja, a homília depende muito mais da preparação do que de quem vai pregá-la:

- *“no culto existe uma pequenina diferença, é só sobre a consagração; que nós não temos o direito de consagrar a eucaristia, agora o resto não, o resto nós celebramos, falamos a palavra de Deus, falamos a homilia, tudo bem, está bom; o culto é a mesma coisa, a presença de Deus está ali no meio de nós do mesmo jeito”* (Joana).
- *“para mim é culto ou missa, para mim tanto faz; é questão de ir ou não, entendeu? Tem padres que eu acho melhor, agora em questão de ser culto ou missa, não. Eu vou do mesmo jeito, eu gosto do mesmo jeito, a única diferença é que um tem padre e o outro não”* (Messias).
- *“na celebração do culto não acontece a consagração eucarística que apenas os padres, eles têm essa ordem, recebem esse poder da Igreja para tal”*. (Mariana)
- *“olha, a diferença é que às vezes a pessoa que está ali celebrando o fato dela ... ela não preparou, mas às vezes ela tem dificuldade em expressar aquilo que ela preparou ...”* (Luciana)

- *“não tem diferença, tem o carisma do padre. A figura central é Cristo, independente do padre a está ali para reverenciar Cristo” (Joana).*
- *“geralmente tem diferença; primeiro porque os padres têm estudo muito mais elevado, se prepara muito mais, tem mais tempo pra preparar, também fica por conta daquilo. Imagina que muitas das vezes eu chego do trabalho, corpo cansado, num sábado à tarde, e vou celebrar no domingo de manhã. O que vai acontecer: eu não vou ter as mesmas condições psicológicas, preparar a celebração, como tem os padres. Uma que a gente peleja ali pra tirar todas as informações tudo que a leitura quer nos dizer mas deixa alguma coisa a desejar (...) baseado na celebração depois que tem alguma diferença. Mas por outro lado também, a gente já viu indivíduo da comunidade falarem que ... a homilia, e determinadas pessoas leigos que preenche mais que a homilia do padre” (Paulo).*
- *“tem pessoas que não assistem o culto. Entram na Igreja, não vêem os paramentos no altar, o cálice, cai fora” (Manoel).*
- *“para ser franco com você, você vai dizer que eu sou mentiroso, mas eu não acho diferença nenhuma. Antes o pessoal rachava fora, tinha pessoa que chegava na porta da Igreja, voltava porque não tinha padre, aquilo machucava meu coração, eu sabia, a gente pedia a Deus que aquelas pessoas iam mudar. Agora não, pode ser culto, pode ser missa, a Igreja continua cheia, inclusive pessoas que não entravam na Igreja para assistir o culto hoje ajuda a celebrar o culto” (Joaquim).*
- *“a diferença que tem é porque no culto não tem a consagração então por isso que o pessoal ... às vezes muita gente não aceita porque não tem a consagração, mas eu acho que em matéria de celebração pra mim não tem diferença ...” (Rogério)*
- *“eu até tenho observado bastante porque, quando surgiu a celebração, a nossa comunidade, a gente - devido os padres ser poucos, surgiu a celebração de culto, então muita gente não aceitava bem; inclusive já vi gente que mora no nosso meio, em nossa comunidade, se fosse culto ia na porta da igreja e perguntava: - ‘hoje é celebração de culto ?’, então se fosse, voltava pra casa ia embora. Quando começou a gente teve muita dificuldade conscientizar o povo sobre a celebração do culto ...” (D. Dôra)*
- *“é nós faz um momento um pouco diferente, sabe, não tem oração do santus quando termina de cantar o santus, a gente anuncia ... combina direitinho a eucaristia e busca o Santíssimo no sacrário, expõe o Santíssimo na mesa e a gente faz um momento de reflexão, de adoração, costumamos cantar o Bendito (...) e depois dali pra frente que é aquele momento de consagração tá completado, não é a ordem de consagrar, então a gente faz a reflexão o momento de oração um minuto, dois” (D. Geralda).*
- *“a consagração aquele momento substitui a consagração da missa, a gente levanta e anuncia está aqui o (...) nossa fé e daí por diante dá seqüência na consagração até os ritos finais com a eucaristia ...” (Lourdes).*

Se observarmos os depoimentos de nossos agentes com relação ao que mais gostam ou ao que mais os envolve na celebração da missa, a cerimônia da consagração é reafirmada como o momento que sinaliza o ápice da celebração, na mesma intensidade com que foi apontada como o traço que mais diferencia o culto da missa.

Na verdade, creio tratar-se de um conjunto de declarações que remetem ao significado maior da consagração como um rito de passagem que, como nos ensina Van Gennep, são aspectos relativos à passagem dos indivíduos de uma posição à outra, interpretados como deslocamentos destes na estrutura social.

- *“A parte que eu mais gosto é a consagração. Eu não sei ... é igual quando eu vou à Aparecida do Norte, quando eu chego diante da Santa, não sei se você já fez, parece que eu mudo. E na celebração também, é a hora que parece que eu mudo, é uma coisa que parece dentro de mim, eu não sei, é difícil da gente explicar, mas é essa parte da consagração. Parece que a gente sente a presença viva de Jesus Cristo dentre da gente” (Messias).*
- *“Quando o padre diz: ‘Ele está no meio de nós’, é uma frase que eu gosto muito de ouvir, eu até balanço a cabeça [referindo ao assentimento, à confirmação da presença de Jesus, explica o entrevistado] chama muito a atenção” (Carla).*
- *“olha, é a homilia juntamente com a consagração eucarística. É o momento que a gente para, avalia a vida, toma algumas posições ... eu poderia dizer que o ponto máximo mesmo é a eucaristia” (Ilma).*
- *“A parte principal é a consagração, para mim eu acho que é a consagração. Porque eu acho que na hora que ele levanta a hóstia ali, eu sinto uma coisa dentro de mim que está me tocando ali, sabe ? Aqui não tem campainha, mas principalmente em lugares que toca a campainha, que está mostrando que tem uma coisa diferente dentro da Igreja, então aquele povo que está distraído ali e*

*tal; tocou a campainha alerta porque tem alguma coisa diferente dentro da Igreja, então para mim é uma parte muito importante ...” (Luciana)*⁸¹.

