

**ENTRE O CONTROLE MORAL E LUTA  
POR INFRAESTRUTURA PÚBLICA: A  
INTERPRETAÇÃO DE DOM ADRIANO  
SOBRE A CIDADE DE NOVA IGUAÇU/RJ  
ENTRE 1969 E 1974.**

**BETWEEN MORAL CONTROL AND STRUGGLE FOR  
PUBLIC INFRASTRUCTURE: DOM ADRIANO'S  
INTERPRETATION OF THE CITY OF NOVA  
IGUAÇU/RJ 1969 AND 1974.**

Paulo César Limongi de Lima Filho<sup>1</sup>

**Resumo**

O catolicismo é uma das formas religiosas monoteístas mais antigas e que ainda está presente atualmente, em diversas sociedades. A construção dessa cultura católica não implica, necessariamente, que as formas de interpretação e construção simbólica construídas ao longo da história dessa religião sejam as mesmas ao longo do tempo histórico. Isso porque os diversos praticantes da religião, clérigos e leigos, constantemente tensionam e negociam novas formas de significado para esses conjuntos de símbolos quando esses mesmos atores usam da religião para compreender os acontecimentos e eventos sociais ao longo da história. Este texto traz consigo uma forma específica desse processo de criação de significados. Nosso objetivo é compreender como um bispo atua sobre uma cidade na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro

---

<sup>1</sup> Doutor pelo IESP-UERJ atua na investigação sobre catolicismo, pensamento social e teoria sociológica e antropológica. Agradece a CAPES por financiar a pesquisa que possibilitou a elaboração desse artigo.

e, por consequência, como a interpretar. Interessa-nos jogar luz sobre o processo de negociação simbólica que dá origem as formas com que a religião católica oferece novos conceitos sobre e para a cidade. Para isso, iremos propor uma etnografia documental em alguns arquivos de imprensa da própria diocese: o jornal semanal *A Folha* e o Boletim Diocesano.

**Palavras-chave:** catolicismo, Nova Iguaçu, antropologia da religião.

### **Abstract**

Catholicism is one of the oldest monotheistic religious forms and is still present today in many societies. The construction of this Catholic culture does not necessarily imply that the forms of interpretation and symbolic construction built throughout the history of this religion are the same throughout historical time. This is because the various practitioners of religion, clergy and lay people, constantly tension and negotiate new forms of meaning for these sets of symbols when these same actors use religion to understand social events and events throughout history. This text brings with it a specific form of this meaning-making process. Our objective is to understand how a bishop acts on a city in the Baixada Fluminense in Rio de Janeiro and, consequently, how to interpret it. We are interested in shedding light on the process of symbolic negotiation that gives rise to the ways in which the Catholic religion offers new concepts about and for the city. For this, we will propose a documentary ethnography in some press archives of the diocese itself: the weekly newspaper *A Folha* and the Diocesan Bulletin.

**Key-words:** catholicism, Nova Iguaçu, anthropology of religion.

## **INTRODUÇÃO**

Em textos exemplares de estudo sobre o catolicismo, tal como em Della Cava (1988) ou Bruneau (1988), há uma compreensão do fenômeno religioso pela sua generalidade, ou seja, opta-se por estudar os períodos do catolicismo de forma mais geral, sem uma preocupação

acerca de casos mais empírico. Assim, podemos afirmar que, em sua maioria, o estudo do catolicismo, principalmente pelos *brasileiros* – autores norte-americanos que estudam Brasil –, tem como metodologia analisar processos históricos através de uma escala ampliada, o que desfoca totalmente os detalhes e as vivências do religioso na prática. Por isso, tais trabalhos compreendem a história da religião por etapas as quais não se misturam como, por exemplo: a romanização, ultramontanismo, a teologia da libertação.

Porém, em estudos antropológicos sobre a prática religiosa católica que possuem um caráter mais empírico (THEIJE, 2002), podemos ver que as separações em etapas não correspondem à realidade religiosa católica tal como é experimentada pelos fiéis. Isso porque a prática religiosa envolve a circulação de símbolos, representações e rituais que são constantemente negociados pelos sujeitos sociais em sua vivência (ORTNER, 1989). Destarte, para melhor entender a prática religiosa, é necessário se debruçar na vivência desses atores em um contexto micro<sup>2</sup>. A partir dessa abordagem teórica, almejamos compreender a formação do pensamento de clérigo que foi gestado a partir de seu convívio com os indivíduos de sua região eclesiástica. Em suma, este estudo tem como objetivo compreender quais são as representações simbólicas criadas por um bispo para compreender a cidade de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense. Para isso, devemos mobilizar, primeiramente, a micro-história. Isso porque ela é um

---

<sup>2</sup> Em outras palavras, um ator de orientação católica progressista como a Teologia da Libertação também pode aderir a aspectos mais conservadores da religião. Por isso, propomos que há multidimensionalidade da prática religiosa. Aspectos progressistas e conservadores se intercalam na vivência da religião

formato de historiografia que é interdisciplinar e, desse modo, abrange tanto aspectos da história como da antropologia; e, além disso, ela nos permite interpretar fenômenos sociais por meio de uma escala menor o que possibilita dar mais atenção ao empírico, as circulações e negociações.

Porém, para alcançar nosso objetivo, devemos rever uma dicotomia montada na narrativa desse ramo da disciplina história. É comum ouvirmos dizer que a micro-história se consolidou em dois campos: social e cultural; todavia, é necessário romper com tal perspectiva, adotando conceitos e formas de se entender o social advindas de autores que, *a priori*, estão em campos diversos (GRENDI, 1998). Por isso, acolhemos os conceitos de circulação de ideias e de gestão de incerteza forjados por Carlos Ginzburg (1976) e Giovanni Levi (2000), respectivamente. No mais, o texto se divide em uma apresentação do marco teórico; seguido de uma narrativa sobre a relação entre o bispo e a cidade de Nova Iguaçu; e, por fim, temos uma seção de análise e conclusões.