- *“Acho que é a palavra de Deus, a palavra de Deus você vai fazer, você faz a primeira leitura e a segunda que é o evangelho, aí faz a reflexão ligando a nossa vida juntamente com a de Jesus Cristo” (Mariana).*
- *“É a consagração, a elevação é a que mais toca agente, porque é aquela hora que Jesus se oferece por nós, ele dá a vida por nós, é o ponto que mais toca na gente, que dá a gente mais confiança na misericórdia ... e a palavra do evangelho, é como uma semente que jogada aqui germina ...” (D. Dôra).*
- *“acho que eu gosto mais é da homilia e da consagração da hóstia ... é das parte central da missa. No evangelho eu gosto da homilia. Quando é algum evangelho, vamos supor, algum evangelho que o padre ou o ministro da palavra explica e a gente começa a entender o que está escrito, que muitas vezes a gente não entende (...) E a consagração da hóstia eu acho um momento muito bonito, que é o momento que eu te falei que Jesus fez, e nós fazemos hoje, depois de tantos anos a gente continua fazendo ...” (Célia).*
- *“eu gosto mais na missa do evangelho, tem também no culto né ?, mas na hora da consagração, sei lá, eu sinto a presença que Jesus está ali mesmo né acostumo até quando, naquela hora ali, fazer algum pedido a Deus que eu sinto que Jesus está ali mesmo; a gente sente que na elevação da hóstia ... eu ... não, até tem pessoas que às vezes fecha o olho assim, aí que gosto de ver porque eu sinto a presença de Jesus ali mesmo ...” (Geralda).*
- *“o mais alto na celebração pra mim é ... claro que a liturgia da palavra é ponto altíssimo, entendeu, mas um ponto que representa muito pra mim é na hora da eucaristia, que ali é aquilo que Jesus fez a consagração, ali é o que Jesus fez os apóstolos hoje simbolizam para nós no dia de hoje, quer dizer, é uma seqüência, é uma corrente e não quebrou, entendeu, pra mim a importância é essa, entendeu, deixa marcado Deus é minha infância desde criancinha” (Paulo).*
- *“meus pais chamava muito atenção naquele momento ali, a gente tinha que se ajoelhar seja aonde fosse e voltar todo para Deus naquele momento, desde criança, entendeu, na consagração ... eu vejo até com muito mais amor que hoje até que o povo assim, mais à vontade; mas quando eu era criança parece que as luz se apagavam, parece que até os passarinhos paravam de voar na hora da consagração, entendeu, isto marca pro resto da vida da gente, entendeu, então é uma vida ...” (Paulo).*

- Pão e Vinho: a magia da consagração

⁸¹ Indagada sobre o porque da inexistência da campainha em Petrolândia na Igreja de Nossa Senhora Aparecida, a entrevistada respondeu: - *“eu não sei ... é porque os padre daqui não é muito daquelas coisas de antigo, a coisa deles é mais moderna ...”*.

Os significados que são atribuídos ao pão e ao vinho não podem ser pensados fora desse fato, dessa passagem que torna a celebração fundamental para as pessoas: um momento de ascensão ao seu deus. Quando perguntadas, numa escala de valores, o que mais importa na celebração da missa, o que mais representa e mais sensibiliza é, sem dúvida alguma, o momento da consagração, quando os alimentos, pão e vinho, simbolicamente se convertem no corpo e sangue de Jesus.

São os gestos, as palavras, a oração dialogada entre o celebrante e os fiéis e a expressividade que acompanham este rito que mais envolvem as pessoas presentes na Igreja, de acordo com a percepção dos agentes.

É um momento carregado de pura magia, de envolvimento total, de enlevo e de beleza que mobiliza os fiéis para o momento seguinte que é o da comunhão, onde se estabelecerá a relação fundante da liturgia eucarística que é a troca, a interação e a comunicação entre o crente e o seu deus. Entre o profano e o sagrado, entre o real e o “irreal”, na atualização de uma memória, do mito e da história.

É quando se encontra um traço material (os alimentos) e seu valor correspondente (o corpo e o sangue sagrados) para, desse encontro, resultar um momento pleno de simbolização, de conjunção criadora e subjetiva de significantes e significados.

É este o traço distintivo mais forte que vai marcar, na visão de nossos agentes, a diferença entre o ritual do culto e o ritual da missa. A consagração

é revelada como um rito de tamanha importância que apenas alguém conferido de poderes pode exercê-lo. Apenas o padre revestido dos atributos divinos e institucionalmente ordenado para essa função, enquanto tal e naquele momento uma criatura divinizada, pode e possui competência e poder para realizar a travessia do mundano para o excepcional, a passagem entre dois mundos: um sagrado e um profano. E, por esta via, conduzir a entrada do fiel que, profano, se sacraliza pelas bênçãos do Deus representado na pessoa do celebrante e pelo ato de fazer penitente (arrepende-se e pedir perdão ao Deus pelos erros cometidos). Assim, ele está habilitado, ou melhor, purificado a fazer sua entrada - ou reentrada, porque esse é um momento recorrente em sua vida - para uma dimensão não terrena, atemporal.

Passagem para uma dimensão onde será possível comunicar-se diretamente com seu deus sem intermediações, porque se encontra pronto, disponível e purificado para tal. Nesse preciso e precioso momento da celebração é possível dizer que se condensam não apenas e fundamentalmente o ritual da passagem, mas os da troca, da purificação e da iniciação e da doação. Pois é a dádiva uma das raízes do desenvolvimento da religião, de toda a economia do donativo, do intercâmbio e da relação com Deus, conforme observação de Houtart (1994).

A Consagração em dois atos

1.3. A Noção de “Comunidade” segundo a Percepção dos Agentes das duas Comunidades de Base

A celebração dos rituais da missa e do culto por nós interpretada está claramente situada no quadro de uma “comunidade” enquanto um espaço construído e existente no imaginário dos *grupinhos* dos *pedaços*. Por isto é importante, como dito anteriormente neste trabalho, reter e entender como se dá essa construção do ponto de vista nativo, ao que ela remete em seu mundo vivido.