### **Antropologia e história: integração de dois campos via micro-história**

Radcliffe-Brown, em sua *Estrutura e função na sociedade primitiva* (1973), definiu que a antropologia deveria tratar do social. Mais: deveria classificar as relações e a forma com que estas se conectam para formar as estruturas sociais. As estruturas, por sua vez, produzem efeitos, instituições e funções os quais se perpetuam ao longo

do tempo. Não há nenhuma menção à cultura ou, se houver, é apenas para criticar tal conceito. Por sua vez, Boas e seus discípulos (Mead, Benedict, Sapir) parecem estar focados exclusivamente na cultura. Para este grupo, importa estudar como a cultura se desenvolve em uma determinada comunidade, e não, necessariamente, como as relações entre indivíduos ajudam a formá-la. Grendi, em *Repensar a micro-história?* (1998), observou que a micro-história adotou esta dicotomia para si. Há autores que, de fato, estudam o social ao passo que outros estudam o que seria a cultura. Porém, para entendermos como essa diferença se dá, é válido definir o que viria a ser a própria micro-história.

A micro-história nasce como uma alternativa às grandes narrativas historiográficas propostas, por Fernand Braudel, principalmente, durante o início e a primeira metade do século XX (LEVI, 2018; REVEL, 2010; MARQUIEGUI, 2016; VAINFAS, 2002). De certa forma, esta abordagem é uma revolta e, ao mesmo tempo, uma revolução historiográfica que busca, na redução de escalas e na exploração densa dos documentos, formas para compreender e sanar perguntas clássicas da disciplina (REVEL, 2000).

Apesar desse termo (micro-história) dar a impressão de uma empreitada historiográfica homogênea, ele foi concebido por autores de diferentes partes do mundo como México e Itália (MARQUIEGUI, 2016). Nestes locais, tomou contornos e nomes diferenciados como *microanalyse*, *local history*, *historia en su lugar*. Dentre esses diversos

textos, o primeiro que se destaca é *Pueblo en vilo: Microhistoria de San José Garcia* de Luis González y González publicado pela primeira vez, em 1968. Apesar de González y González ter sido aluno de Fernand Braudel, e por isso ter contato com o projeto desse autor de uma história de longo prazo, seu texto privilegiou uma abordagem de nível local, com uma análise densa de menos documentos. Portanto, ele é o primeiro texto que rompe abertamente com a tradição historiográfica imposta até então (da historiografia de longa duração e de escala maior) (MARQUIEGUI, 2016, p. 250). Para fins desse texto, iremos recorrer a dois autores que representam os dois campos da micro-história –social e cultural–: Giovanni Levi e Carlos Ginzburg.

No caso da principal obra de Giovanni Levi, *A herança imaterial* (2000), vemos o autor explorar de maneira densa a documentação acessível de todos os habitantes de um lugarejo em Piemonte, na Itália. No livro, encontramos diversos tipos de documentações, desde testamentos, condenações da inquisição, até papéis sobre a venda e compra de terras. Com todas essas informações, temos a aparência errônea de que Levi tinha como objetivo “dizer tudo o que podia saber sobre um vilarejo do século XVII” (REVEL, 2000). Contudo, o real objetivo de tal empreitada era construir um modelo para examinar relações sociais (REVEL, 2000). Mais: a historiografia de Levi, como veremos adiante, permite-nos analisar as motivações que levaram os indivíduos a optarem por formar tipos específicos de relações sociais para lidar com adversidades como a insegurança alimentar, por exemplo. Assim, podemos pensar que, por meio de uma variação de

escala e com um exame mais demorado sobre as fontes, é possível compreender, mesmo com pequenas doses de subjetividade por parte do historiador, quais foram os dilemas, incertezas e interesses que moveram os indivíduos para formação específica de redes de relações sociais (VAINFAS, 2002, p.96).

O livro *A herança imaterial* de Levi começa com uma pequena incursão sobre os arquivos da Inquisição que versavam acerca da condenação de um suposto exorcista, em Piemonte. Giovan Battista Chiesa, pároco vigário de Santena, foi responsável, segundo esses documentos, por uma centena de exorcismos. Os casos que Chiesa aceitava variavam enormemente. Alguns eram de pessoas com males desconhecidos, portadoras de deficiências; ao passo que outros eram de pessoas que perderam bens ou entes queridos. De qualquer forma seu trabalho era reconhecido por toda região e, em alguns momentos, seus exorcismos chegaram até mesmo a alcançar locais que estavam fora da jurisdição de sua paróquia. Porém, devido a repercussão e os métodos não-ortodoxos utilizados por ele, o vigário recebeu uma advertência da própria diocese local, para interromper suas atividades extra paroquiais. Um esforço em vão. Chiesa continuou seus trabalhos, com uma demanda contínua até ser formalmente condenado e removido da paróquia de Santena. A questão que Levi nos convida a refletir é: por que, mesmo após os alertas da Diocese, os indivíduos continuavam a procurar o padre? A resposta que o autor nos dá é parte de sua tese central no estudo da trama das relações sociais desenvolvidas na Vila de Santena. Para ele:

O que Chiesa propunha era uma simplificação dentro dessa atmosfera (de doenças) que aumentava a angústia diante de males que se desenvolviam pelos campos e cujas causas eram novas e desconhecidas. Passava-se de um modelo pluricausal a um nexos monocausal (males causados por possessões demoníacas). [...] Não desejo sugerir que a necessidade de uma teoria explicativa represente essencialmente a procura da unidade escondida sob a diversidade aparente. [...] Porém, no caso que estamos examinando, não nos encontramos diante de uma normal multiplicidade da percepção de nexos causais que produzem a doença, e sim de um estado incomum de angústia derivado de uma intensificação da incerteza (LEVI, 2000, p.78).

Podemos ver que o problema fundamental que movia os indivíduos para que fossem de encontro a Chiesa foi a incerteza, causada pelas transformações em curso no meio rural italiano. Ademais, depreendemos dessa breve apresentação que a redução da escala de investigação nos fornece detalhes específicos sobre como uma gama de relações e redes é construída dentro de um local circunscrito. O autor nos fornece, a partir de uma densa análise documental, um modelo para compreensão da gestão da incerteza que pode ser replicado, complementado ou rejeitado. Podemos dizer que a micro-história de Levi é essencialmente social, em uma analogia com o termo designado de antropologia social por Radcliffe-Brown, pois seu objetivo é reconstruir motivações individuais para formação de estruturas de relações sociais.

Contudo, sua proposta historiográfica relega a cultura e as mentalidades a papéis secundários (MARQUIEGUI, 2016). Por isso, para fins dessa pesquisa, que tem como objetivo estudar o pensamento católico, o modelo de análise desse autor precisa ser complementado.



Haja vista que o nosso objeto de estudo são as ideias produzidas –ou adaptadas– de um grupo católico na Baixada Fluminense, é preciso estar atento à correlação entre essas ideias e sua circulação no contexto social específico daquele local. Porque para compreender a formação de um grupo é necessário levar em consideração quais tipos de pensamento ele possui e quais meios ele usa para transmiti-los (KOSELLEK, 2020).

Por isso, acreditamos que a micro-história de Carlo Ginzburg (1976) pode nos oferecer um projeto mais bem elaborado sobre a dispersão e formulação de mentalidades. O texto clássico de Ginzburg, *O queijo e os vermes* (1976), tem como objetivo compreender o pensamento de um trabalhador rural chamado Menocchio o qual apresenta ideias supostamente insólitas sobre o tema da religião. Tais noções levam o camponês a ser alvo do Santo Ofício<sup>3</sup>.

Em resumo, Menocchio desacreditava no poder dos padres e da Igreja em geral. Em sua interpretação, além de corruptos, os clérigos não deviam possuir exclusividade da interpretação bíblica, ou seja, tal livro poderia compreendido por qualquer indivíduo. Nesta seara crítica, o que mais se destaca no livro de Ginzburg é a crença do personagem sobre a gênese do universo, profundamente diferente daquela promovida pela Igreja em sua época. O moleiro conjecturava que o mundo foi feito tal como um queijo podre. E a partir da putrefação do

---

<sup>3</sup> Esse órgão é o responsável por produzir as fontes mais importantes que serão utilizadas pelo autor. Ademais, em conjunto com elas, Ginzburg consultou livros sobre o tema da religião e dados sobre a região que o personagem habitava.

queijo, surgiam vermes.

O mais forte deles era Deus e os mais próximos disso eram os anjos. Por último, os homens surgiam logo em seguida, representados por vermes menores. Como se não bastasse este conjunto de ideias, Menocchio tentava doutrinar seus colegas e conhecidos da cidade. Segundo alguns deles, ele pregava contra o poder dos padres, reduzia determinados santos da Igreja ao simples *status* de humano e até mesmo dava a entender que a virgem Maria não era virgem. Por estes motivos, o moleiro foi denunciado ao Santo Ofício. Para o autor italiano, essas perspectivas de Menocchio poderiam ser interpretadas como uma reação da própria cultura popular contra uma mais “elitizada”. Não obstante, antes de chegar a tais conclusões, Ginzburg atravessa uma série de hipóteses sobre o modo com o moleiro formou suas ideias.

De primeira, é possível dizer que as tais concepções estranhas aos olhos dos demais cidadãos iam de encontro a uma revolta do mundo rural contra a Igreja, que mantinha uma liturgia ainda muito engessada com o uso de práticas “arcaicas” como o latim nas missas. Neste quartel, algumas expressões religiosas como o anabatismo já demonstravam uma certa insurreição por estas motivações, ainda que Ginzburg destaque que Menocchio nunca teve um contato direto com camponeses revoltados, tampouco esteve em diálogo com qualquer anabatista; a vila de Montreale, região onde habitava, atravessava conflitos entre milícias camponesas regionais e os latifundiários. Essas disputas, por sua vez, traduziam-se em insurgências dos grupos de

trabalhadores rurais contra a instituição eclesiástica, pois ela mantinha estreitas relações com os a elite de detentores de terra (GINZBURG, 1976, p. 34).

Uma segunda fonte potencial para as ideias do moleiro são os livros de teólogos. Em sua época a imprensa já estava desenvolvida o suficiente para obtenção de exemplares de diferentes livros. Ginzburg, então, busca encontrar nos depoimentos, citações a livros que eram condenados pela Igreja por supostamente apresentarem heresia. Além dos livros, uma terceira fonte é a cultura oral que ocupava um espaço de grande importância para construção das ideias. Para exemplificar um uso da oralidade, podemos citar que o pensamento de Menocchio continha ideias do alcorão que é um livro o qual ele nunca teve contato diretamente

O objetivo de Ginzburg com seu estudo das ideias de Menocchio é compreender como determinados tipos de pensamentos podem circular, seja pela via oral ou por meio de livros. Porém, o autor não parece levar em consideração o contexto local das redes de relações sociais de Menocchio. Para sanar os problemas verificados nos dois autores, pretendemos produzir uma análise de síntese –tanto social quanto cultural–. de modo que destacaremos os conceitos de *incerteza* de Levi e de *circulação de ideias* de Ginzburg em nossa análise sobre a relação entre um Bispo e a cidade de Nova Iguaçu

## **O bispo e a cidade: a visão de Dom Adriano sobre o mundo a sua volta**

Dom Adriano estava demasiadamente ocupado, quando a bula papal *Qui Munus Nostrum* (1963) que o nomeou bispo foi escrita, editada e publicada. Até então, o mais novo bispo já havia tido diversas funções dentro da burocracia católica. Ele foi bispo auxiliar em Salvador, diretor de um seminário Ipauruna e até mesmo editor de uma revista confessional “*Mensageiro da Fé*”. E, por este acúmulo de tarefas não se deu ao luxo de verificar o texto papal e assumir o cargo que lhe era de direito imediatamente. Foi somente em novembro do ano de 1966, já passado alguns anos, que assumiu definitivamente<sup>4</sup>. Quando se tornou bispo, Dom Adriano era, de certa forma, rodeado de amigos como o próprio bispo e cardeal de São Paulo, Dom Evaristo Arns, e, por este motivo, não faltaram declarações de congratulações.

Porém, quase todos os seus “parabéns vieram acompanhados de pêsames”<sup>5</sup>. Um clérigo tão talentoso, bispo auxiliar em uma importante cidade, professor e editor, seria relegado a governante de uma cidade periférica e malvista por seus iguais. Triste saber que Dom Adriano acabaria em uma cidade violenta, de poucos recursos e com uma escassez enorme de padres. A nova diocese<sup>6</sup>, com um pouco mais de 5 anos – e que já havia tido dois bispos, um número absurdo –, não possuía nem uma residência digna de um bispo, as paróquias eram poucas, e os cristãos que ali viviam pareciam desviados de suas funções.

---

<sup>4</sup> Boletim diocesano, 1981

<sup>5</sup> Boletim diocesano, 1981.

<sup>6</sup> A diocese é uma extensão territorial governada por um bispo.