A noção de *comunidade* construída no discurso dos *grupinhos* remete-se fundamentalmente a três eixos:

- 1- resgate de uma memória de um tempo e um espaço imaginários e passados;
- 2- projeto de orientação da Igreja local e ao qual eles aderem;
- 3- mecanismo de adaptação na vida urbana.

Em uma primeira leitura das falas dos agentes a comunidade é como se fosse uma entidade concreta, tivesse uma existência real e exterior a eles próprios. Todavia, como anota Macedo (1986), eles aprendem pela prática da participação que eles é que são a comunidade, construída cotidianamente na busca de elementos de agregação e de não isolamento, cuja referência principal é a fé.

Leiamos na fala dos agentes:

- *“eu gosto de viver em comunidade, né, gosto demais de viver em comunidade, sempre tive uma tendência muito grande de viver em comunidade (...) eu não gosto de viver sozinha ...”* (Luciana).
- *“eu acho que a missa é o momento que você está em comum com Deus e com o próximo também, né ! Então eu gosto muito de participar por isso eu não gosto de ficar sozinha ...”* (Mariana)
- *“essa comunidade é uma união de pessoas que se forma a comunidade que ... eu sozinha, eu não formo uma comunidade se estou sozinha, mas na medida que a gente vai conhecendo pessoas novas a gente vai convidando pra participar com mais gente, então, isso se chama comunidade; que uma pessoa sozinha não tem condição de formar uma comunidade (...) o forte é a religião, é a igreja católica e também muito trabalho as nossas lutas que sempre é ligado à igreja católica ...”* (Manoel).
- *“eu tenho observado bastante pessoas que não participam das celebrações ativamente igual a gente participa, não participam do ciclo bíblico, então essas pessoas elas têm uma idéia completamente diferente da gente, as idéias da gente, porque eu acho que a medida assim que você é guiada a uma igreja, a uma religião, você se torna assim uma pessoa mais informada do que está acontecendo; a gente participa de muitas reuniões importantes, encontro, então a gente está sempre aprendendo a conviver com as pessoas, então é muito importante os encontros da gente; também eu acho que a pessoa que não é ligada numa religião não é ligada numa igreja ela não participa de uma comunidade”* (D. Geralda).

A possibilidade de organização da comunidade se vincula à articulação entre a fé e a vida. Ela é, na verdade, uma realização destas duas dimensões. A crença orientada para uma ação; uma fé respaldada na e pela vida concreta:

- *“através da fé a gente consegue muitas coisas que eu acho que, assim, através de nossa fé nós temos força pra lutar pra continuar nossa luta; é importante a gente ter educação de fé e vida porque eu acho que a fé sem obras é menor, então eu acho que pra gente ter uma fé, ter uma religião como você já sabe, a gente tem que lutar pra melhorias da gente, pelo bem-estar da gente; então eu acho que através dessa fé a gente tem mais força pra continuar a nossa luta o nosso trabalho dia-a-dia”* (Messias).

- *“nós que fazemos parte de uma comunidade, eu acho que qualquer cidadão brasileiro hoje faz parte de uma política, a nossa vida se torna uma política; então eu acho que tem que ter uma ligação sim” (Lourdes).*

Da mesma forma, o tempo da celebração é o tempo da celebração dessa comunidade, um tempo em que se suspendem as relações outras, de fora da celebração, para nela fortalecer o sentido de grupo e de pertença a esse grupo. Veja o que nos fala um dos agentes:

- *“a missa faz ver, por outro lado, que eu não sou uma pessoa isolada; eu tenho de viver em comunidade, ali é o momento de eu conviver com meus irmãos. Durante a semana eu passei em outros setores, em outras áreas, outros povos, ali aos domingos ou talvez segunda-feira, por exemplo, é o momento de eu estar unido com as pessoas do bairro, de rua, convivendo com eles ... é a vantagem que a gente tem de viver em família” (Paulo).*

A comparação da comunidade como se ela fosse um prolongamento da família e sua continuação num tempo ligado à vida pregressa no interior (na cidade ou na roça) é recorrente na fala de nossos informantes:

- *“a minha família grande que é a comunidade é que me ajuda a superar essas coisas. Elas é que me ajudam. Se eu vivesse sozinha eu não tinha com quem desabafar nada; quando eu vivo em comunidade eu tenho com quem desabafar, né, acabei de ter meus filhos (...) minha família grande é a comunidade, eu costumo falar assim; viver em comunidade é muito bom, tive essa experiência, não quero sair do povo da participação de comunidade não ... se não tivesse assim um lugar pra gente celebrar não tinha comunidade não, não tinha como reunir né ...” (Geralda).*
- *“Nossa comunidade é mesmo uma grande família. A gente ri com os que riem e chora com os que choram. E muito” (Lourdes).*
- *“Nossa comunidade parece o interior. Tudo que passa na comunidade a gente fica sabendo” (Carla).*
- *“Sessenta pessoas mais ou menos estão ligadas a essa comunidade. Guadalupe foi uma muda de Petrolândia em terra fértil”.*

- *“Muitas pessoas que não aceitavam a celebração [do culto] hoje já aceitam (...) ajudam, a gente sente que a comunidade nos recebe. É onde eu falo, a terra tem sido fértil e a gente continua sempre revolvendo ela para que continue fértil”* (D. Dôra).

- *“A comunidade tai com a gente na hora da alegria, na hora do sofrimento, pode contar com as pessoas, são amigas da gente”* (Rogério).

A noção de comunidade liga-se também a um projeto e à orientação de uma Igreja local. Um modo de ser Igreja diferente de experiências anteriores, como revela Manoel:

- *“por que onde eu participei eu comecei a criticar muito [referindo-se a uma paróquia de outro local] para conseguir um lote para construir uma creche tinha de tá de gosto com o prefeito. (...) a vontade de ser cristão independente que não tivesse amarrado nesse tipo de compromisso, e no Petrolândia eu senti muito à vontade para poder participar da Associação, pra poder fazer oposição ao poder público, pra poder colocar o que eu penso enquanto político, cidadão”*.