Em suas palavras, a Baixada, região de sua nova diocese, tinha problemas enormes: imigração desordenada, urbanização, industrialização caótica, costumes políticos viciados, ausência quase total de infraestrutura pública (BOLETIM DIOCESANO, 1979, p. 283). A presença do *Maligno* – “força destruidora do pecado e da maldade” – ameaçava os cidadãos e a igreja na Baixada (BOLETIM DIOCESANO, 1980, p.300)<sup>7</sup>. No que se refere, à fé religiosa, o padre João Musch já alertava: "o estado da religião é lastimável. Há pouca frequência da Santa Missa Dominical, sem comparação menor é a recepção da Santa Comunhão “(BOLETIM DIOCESANO, 1980, p. 298)<sup>8</sup>.

Apesar de todas as circunstâncias, Dom Adriano não se deixou abalar, afinal “possuía confiança em Deus para mudar a Baixada Fluminense”. Em seus primeiros três anos de gestão, manteve-se concentrado nas estruturas da diocese, evitou escrever cartas, jornais e até mesmo circulares aos seus padres. Sabemos que, ao assumir seu posto, Dom Adriano contava apenas com a ajuda do clero que se resumia a um vigário geral<sup>9</sup>, Monsenhor Arthur Hartmann<sup>10</sup>, e alguns padres e funcionários (PASSOS, 1970). Havia pouco registro de bens

---

<sup>7</sup> O maligno, neste boletim, é uma metáfora aos grupos extremistas pró-ditadura e anticomunistas que sequestraram e torturaram Dom Adriano, em 1980.

<sup>8</sup> Padre Musch foi um vigário da paróquia de Santo Antônio de Jacutinga. Esta igreja foi uma das primeiras estabelecidas na Baixada e praticamente a única em toda extensão de Nova Iguaçu. Musch também foi responsável por comissões as quais formalizaram a formação da diocese de Nova Iguaçu, desmembrando-a de Barra do Piraí, em 1960. Diversos locais na cidade faz referência a ele. No centro de Nova Iguaçu, é possível encontrar um viaduto com seu nome e no final dele, em direção ao centro, temos um busto seu com explicações de quem era. Ainda nesta mesma região, contamos com escolas com seu nome.

<sup>9</sup> O vigário geral é aquele que auxilia o bispo na administração da burocracia.

<sup>10</sup> Monsenhor é um título dado a um padre que realizou serviços importantes à igreja.

materiais. Foi somente em 16 de fevereiro do ano seguinte que adquiriu o prédio que viria a ser a mitra – central de administração da burocracia católica – no bairro de Moquetá, afastado do centro da cidade. Inicialmente, a diocese possuía alguns órgãos centrais tais como: Centro de Formação de Lideranças, Movimento de Integração Diocesana (MIC), e um centro de assistência social. Também havia um colégio, Santo Antônio, que foi confiado à administração diocesana.

Com a estrutura –parcialmente– montada, Dom Adriano resolveu divulgar os avanços da diocese, criando um primeiro documento de imprensa. O chamado *Boletim Diocesano* (1969-1996) surgiu em meio a uma tentativa de se comunicar com o restante de seus clérigos. O novo arquivo detinha uma estrutura simples, uma parte dividida em notícias sobre a diocese, suas paróquias, e Nova Iguaçu; uma segunda parte que era um compêndio de textos autorais de Dom Adriano sobre diversos assuntos; e, por último, uma terceira seção que contava com balanços patrimoniais, estatutos dos centros e prestações de contas em geral. O Boletim era publicado mensalmente e, em alguns casos, a cada dois meses. O bispo o projetou para ser um “farol” para que os padres pudessem guiar seus trabalhos, sendo assim um documento de circulação interna<sup>11</sup>.

Neste primeiro ano (1969), Dom Adriano, entusiasmado com a Campanha da Fraternidade, começou a publicizá-la para seus padres. A campanha da fraternidade seria um “símbolo do espírito comunitário

---

<sup>11</sup> Mais tardar, em 1972, Dom Adriano vai criar A folha. Essa foi uma espécie de jornal confessional dirigido para os leigos, ou seja, aqueles que não são cleros.

baseado no amor de Cristo para com seus irmãos” (BOLETIM DIOCESANO, 1969, p. 33). Com a campanha, que naquele ano ficou reservada para ajudar um centro educacional em Itaguaí, ainda na Baixada, os habitantes de Nova Iguaçu e demais localidades poderiam desenvolver um senso de amor pelo próximo e de corresponsabilidade. Dom Adriano tinha como objetivo “educar o povo da baixada”, fazendo com que eles “valorizassem a devoção”. Sua leitura da bula papal *Lumen Gentium*, mais especificamente sobre o capítulo XIII, deixa claro que o bom padre deveria promover uma certa educação para os povos, conscientizando-os sobre os problemas sociais que os cercam (BOLETIM DIOCESANO, 1969, p. 38).

No que se refere às interpretações do bispo referentes a novas responsabilidades dos órgãos eclesiais criadas no Concílio Vaticano II, Dom Adriano pregou que as estruturas da igreja deveriam se adaptar “aos tempos modernos”. Neste momento, isso significa que as instituições da diocese deveriam ser gerenciadas com a ajuda de um laicato conscientizado de suas novas funções dentro do espaço religioso. É possível afirmar, por outro lado, que os leigos que Dom Adriano imaginava serem os ideais para ocupar tais funções de liderança não eram de qualquer espécie. Em julho de 1970, a diocese promoveu um curso feito para líderes comunitários no âmbito de seu centro de formação de lideranças. Os palestrantes, responsáveis por ministrar o curso, possuíam diploma de ensino superior em diversas áreas como ciências sociais e medicina. Além disso, todos eram

católicos e seguiam os preceitos morais da religião (BOLETIM DIOCESANO, 1970).

Ademais, vale lembrar que os cursilhos<sup>12</sup> como este ministrado pelos leigos não eram autônomos. Em uma circular em dezembro de 1971, Dom Adriano defendeu que tais ensinamentos deveriam suprimir seu lado místico e emocional e, caso não o fizessem, poderiam fazer com eles se assemelham a outras religiões não católicas. O cursilho deveria ser uma ferramenta ora de reflexão sobre a realidade dos atores sociais ora um instrumento de reforço do catolicismo na Baixada (BOLETIM DIOCESANO, 1971).

Portanto, podemos dizer que há uma maior democratização das estruturas eclesiais típico de um catolicismo pós-concílio, afinal os leigos agora participavam de rituais que outrora eram confiados somente ao clero; porém, ao mesmo tempo, há um controle rígido sobre quem são os membros do laicato responsáveis por eles (THEIJE, 2002). Outro aspecto da democratização foi a abertura para as irmãs e mulheres de um modo geral. Já em 1971, João Nys, padre da diocese, anunciava que a democratização havia atingido uma nova fronteira. Naquele momento, as freiras passariam a ser responsáveis por administrar paróquias – e até mesmo celebrar parte das missas– algo impensável a uma década atrás (BOLETIM DIOCESANO, 1971, p. 110). A diocese de Nova Iguaçu mantinha suas estruturas listadas anteriormente,

---

<sup>12</sup> Marje de Theije, em seu livro *Tudo que é Deus é bom* (2002), demonstra que os rituais católicos, de modo geral, possuem um caráter aberto, podendo ter seus valores simbólicos alterados pelos atores sociais que participam. A eucaristia, em nosso caso específico, passou a representar o valor da comunidade frente aos problemas sociais enfrentados.



todavia atravessava fortes mudanças a nível de participação e controle de seus membros.

A nível pastoral e da coordenação dos rituais, outras transformações estavam a ocorrer. Em algum momento deste ano em voga (1971), o bispo percebeu que não faria sentido promover ações e caridades de forma não planejada. Dom Adriano descobriu que seus padres – e ele próprio – desconheciam a realidade da Baixada Fluminense, e sem esse conhecimento regional, todas as intervenções da diocese seriam opacas, vazias de sentido. Por isso, vários rituais e o próprio planejamento pastoral, as comissões e campanhas da fraternidade, seriam baseadas em estudos sobre a região, precipuamente sobre os problemas sociais que afligiam os cidadãos baixadenses<sup>13</sup>.

De modo geral, os problemas detectados por tais pesquisas foram os mais comuns quando se fala em termos de Baixada: urbanização desordenada, falta de saneamento básico, educação, saúde, segurança e descaso público (BOLETIM DIOCESANO, 1972, p. 140)<sup>14</sup>. Porém, somado a esses, Dom Adriano acrescenta: a cultura. A cultura permeada pelos misticismos e pela ausência de amor ao próximo era uma das problemáticas a serem equacionadas pelas ações da igreja.

No final de 1972, outubro, Dom Adriano prega então contra as formas populares e soluções mágicas que contaminam a cultura baixadense. Em um texto sobre as flores enviadas à Iemanjá, entidade

---

<sup>13</sup> Como vai relatar anos mais tarde, esses problemas eram uma contínua fonte de angústia para ele (BOLETIM DIOCESANO, 1975, p. 229).

<sup>14</sup> Nos termos deste intelectual católico, o descaso do Estado estaria ligado, primeiramente, a um descaso das elites. Para Dom Adriano, parece ser impossível construir uma boa sociedade sem a ajuda das elites e, de certo modo, a maioria das elites não possui o verdadeiro espírito cristão de ajudar o próximo

cultuada em religiões de matriz africana, o bispo explica que crer neste tipo de coisa é igual “crer em soluções mágicas” que não irão melhorar a vida dos indivíduos (BOLETIM DIOCESANO, 1972, p. 174). Podemos pensar, sem maiores problemas, que, em seu escritório no bairro Moquetá, o governante da diocese estava certo de que a salvação para a Baixada era lidar com os problemas sociais através de um vínculo de solidariedade que, por sua vez, formaria uma comunidade “amorosa”. Porém, os membros dessa comunidade seriam estritamente católicos sem qualquer espécie de contaminação moral pelo misticismo, soluções mágicas etc.

Neste ano (1972), a burocracia da diocese e seus intelectuais entenderam que era necessário criar um jornal geral de orientação para os fiéis da Baixada Fluminense: *A Folha* (1972-1996). Este periódico é uma publicação semanal que possui diversos textos de opinião, sátiras e notícias, além de instruções para a missa e reflexões sobre trechos da bíblia. De qualquer forma, *A Folha* é um novo instrumento para levar o conhecimento para os povos da Baixada e fazer a denúncia sobre os problemas sociais que afligem esta população. Neste sentido, as edições como a 70 de 1973, versavam sobre o casamento ou a 72 do mesmo ano que aponta para imoralidade dos gurus —e pais de santo—; ao passo que edições como 31 de 1973 criticam abertamente a censura e a arbitrariedade praticada pelas forças de repressão do governo. Portanto, *A Folha* combina ensinamentos de cunho moral e de cunho político, uma vez que, para Dom Adriano, essas duas dimensões são partes de uma mesma coisa.

Com o advento d'A Folha, a impaciência de Dom Adriano com o governo e as elites locais cresciam exponencialmente ou, pelo menos, eram mais bem documentadas. Eram constantes as críticas contra o governo que censurava a igreja e torturava membros do clero. Além da indignação com o governo local, o bispo demonstrava ter uma visão pessimista sobre as relações entre os países do sistema internacional. Para ele, as guerras eram conduzidas em territórios de países pobres e prejudicava, em muitos sentidos, a economia de tais localidades, perpetuando a pobreza. A condição econômica também era consequência das trocas desiguais entre países do centro e da periferia – um sintoma claro das críticas contidas nas teorias (BIELSCHOWSKY, 2000) –. Havia, para o bispo, uma cultura de adoração ao dinheiro que deveria ser suplementada pelos valores cristãos da reciprocidade e ajuda mútua.

Como é possível desprender de seus textos, a falta de fraternidade diagnosticada por Dom Adriano, seria a fonte de uma série de problemas de cunho financeiro. O primeiro deles é o salário. Em um texto na edição de número 76, Dom Adriano chama a atenção para o salário pago aos empregados da Baixada. Com uma remuneração muito abaixo do desejado, os empregadores não possuíam qualquer espécie de fraternidade por seus companheiros cristãos. Neste mesmo exemplar, ele chama a atenção para o fato de que as longas filas no Instituto Nacional de Previdência Social (INPS)<sup>15</sup>. O mal serviço praticado pelos funcionários públicos também seria indício da ausência de

---

<sup>15</sup> Órgão de previdência substituído pelo atual INSS (instituto nacional segurança social).

solidariedade que contamina aquela sociedade como um todo. Assim, podemos dizer que a salvação aconteceria na medida em que tais problemas causados pela cultura de culto ao dinheiro fosse substituída pela cultura da comunidade cristã.