A comunidade está ligada claramente a uma memória de acontecimentos, de lutas e de conquistas. De acontecimentos remotos ligados à biografia pessoal, como daqueles mais recentes e articulados à história do grupo, nos quais a missa e o culto têm centralidade e funcionam como ritos que poderiam remontar, no tempo, esta memória.

Tanto que um sentimento que emerge da fala dos agentes guarda um certo ressentimento e preocupação com a falta dessa memória por parte de moradores mais novos. Como estes não participaram da história do bairro e pouco se interessaram por conhecê-la, não se integraram ao espírito comunitário e a um estilo de participação que marcou as duas CEBs.

A comunidade, neste sentido, é atualização e realização da memória de uma história que não se quer esquecida e que se refaz permanentemente na ritualização da missa e do culto. Daí a importância do rito que, na interpretação de Sanchis, *“olha o passado e resgata o presente ligando-o à sua origem”*.

O sentido de comunidade para alguns de nossos informantes está ligado, também, a um projeto de vida que nela pode ser realizado, a exemplo do que conta Paulo:

- *“pensando na minha transformação, eu graças a Deus eu venho ser uma pessoa como sempre foi de Petrolândia ... Tudo que eu tenho é aqui dentro de Petrolândia. Nada fora, graças a Deus, tenho dois imóvel grande, tenho duas filhas, uma faz faculdade ...”*

Comunidade também é construída pelo sentimento de acolhimento de quem veio de fora, do interior, da zona rural ou de outro bairro:

- *“Eu morava no Novo Riacho, comprei imóvel, pagava aluguel, trabalhava na FIAT e comprei um terreno para mim em 86. E a diferença do acolhimento aqui na Paróquia, na comunidade ... porque as pessoas, as lideranças, né, cheguei num dia e no outro já tinha alguém lá em casa. Aí conheci o seu Geraldo, aí convidaram pra participar do movimento da comunidade ...” (Manoel)*

Esta “comunidade” imaginária encontra seu correspondente no real e se faz nas Comunidades Eclesiais de Base. Tanto que existe uma diferença crucial entre os significados da CEB postos nas falas dos agentes quando

comparados à visão de moradores em geral, que não têm militância ou não exercem cargos na comunidade ⁸².

A Comunidade Eclesial de Base é percebida por esses moradores como mais um dos serviços promovidos pela Igreja, como o do Apostolado da Oração, por exemplo. E não se apresenta para eles como uma organização com uma concepção particular de experiência e de participação religiosa que tem a pretensão de abranger a paróquia em sua totalidade.

Assim, a paróquia como um todo não é uma Comunidade de Base, em que pese essa possibilidade estar posta de modo recorrente nos discurso dos sacerdotes e das lideranças que compartilham das CEBs. Mesmo porque, como foi visto ao longo desta pesquisa, o campo religioso em Petrolândia é complexo, rico e seus atores engendram dinâmicas nem sempre solidárias, mas concorrenciais.

Todavia, se as CEBs não são a paróquia, a missa e o culto devem ser na e da paróquia. E são elas que, dentro dos limites institucionais prescritos para estes rituais, têm uma ação mais permanente e consistente na redefinição e ressignificação de repertórios e linguagens. Diríamos que missa e culto no contexto de campo religioso em Petrolândia são como territórios onde as comunidades de base, ao se realizarem, apropriam desses rituais e os interpretam à luz de suas práticas, projetos e sonhos.

⁸² Creio que já dissemos isso aqui, mas vale a observação. Apesar de termos privilegiado como nossa rede de informantes os agentes do culto e da missa, ou aqueles moradores que exercem cargos na Igreja e no bairro, durante todo o tempo de nossa pesquisa, observamos e conversamos com diversos moradores de lá. Por vezes, o pedir um copo de água ou uma informação foi sempre um pretexto para breves ou longos papos. Ocasões

preciosas para alargarmos nossa comunicação com o campo e “escutar” uma diversidade maior de fontes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início das pesquisas que resultaram nessa tese, em uma das entrevistas feitas, ouvi de um morador do bairro Petrolândia que: - *“Projeto é o que a gente consegue realizar; sonho é o que não realiza, mas que a gente precisa ter sempre”*.

No momento em que finalizo essa tese, tendo a concordar com esse meu informante. De fato, um projeto foi realizado, mas o sonho de realizá-lo ainda melhor permanece, pois as realidades com as quais lidamos no decorrer destes quase cinco anos foram muito ricas, complexas e intermináveis para caberem em um só projeto. Alcançá-la em toda sua dinâmica e diversidade é um sonho.

Vamos ao projeto e retomemos o sonho !

O objetivo desta pesquisa foi o de compreender o ritual da missa e do culto pelas ações e representações de um grupo de agentes de duas Comunidades Eclesiais de Base, de origem interiorana ou rural todos eles. Tomamos como pressuposto que sem o entendimento mais aprofundado dos mecanismos simbólicos que eles operam para dar sentido a suas experiências, ficava difícil compreender os modos como eles se organizavam e se incorporavam na vida urbana.

Do ponto de vista conceitual e metodológico, é importante lembrar que não estava no horizonte trabalhar com a dualidade campo *versus* cidade ou

com outras categorizações similares e que dizem de dicotomias. E nem pretendemos tomar as Comunidades Eclesiais de Base do bairro Petrolândia como expressão de uma totalidade social.

A indagação que permeou a pesquisa e nos orientou foi a de buscar a compreensão do fenômeno religioso da missa e do culto como mecanismos que permitiam a esse grupo estruturar uma experiência com a qual eles realizaram a passagem do contexto rural para o urbano. Escolhemos as CEBs como expressão desse fenômeno porque nelas estava em curso um processo social que permitiu realizar a pesquisa nos termos aqui propostos.

Um primeiro fato a ser considerado é que se a missa é a expressão litúrgica de maior centralidade na história e nas dinâmicas de funcionamento da Instituição católica, ela se tornou central na história e nas dinâmicas culturais de nossos agentes, em Petrolândia. De uma prática episódica e não fortemente incorporada à sua vida no interior, ela foi apropriada por este grupo em suas vivências como rituais de celebração de uma fé e como mecanismos de instituição de laços de sociabilidade, imprescindíveis à sua sobrevivência no mundo urbano.