Ao aprimorar sua visão sobre os problemas da sociedade e a missão da igreja, o bispo identifica que a libertação, a construção da comunidade, não pode depender de nenhum governo. Nos termos dele, “a missão profética não pode se identificar com nenhum governo” (A FOLHA, 1974). Embora Dom Adriano, tivesse uma preferência declarada pela democracia e, por consequência, rechaçasse o governo ditatorial de sua época<sup>16</sup>, ele acreditava que a igreja devia se manter ausente da esfera política. Isso não significaria dizer que os leigos, com ideais cristãos e moralidades mais condizentes com a instituição, não deveriam ocupar cargos na política. Em vários momentos, o governante da diocese encorajou seus seguidores a assumirem cargos da administração secular e promoverem o espírito de fraternidade.

Apesar de até o momento, o bispo ter criticado problemas sociais relacionados à miséria, a edição de número 100 traz um acontecimento inédito até então. A morte de uma jovem em Queimados, um município da baixada fluminense, fez com que o bispo adicionasse alguns outros problemas morais à sua lista. Sheila, a jovem assassinada, foi encontrada em um quarto de motel –o que era uma indicação de

---

<sup>16</sup> As edições 86 e 85, do ano de 1974, demonstram claramente um conflito aberto com o governo, devido a explosão de denúncias de casos de tortura. É interessante notar que, em 1974, chegava ao fim a comissão bipartite que reunia bispos da igreja e militares e que tinha como função apaziguar a relação entre o clero e os ditadores, permitindo maior legitimidade do regime (SERBIN, 2001). Isto não significaria que Dom Adriano apoiasse governos como o da antiga URSS. As edições de 92 mostram claramente uma condenação da via socialista para resolução dos problemas da sociedade.

prostituição—; além disso, no local do crime, também foram encontrados entorpecentes. Assim, a partir do primeiro momento em que narrou tal acontecimento, Dom Adriano passou a classificar a “cultura vazia”, responsável pela morte precoce da jovem, como aquela que “cultua os mitos vorazes do sexo, dinheiro e drogas”.

O bispo, indignado com a negligência da polícia e dos demais órgãos públicos que investigavam o caso, tornou a escrever diversos textos acusatórios, em sua coluna n’*A Folha*. Assinando somente as suas iniciais A.H., Dom Adriano acusou a sociedade, de modo geral, de não se preocupar com o que aconteceu com Sheila, uma vez que culpavam a vítima pela forma com que fora assassinada. “Juízes diziam não tenho nada a ver com isso, políticos diziam não tenho nada a ver com isso, a igreja ‘burguesa’<sup>17</sup> dizia que não tenho nada a ver com isso”. Para ele, isso seria sinônimo da hipocrisia dos mais diversos setores da vida social, uma vez que a “cultura vazia”, infestada por esses “mitos vorazes”, estaria incrustada em todos os locais e todas as coletividades individuais. Culpar Sheila, em sua opinião, é se eximir da real culpa que todos carregam por perpetuar o status quo e não buscarem a libertação em conformidade com a igreja. Por último, pode-se dizer que a morte de Sheila é um símbolo concreto da Baixada: problemas sociais profundos e uma cultura vazia.

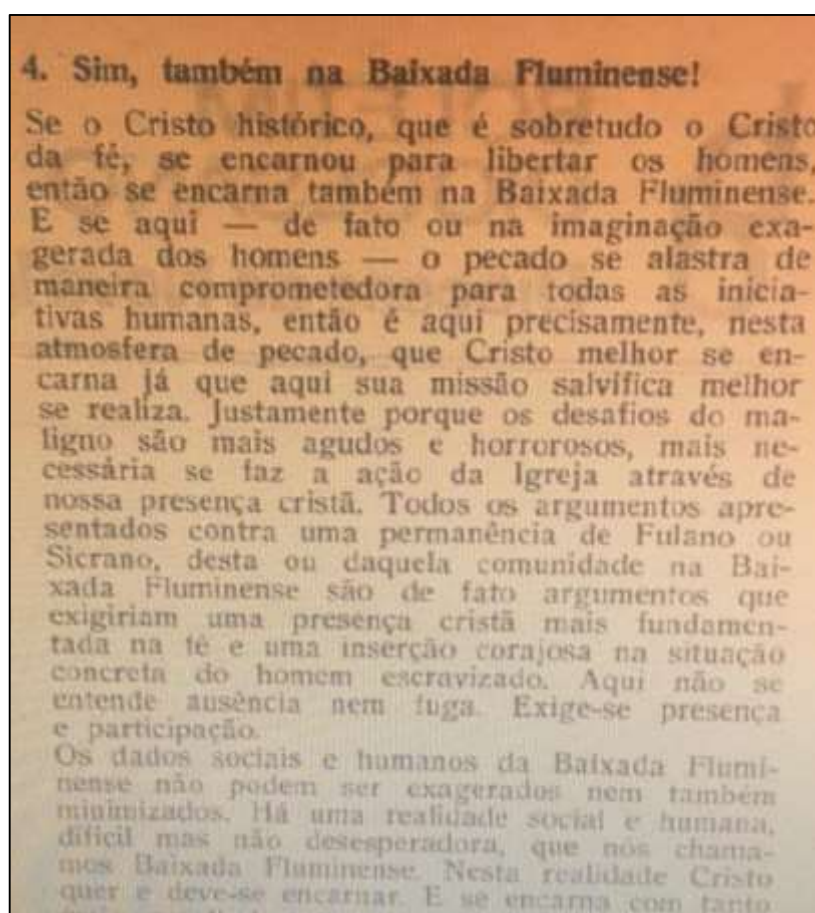
O bispo encontrou, na Baixada, um local onde o seu trabalho de evangelização é um dos mais difíceis de serem feitos. Porém, no final

---

<sup>17</sup> Igreja burguesa é um termo feito por Dom Adriano para se referir a Igreja que não se adapta ao tempo e, por isso, não se preocupa com os desafios do mundo de sua época.

de 1975, eles já não se desanimavam com tantos desafios. Para compreender o ânimo que o contaminava na época e sua relação com a realidade que o cerca, vale a pena citar um trecho na íntegra. Em uma entrevista concedida ao jornal Folha, em dezembro de 1975, Dom Adriano é perguntado se ele acredita que Jesus Cristo pode habitar em locais periféricos tais como a Baixada Fluminense, ele responde da seguinte forma:

### **Imagem 1 - Cristo na Baixada Fluminense contra os pecados**



Fonte: boletim diocesano, 1975.

Assim, ele escreve que a Baixada é “um local que o pecado se alastra de maneira comprometedor para todas as iniciativas humanas, então é aqui que Cristo melhor se encarna”. E continua mais ao final do trecho: “há uma realidade social e humana, difícil, mas não desesperadora, que nós chamamos de Baixada Fluminense. Nesta realidade Cristo quer e deve-se encarnar”. Este excerto resume muito bem o que é a relação do bispo com seu envolta, principalmente nos primeiros dez anos de sua gestão. Dom Adriano acreditava que a Igreja poderia compreender os problemas da região em voga: a violência exacerbada, o descaso das elites, serviços públicos de má qualidade e urbanização descontrolada. Todos esses são problemas presentes na vida dos cidadãos da periferia fluminense. Porém, a sua solução passa, necessariamente, por equacionar também a cultura vazia e seus mitos vorazes de sexo, dinheiro e drogas. Com a solidariedade e a fraternidade, seria possível construir uma nova Baixada Fluminense. Para fazer parte dessa nova comunidade católica, os indivíduos deveriam estar em dia com a moral católica e com o amor de cristo.

De certa forma, esta visão sofre diversos ajustes nos anos que sucedem 1975. Podemos citar alguns eventos que influenciaram uma mudança mais correta no episcopado da Baixada como: o sequestro de Dom Adriano em 1976 por grupos extremistas de direita; a segunda e a terceira conferência geral do episcopado latino-americano, em 1968 e 1979; o atentado a bomba em uma igreja em Nova Iguaçu, em 1979; e abertura rumo a democracia pós-1980. Porém, de primeira, Dom Adriano se sente angustiado, aflito, com os problemas sociais da região

na qual exerce seu bispado e busca, incansavelmente, dentro dos marcos da igreja pós-concílio vaticano II, uma solução possível.

## CONCLUSÕES E ANÁLISES

A literatura sobre o catolicismo no Brasil parece não ter problemas em delimitar cronologicamente as fases do desenvolvimento do pensamento católico. O conservadorismo católico, representado principalmente pelo ultramontanismo, seria algo que ficou preso nos 1950; porém, com o advento de órgãos como a CNBB e com o surgimento de lideranças como Dom Helder, tal formato da ideologia católica caiu em desuso. Já, em 1960, esta mesma literatura informa que com a adoção plena do Concílio Vaticano II, o surgimento de uma teologia mais progressista era inevitável, passando a ser a corrente majoritária no país. Porém, em vários momentos de nossa narrativa, podemos perceber componentes da fala do bispo que se identificam com uma corrente dita mais progressista dentro do catolicismo; já em outras, falas e comportamentos, podemos ver algo ligado a uma corrente mais conservadora. Vale ressaltar quais características pertencem a um campo –conservador– e quais características são parte do outro –mais progressista–.

Segundo Oliveira, a fase conservadora no qual nos referimos começou com a romanização. A romanização, sob a liderança de Dom Vital, foi um movimento de reorganização do catolicismo brasileiro, com o objetivo de conectá-lo diretamente ao tradicional catolicismo



romano. Como nos mostra Gonçalves (2012), grupos intitulados como conservadores, têm a características de serem introspectivos, ou seja, eles são focados na estrutura atemporal da Igreja, mantendo-se a parte da realidade concreta dos atores deste mundo. Baseando-se na encíclica papal *Pascendis Dominic Gregic* (1907) sobre as doutrinas modernas, tais grupos conservadores rejeitam qualquer espécie de ideologia moderna tais como socialismo ou liberalismo<sup>18</sup>. A rejeição do moderno vem em conjunto com uma preocupação exacerbada sobre a moral dos cidadãos e aplicação correta do catolicismo. Para esses atores, o catolicismo seria apenas um, com rituais prescritos pelos ensinamentos do vaticano.

Em uma segunda fase, a romanização teria como objetivo reaproximar o Estado e a Igreja, sendo este primeiro um instrumento político para assegurar o monopólio do catolicismo. Della Cava (1989) examinou prontamente esta fase do ultramontanismo – ou romanização – ao demonstrar que, no Brasil, a Igreja procurou se manter fortemente representada no Estado, principalmente no setor da educação, onde assegurou recursos do governo.

O Concílio Vaticano II implodiu essa lógica, ao permitir que a Igreja, e seus representantes leigos ou do clero, pudessem se debruçar sobre os problemas sociais que afligem os fiéis. As estruturas da igreja já não eram mais tão atemporais e passaram a adquirir formatos que visavam atender às demandas locais. Em seu livro *Tudo que é deus é*

---

<sup>18</sup> Pascendi foi, em parte, uma reação à encíclica anterior *Rerum Novarum* que buscou conciliar a Igreja aos tempos modernos, adotando uma preocupação mais ativa com os proletários.

*bom* (2002), Marje de Theije classifica este momento pós-concílio como uma espécie de transição para a Teologia da Libertação –uma forma mais radicalizada de progressismo–. A característica mais marcante de tal período limiar é que os leigos passam a ocupar um lugar de destaque nas atividades da igreja. Além disso, devido a nova função do laicato, há uma maior preocupação com a política, uma vez que os leigos conviviam com este tópico em seu dia a dia. Os leigos conscientizados com o catolicismo poderiam adquirir cargos políticos em benefício a sua comunidade.

Quando visitamos nosso caso específico, vemos uma preocupação enorme com a moral dos leigos, ao passo que há uma valorização desses para as demais funções da diocese. Há uma repressão e condenação no que se refere a sociedade contemporânea –e seus mitos de sexo, droga e dinheiro–; porém, por outro lado, existe uma angústia enorme com os problemas sociais que afetam a baixada. Este tensionamento das dicotomias conservadoras e progressistas desafia as grandes narrativas sobre a história das mentalidades do catolicismo brasileiro. Todavia, se consultarmos a concepção de circulação de ideias presentes nos trabalhos de Ginzburg, podemos ter mais ferramentas para compreender este caso mais nuançado. Isso porque um indivíduo é atravessado por diversas influências durante sua vida. Por mais que ele tenha sido formado padre ainda nos tempos da romanização (1940), ele passou anos de sua vida estudando os “pobres” e seus problemas. Um dos marcos de sua vida, neste sentido, foi um estágio de pesquisa em Portugal para estudar os franciscanos que reivindicavam viver como os

pobres. Por isso, apesar de não ser um líder orgânico, ou seja, não ser um pobre, o bispo se esforça em entender as questões sociais que atravessavam este grupo.