Desse modo, a execução desses rituais esteve permanentemente associada às dinâmicas do bairro, marcando continuidades e descontinuidades, seja em seus momentos de crise, seja em seus momentos de “equilíbrio”. Como Turner, podemos dizer que missa e culto, como Dramas Sociais, permitiram que conflitos e consensos emergissem e se emoldurassem na vida social do grupo.

Assim, foi possível anotar como a celebração da missa e do culto constituíram-se em um acontecimento emblemático na construção do bairro e abrigaram alguns dos elementos mais significativos da organização das CEBs e de um conjunto de atividades eclesiais e não eclesiais, enquanto um modelo de inserção da igreja no local.

Houveram a primeira missa, a missa na rua, a missa de fundação da Igreja, as missas de mobilização pela solução de problemas do bairro como a água, a luz, o transporte, a escola, o posto médico. Do mesmo modo, foi durante a celebração de uma missa campal que os fiéis decidiram disputar lugar no campo da política partidária. A segunda Comunidade Eclesial no bairro tem sua origem reafirmada em uma missa na casa de um morador, seguida por outras que ritualizam as dinâmicas engendradas pelos seus integrantes.

As celebrações da liturgia da missa e, mais tarde, do culto, reafirmam em qualquer momento e espaço uma profissão de fé e de atualização do memorial divino - essa é a função precípua da religião.

Mas foram, também, esses rituais que possibilitaram o debate coletivo de questões de política, da organização, da luta, dos confrontos, das conquistas, das diferenças e das possíveis identidades dos grupos sociais. Expressaram modos como os agentes buscaram se integrar aos códigos da cultura urbana, e nela estruturaram um padrão cultural que não perdeu de vista e remonta à permanências de uma cultura passada.

Neste contexto é que se consolidaram as Comunidades Eclesiais de Base de Petrolândia, com um formato ideológico e pedagógico que lhes forneceu uma certa permeabilidade simbólica e permitiu uma ação mais sincrética no campo religioso local. Campo este que foi se conformando através de relações de alianças e de concorrências na disputa pela produção e instituição de sentidos. Em outros termos, as CEBs em Petrolândia agem em um contexto polissêmico de sentidos, cujo pluralismo religioso dotou o campo de luta política onde todas as formas do dizer são modos de classificar e fixar significados.

Nestas dinâmicas, os rituais da missa e do culto, pelo que interpretamos, têm se constituído em uma linguagem simbólica privilegiada para a instauração de sentidos. E as CEBs, até o momento, vêm engendrando um repertório simbólico que, articulado aos de outros grupos religiosos com os quais mantêm relações de reciprocidade e referido às suas vivências cotidianas, se plasma aos códigos institucionais do rito, estruturando e expressando um social.

Nesse sentido, é que é possível entender o rito como um sistema de comunicação social estruturado que simboliza eventos, categorias, status e enfeixa relações; e o ritual que, ao se realizar, sintetiza uma visão de mundo. Igualmente, reafirmar uma concepção consensual da cultura como sistema simbólico por meio do qual as sociedades humanas atribuem significados à sua experiência e formulam suas concepções, impondo ordem ao mundo.

Fato que aponta para um dos aspectos básicos, que é a natureza dinâmica da cultura.

E na urdidura dessa história, esse ritual encarnou o projeto de realização de uma “comunidade” posta no tempo e no imaginário da Instituição e que encontrou seu correspondente no imaginário e no tempo desse grupo de fiéis. As Comunidades Eclesiais de Base adquiriram, do ponto de vista pedagógico e de forma (o tipo de organização), o lugar para realização desse projeto.

Se é verdade que tudo para a Instituição católica é comunidade, ou seja, este é seu maior significante que remete para a *“construção de uma Terra comunhona (‘a comunidade’) que se simboliza e se realiza o Reino de Deus”* (Sanchis, 1986: 15), é verdade também que é na concretude do “mundo vivido” que os significantes instituídos pela Igreja para a religião ganham significações e se enraizam na vida social.

Finalizando, resta-nos dizer que nas possibilidades e nas indagações que esta pesquisa propiciou, faz-se necessário parafrasear Mauss e lembrar que *“ainda há muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão”*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBANO, Celina et all. *A cidade na Praça: poder, memória e liberdade*. Trabalho apresentado no VIII Encontro Anual da ANPOCS, GT Estudos Urbanos: Representações e Políticas Públicas. Águas de São Pedro (SP), 24 a 26/10/1984
- ANTONIAZZI, Alberto. *O catolicismo no Brasil*. Revista do ISER, Rio de Janeiro, n. 22, 1989
- _____. *Notas sobre a história dos sacramentos*. Atualização, Belo Horizonte, n. 225, 1990
- _____. Palestras sobre pastoral urbana. Londrina: maio de 1996
- ARCE, Luis Ysern de. A comunicación social en Santo Domingo; proceso de reflexion e comentario. Colombia: CELAM; DECOS-5; UNDA-AL; OCIC-AL; UCLAP, 1993
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1982
- AUBRY, André. *A festa dos povos e o estilhaçamento da sociedade*. Concilium, Petrópolis, 162/81/2: Liturgia, 1981
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. in Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1988
- BASURKO, X. *A vida litúrgica-sacramental da Igreja em sua evolução histórica*. in BORÓBIO, Dionísio (org.). A celebração na Igreja. São Paulo: Loyola, 1990
- BECKHÄUSER, Alberto. *A liturgia popular da semana santa*. Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, vol. 45, n. 177, p. 63-78, março de 1985
- _____. Símbolos Litúrgicos em forma popular. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. *A identidade da liturgia na atual caminhada libertadora da Igreja*. Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, vol. 47, n. 187, p. 578-600, setembro de 1987
- BEOZZO, José Oscar. *Para uma liturgia com rosto latino-americano*. Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, vol. 49, n. 195, setembro de 1989
- BENEDETTI, Luiz R. Igreja católica e sociedade nos anos 90. Campinas, s.ed., s.d., texto fotocopiado.
- BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, 1981

- BINGEMER, Maria Clara (org.). Os impactos da modernidade sobre a religião. São Paulo: Loyola, 1992
- BOFF, Leonardo. Eclesiogênese: as Comunidades de Base reinventaram a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977
- BONATTI, Mário. *Liturgia, comunicação e cultura*. Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, v. 36, n. 143, setembro de 1976
- BORÓBIO (org.) Dionísio. A celebração na Igreja. São Paulo: Loyola, 1990
- BÓSI, Alfredo. Cultura brasileira: temas e situações. São Paulo: Ática, 1987
- BÓSI, Ecléa. Cultura de massa e cultura popular: leituras operárias. 5ª edição, ampliada. Petrópolis: Vozes, 1981
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1982
- _____. Esboço de uma teoria da prática. in ORTIZ, Renato (org.). Bourdieu. São Paulo: Ática, 1983, Coleção Grandes Cientistas Sociais
- _____. O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1989
- _____. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990
- BRACZO, Bronislaw. *Imaginação social*. in Enciclopédia EUNAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, volume 5
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Plantar, colher, comer. Rio de Janeiro: Biblioteca de Ciências Sociais, 1981
- _____. A festa do Espírito Santo na casa de São José. Religião e Sociedade, São Paulo, n. 8, p. 61-78, julho de 1982
- _____. Crença e identidade, campo religioso e mudança cultural. in SANCHIS, Pierre (org.). Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992
- CALDEIRA, Tereza Pires do. Rio. A Política dos Outros; o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984
- CANEVACCI, Massimo. Antropologia do cinema. São Paulo: Brasiliense, 1984
- _____. A cidade polifônica; ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Nobel, 1993
- CARNEIRO, Leonardo P. & SOARES, Luiz E. Religiosidade, estrutura social e comportamento político. Rio de Janeiro, ISEER, s.d.

- CAZENEUVE, Jean. Sociologia do rito. Porto: Rés, s/d.
- CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistência; aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986
- COHN, Gabriel. Introdução à Max Weber. Sociologia. São Paulo: Ática, 1979
- CURY, Carlos Roberto Jamil. Extensão Universitária e movimento social. Enfoque, Belo Horizonte, (0):25-27, 1986
- DARNTON, Robert. O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986
- _____. O beijo de Lamourette; mídia, cultura e revolução. São Paulo: Cia das Letras, 1990
- DENZIN, Norman K. Interpretando as vidas de pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner. Dados - Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 1, 1984
- DINES, Alberto. O Papel do Jornal. Rio de Janeiro:Artenova, 1974
- DUCH, Luís. O tempo vivido e simbolizado. Concilium, Petrópolis, 162/81/2: Liturgia, 1981
- DA MATTA. Roberto. Centralização, estruturas e processo ritual. Anuário Antropológico/76, Rio de Janeiro:,Tempo Brasileiro, 1976
- _____. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990
- _____. Relativizando; uma introdução à antropologia social. 3ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1991
- DUMONT, Louis. O individualismo. Rio de Janeiro: Rocco, 1993
- DURHAM, Eunice Ribeiro. A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 1973, Coleção Debates, Ciências Sociais
- _____. A dinâmica cultural na sociedade moderna. Ensaios de Opinião, Rio de Janeiro, n. 2-2, p. 32;35, 1977
- _____. A reconstrução da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski. São Paulo: Ática, 1978
- DOIMO, Ana Maria. Igreja e movimentos sociais pós-70 no Brasil. in: SANCHIS, Pierre (org.). Catolicismo: cotidiano e movimentos. São Paulo: Loyola, 1992
- DURKHEIM, E. Sociologia e filosofia. Rio de Janeiro: Forense, 1970
- _____. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulinas, 1989
- _____. Coleção Os Pensadores. São Paulo:Abril, 1983

- DUSSEL, Enrique. *Arte cristã do oprimido na América Latina - hipóteses para caracterizar uma estética da libertação*. Concilium, Arte e Símbolo na Liturgia, Petrópolis, nº 152/80/2: Liturgia, 1980
- EICHER, Peter. *O tempo da liberdade: uma comunidade cristã para o lazer e o mundo do trabalho*. Concilium, Petrópolis, 162/81/2: Liturgia, 1981
- ELIADE, Micea. O Sagrado e o profano - a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, Col. Vida e Cultura
- _____. Mito do Eterno Retorno. São Paulo: Mercuryo, 1992
- EVANS-PRITCHARD, E.E. Antropologia Social. Lisboa: Edições 70, 1972
- _____. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978
- FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987
- FERNANDES, Rubem César. Privado porém público: o terceiro setor na América Latina. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- _____. Romarias da paixão. Rio de Janeiro: Rocco, 1994
- FERNANDES, Heloisa et al. *Técnicas qualitativas e quantitativas de pesquisa: oposição ou divergência ?*. Cadernos CERU, São Paulo, nº 3, 1991
- FERRAROTTI, F. et al. Sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1990
- FLORISTAN, Casiano. *Pastoral litúrgica*. in Dionísio Boróbio. A celebração na Igreja. São Paulo: Loyola, 1990
- GALLAGHER, Michel Paul. *O que a literatura tem a dizer a liturgia*. Concilium, Arte e Símbolo na Liturgia, Petrópolis, nº 152/80/2: Liturgia, 1980
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989
- GOHN, Maria da Glória. A força da periferia. Rio de Janeiro: Vozes, 1985
- GROETELARS, Martin M. Missa e Religiosidade Popular. Petrópolis:Vozes, 1978
- GUIDDENS, Antony. As consequências da modernidade. São Paulo: UNESP, 1990
- GUTIERREZ, G. *Eventos do ciclo vital, ritos civis e o cristão*. Concilium, Petrópolis, 132/78/2, 1978
- _____. A força histórica dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1984
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice Editora, 1990