No que se refere a incerteza e sua gestão, podemos pensar que o bispo negociou suas crenças, símbolos e rituais a partir do ambiente em que se encontrava. Na maioria das vezes, um bispo, quando nomeado, é deslocado para um ambiente totalmente diferente daquele que serviu como bispo auxiliar ou padre. Em Salvador, Dom Adriano servia a uma importante diocese que é parte do centro de atuação do catolicismo no Brasil ao longo dos anos; porém, Nova Iguaçu, uma diocese na periferia do Rio de Janeiro, sem visibilidade, e com sérios problemas sociais sérios, é um local que a maioria parece querer se distanciar. Assim, não poderia ser diferente: ao receber as notícias recebeu também diversas formas de lamentações. Um misto de congratulações com lágrimas, pelo simples fato de que um bispo, talentoso e dedicado, iria gastar o resto de sua vida em uma região insalubre.

Tal contexto se tornou um marco na administração de Dom Adriano. O local –e os problemas – de Nova Iguaçu se transformaram no carro chefe de sua pastoral. Em outras palavras, todos os símbolos do catolicismo tradicional: campanha da fraternidade, a Páscoa, eucaristia estariam voltados para se adequar ao contexto da Baixada Fluminense. A pobreza e a falta de acesso a serviços públicos se tonaram temas para textos, debates, políticas pastorais; tudo para que se pudesse equacionar os problemas da região. Podemos dizer que a preocupação com a moral e a necessidade de erradicar os mitos vorazes

advém do fato de que há uma negociação de um catolicismo clássico, feita por Dom Adriano, para o ambiente da Baixada Fluminense o que causa uma espécie inovadora de se entender a religião, diferente de qualquer outro formato, pelo menos no Rio de Janeiro da época.

Não é nosso objetivo afirmar que tal solução foi ou não benéfica para os habitantes da Baixada Fluminense. Intentamos demonstrar que, em um contexto de incerteza, os indivíduos tendem a negociar suas crenças de modo a tentar compreender tal ambiente e diminuir seus possíveis danos. Tal como nos mostra Levi, o exorcismo em Piemonte é fruto da negociação do padre, seu catolicismo e o ambiente tomado por conflitos e desgraças que era o meio rural na Itália.

## REFERÊNCIAS

A Folha, ano 2 e 3, 1973-1974

BARROS, José D'assunção. **A Nova História Cultural**: considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos - DOI: 10.5752/p.2237-8871.2011v12n16p38. Cadernos de História, [S.L.], v. 12, n. 16, p. 38-63, 30 nov. 2011. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. <http://dx.doi.org/10.5752/p.2237-8871.2011v12n16p38>.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.

**Boletim diocesano**: Diocese de Nova Iguaçu, 1969-1974.

BURKE, Peter. **O que é história cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BRUNEAU, Thomas C.. **Church and Politics in Brazil: The Genesis of Change.** *Journal Of Latin American Studies*, [s.l.], v. 17, n. 2, p.271-293, nov. 1985. Cambridge University Press (CUP). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1017/s0022216x00007896>>. Acesso em 26 de nov. 2019.

BRUNEAU, Thomas C.. **Cooperation or Conflict?** *Thought*, [S.L.], v. 63, n. 3, p. 291-307, 1988. Philosophy Documentation Center. <http://dx.doi.org/10.5840/thought198863323>.

CHARTIER, Roger. **The order of books: readers, authors and libraries in Europe between the fourteenth and eighteenth centuries.** California: Stanford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *A história cultural: entre práticas e representações.* Algés: Difel, 2002.

DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and Society in Twentieth-Century Brazil. **Latin American Research Review**, New York, v. 11, n. 2, p.7-50, jan. 1976.

DELLA CAVA, Ralph. **The church and the abertura in Brazil.** *The Hellen Kellog Institute For International Studies*, [S.I.], v. 114, n. 1, p. 1-32, nov. 1988

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1976.

GOMES, Alexander. **Religião-política: construção da memória de dom Adriano Hypólito.** Curitiba: Appris, 2017.

GONÇALVES, Marcos. **As tentações integristas: um estudo sobre imprensa católica, política e catolicismo no Brasil (1908-1937)**. Curitiba: Crv, 2012.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1986.

KADT, Emanuel de. **Católicos Radicais no Brasil**. Brasília: Mec/UNESCO, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **A histórias de conceitos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. **Microhistoria e História Global**. História Crítica, [S.L.], n. 69, p. 21-35, jul. 2018. Universidad de los Andes. <http://dx.doi.org/10.7440/histcrit69.2018.02>.

LOWY, Michael. **O que é o cristianismo da libertação: Religião e Política na América Latina**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MARQUIEGUI, Dedier Norberto. **¿Existió la microhistoria?** História Unisinos, [S.L.], v. 20, n. 3, p. 249-259, 4 nov. 2016. UNISINOS - Universidade do Vale do Rio Dos Sinos. <http://dx.doi.org/10.4013/htu.2016.203.02>

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; VALE, Edênio; ANTONIAZZI,

Alberto. **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 13-32.

ORTNER, Sherry B. "CULTURAL POLITICS: RELIGIOUS ACTIVISM AND IDEOLOGICAL TRANSFORMATION AMONG 20TH CENTURY SHERPAS." **Dialectical Anthropology**, vol. 14, no. 3, Springer, 1989, pp. 197–211, <http://www.jstor.org/stable/29790312>.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

REVEL, Jacques. **Micro-história, macro-história**: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *Revista Brasileira de Educação*, [S.I.], v. 45, n. 15, p. 434-444, dez. 2010.

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 7-41.

SAHLINS, Marshall. 2004. "Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial". In. **A cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. pp. 503-534.

THEIJE, Marjo de. **Tudo o que é de deus é bom**: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns. Recife: Massangana, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história**: micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.