- HAMELINE, Jean-Yves. Seleção de textos sociológicos. Paris: La Maison-Dieu, 1971
- HARTMANN, Attilio. *Liturgia e comunicação*. Revista de Educação AEC, Brasília, v. 11, n. 44, p. 58-62, 1982
- HOBBSAWN, Eric. *Devem os pobres se organizar ?*. Ensaio de Opinião, Rio de Janeiro, nº 2-7, 1978
- HERTZ, Robert. *A Preeminência da Mão Direita- um estudo sobre poaridade religiosa*. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro:Tempo e Presença, nº 6, 1980
- HOUTART, François. Sociologia da religião. São Paulo: Ática, 1994
- HUNT, Lynn. A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992
- HUNTINGTON, Samuel. *O choque do futuro*. in VEJA 25 anos; reflexões para o futuro. São Paulo: Abril, 1993
- ISAMBERT, François. Rite et efficacite symbolique. Paris: Editions du Cerf, 1979
- _____. Le Sens du sacrè - fete et religion populaire. Paris: Editions de Minuit, 1982
- KAVANAGH, Aidan. *Política do símbolo e da arte na expressão litúrgica*. Concilium, Petrópolis, 152/80/2, p. 35-49, 1980
- LEAL, Ondina Fachel. A leitura social da novela das oito. Petrópolis: Vozes, 1990
- LEFEBVRE, Henri. A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Ática, 1991
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970
- _____. Antropologia estrutural dois. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987
- _____. O Cru e o Cozido. São Paulo: Brasiliense, 1991
- LIMA Janirza Cavalcanti da Rocha. *Rezas ao sol: memória e tradição na Missa do Vaqueiro em Serrita-PE*. Cadernos CERU, São Paulo, nº 3, p. 33-48, 1991
- LITURGIA, comunicação e cultura*. Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, vol. 36, n. 143, setembro de 1976
- A LITURGIA e o corpo*. Concilium, Petrópolis, 259/95/3, 1995
- LUKES, Steven. *Prolegomena to the interpretation of Durkheim*. in Archives Européns de Sociologia, Paris, XII, 1971 (tradução de José Augusto Guilhon Albuquerque)

- MACEDO, Carmen Cinira. Tempo de gênese; o povo das Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Brasiliense, 1986
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Festa no pedaço - cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984
- MALDONADO, L et al. *Arte e símbolo na liturgia*. Concilium, Petrópolis, 152/80/2, 1980
- MALINOWSKI, B. in: Os Pensadores. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978
_____. Magia, ciência e religião. Lisboa: Edições 70, 1984
- MARCUS, G. e FISCHER, M. M. J. Anthropology as cultural critique. Chicago: The University of Chicago Press, 1987
- MARTIMORT, A.G. A Igreja em oração - introdução à liturgia. 3ª ed. Portugal: Ed Ora e Labora, 1965
- MATA, Sérgio Ricardo da. ***A fortaleza do catolicismo - identidade católica e política na Belo Horizonte dos anos 60***. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da FAFICH/UFMG, Belo Horizonte-MG, 1996
- MATTOS, Maria Ângela. ***O popular no ensino de Comunicação: a trajetória do curso de Comunicação Social da PUC-MG***. Dissertação de Mestrado apresentada ao Centro de Pós-Graduação do IMS, São Bernardo Campo-SP, dezembro de 1992
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Lisboa: Edições 70, 1988. Introdução de Claude Lévi-Strauss
_____. *A prece*. in OLIVEIRA, R. C. de & FERNANDES, Florestan (org.). Mauss. São Paulo: Ática, 1979, Coleção Grandes Cientistas Sociais
_____. Manual de etnografia. Lisboa: Dom Quixote, 1993
- MISSA o que é ? Petrópolis: Vozes, 1980
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Os errantes do novo século. São Paulo: Duas Cidades, 1974
- MONTERO, Paula. *Considerações à respeito da noção de identidade*. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, n. 26. p. 11-16, 1987
_____. *Para uma antropologia das instituições globais: o estudo da cultura na Igreja*. Revista do CERU, São Paulo, nº 4, 1993
_____. *Questões para a etnografia numa sociedade mundial*. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 36, p. 161-177, julho 1993
_____. *Magia, racionalidade e sujeitos políticos*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n. 26, junho 1994

- _____. (org.). Entre o mito e a história: V centenário do descobrimento da América. Rio de Janeiro: Vozes, 1995
- _____. Cultura e democracia no processo de globalização. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 44, março de 1996
- MURAD, Afonso & GUIMARÃES, Marcelo R. de. O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade. Revista Eclesiástica Brasileira, Rio de Janeiro, vol. 52, n. 208, dezembro de 1992
- NOCENT, Adrien. Gestos, símbolos e palavra na liturgia contemporânea ocidental. Concilium, Petrópolis, 152/80/2, p. 25-34, 1980
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Universitário/MTC-CNPq, 1988
- OLIVEIRA, R. C. de & FERNANDES, Florestan (org.). Mauss. São Paulo: Ática, 1979, Coleção Grandes Cientistas Sociais
- PAIVA, Márcia de & MOREIRA, Maria Ester (Coord.). Cultura: substantivo plural. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; São Paulo: Ed. 34, 1996
- PAIVA, Vanilda. Teses sobre a igreja moderna no Brasil. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, abril de 1984
- PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio; religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, nº 17, maio de 1987
- _____. A realidade das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996
- PITTA, Marcelo & VALLE, Rogério. Comunidades Eclesiais Católica - resultados estatísticos no Brasil. Rio de Janeiro: CERIS/Vozes, 1994
- RADCLIFE-BROWN, A. R. Estrutura e Função nas sociedades Primitivas. Lisboa:Edições 70, 1989
- RENNINGS, H. O domingo e os Domingos com fins especiais. Concilium, Petrópolis, 162/81/2, p. 78-85, 1981
- REY-MERMET. A fé explicada aos jovens e adultos. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1979. Vol. II, Os Sacramentos
- RITOS de passagem e cristianismo. Concilium, Petrópolis, 132/78/2: Liturgia, 1978
- RODRIGUES, Adriano Duarte. Estratégias da comunicação - questão comunicacional e formas de sociabilidade. Lisboa: Ed. Presença, 1990

- RODRIGUES, José Carlos. Antropologia e comunicação: princípios radicais. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989
- RUDÉ, George. Ideologia e protesto popular. São Paulo: Zahar, 1982
- SANCHIS, Pierre. Liturgie en conserve et liturgie vivante - le cas de la Messe do Morro (Brésil). Paris: junho de 1971
- _____. *Extensão Universitária, sociedade e cultura*. Enfoque, Belo Horizonte, (0):20-23, 1986
- _____. *A caminhada ritual*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 9, p. 15-26, junho 1983
- _____. *Uma identidade católica ?*. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, n. 22, p. 5-16, 1986
- _____. *Metamorse do sagrado: dois sistemas cognitivos em torno de uma categoria*. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, vol 18/19, n. 1/2, p. 1-15, 1987/88, Universidade Federal do Ceará
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Zahar, 1990
- _____. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979
- SCHAFENBERG, Joaquim. *Maturidade humana e símbolos cristãos*. Concilium, Petrópolis, 132/78/2, p. 30-40, 1978
- SEASOLTZ, Kevin. *Antropologia e teologia litúrgica: em busca de uma metodologia compatível*. Concilium, Petrópolis, 132/78/2, p.6-17, 1978
- SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Muito além do Jardim Botânico. São Paulo: Summus Editorial, 1985
- SILVA, José Arioaldo O.F.M. O movimento litúrgico no Brasil - estudo histórico. Petrópolis: Vozes, 1983
- SILVA, Marcos Vieira. ***Extensão universitária: um processo educativo***. Dissertação de mestrado apresentada à FAE/UFMG, Belo Horizonte-MG, s/d.
- SOUZA, Marcelo de Barros. *A Glória de Deus é a vida do pobre*. Revista de Liturgia, São Paulo, ano 20, nº 115, janeiro/fevereiro 1993
- TALLEY, Thomas. *Celebração das festas cristãs*. Concilium, Petrópolis, 162/81/2, p. 24-34, 1981
- TEIXEIRA, Nereu de Castro. Celebração e comunicação: festa da vida. Belo Horizonte: s.ed, 1994
- THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, Volume II

- THOMPSON, Paul. A voz do passado - história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992
- TODOROV, Tzvetan. A conquista da América - a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- TOSTA, Sandra de F. Pereira. ***Escola de Comunicação da PUC-Minas: um projeto pedagógico na relação Igreja e Sociedade***. Tese de mestrado apresentada à FAE/UFMG, Belo Horizonte, 1989
- TURNER, Victor W. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974
- VALENTINI NETO, Antonio. Liturgia: fonte vital da comunidade. Rio de Janeiro: Vozes, 1985
- VALENZIANO, Crispino. *Imagem, cultura e liturgia*. Concilium, Petrópolis, 152/80/2, p. 104-113, 1980
- VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes, 1978
- VOGEL, Cyrille. *Símbolos culturais cristãos - alimentos e bebidas*. Concilium, Petrópolis, 152/80/2, p. 78-85, 1980
- VRIES, Simon de. *Tempo na Bíblia*. Concilium, Petrópolis, 162/81/2, p. 9-23, 1981
- WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: Ed. UNB, 1991a, Volume I
- _____. *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*. in COHN, Gabriel (org.). Weber. São Paulo: Ática, 1991b, Coleção Grandes Cientistas Sociais
- _____. Ensaio de sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1982
- _____. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1989
- ZALUHAR, Alba. *Os santos e suas festas*. Religião e Sociedade, São Paulo, n. 8, p. 53-60, julho de 1982
- _____. A máquina e a revolta. São Paulo: Brasiliense, 1985

DOCUMENTOS E PERIÓDICOS

- ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. Secretariado do Projeto Pastoral Construir a Esperança. Juventude face à vida - Pesquisa sobre os jovens na região metropolitana de Belo Horizonte. Belo Horizonte: s.d.
- _____. Religião na Grande BH. Belo Horizonte: 1991

CAMINHANDO - Boletim Litúrgico. Cidade Industrial, Belo Horizonte: vários números

CELAM (Conselho Episcopal LatinoAmericano). Os cristãos na universidade. Petrópolis: Vozes, 1968, nº 3

_____. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado latinoamericano. Medellín (26/08 a 06/09 de 1968). Petrópolis: Vozes, 1973

_____. Nova Evangelização Promoção Humana Cultura Cristã. Documento de Trabalho. São Paulo: Loyola, 1992

CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Pastoral da assembléia litúrgica. Rio de Janeiro: Dom Bosco Editora, 1964, Cadernos da CNBB, 3

_____. Animação da vida litúrgica no Brasil. São Paulo: Paulinas: 1989, Documento nº 43

_____. Sociedade brasileira e desafios pastorais - preparação das diretrizes gerais da Ação Pastoral 91-94. São Paulo: Paulinas, 1990

CONSTITUIÇÃO Sacrosanctum Concilium. Vaticano: 1963

FOLHA de São Paulo. São Paulo, 23/08/94, p. 5-1

HISTÓRIA de Fé, Lutas e Esperança. Contagem: Arquidiocese de Belo Horizonte, Paróquia Jesus Operário, Bairro Petrolândia, março de 1993

INFORMATIVO do Mestrado da Faculdade de Educação da UFMG. Belo Horizonte: 1984

PLAMBEL - Planejamento da Região Metropolitana de BH. A Estrutura Urbana. Belo Horizonte: 1986, Vol. II

PREFEITURA MUNICIPAL DE CONTAGEM. Secretaria de Planejamento. Plano de estrutura urbana de Contagem. Contagem: setembro de 1990

_____. *Documento de 1991.* Contagem: 1991

_____. *Documento de 1993.* Contagem: 1993

_____. *Documento de 1996.* Contagem: 1996

SANTO DOMINGO - IV Conferência do Episcopado Latinoamericano. Tradução oficial da CNBB. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1993

DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS

Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1987

Enciclopédia EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, Vol. 5, Anthropos/Homem

Enciclopédia EINAUDI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, Vol. 12, Mytos/Logos; Sagrado/Profano

PANOFF, M. & PERRIN, M. Dicionário de Etnologia. Lisboa: Edições