

## **Cunha: relações religiosas e transformações, tradição e transição cultural**

Adilson da Silva Mello<sup>1</sup>

Resumo: O presente trabalho é fruto de uma pesquisa que procurou elaborar uma interpretação sobre as transformações ocorridas no catolicismo do Município de Cunha nos últimos trinta anos e verificar se nesse período, os fatos confirmam a idéia de que a cultura local passa por transformações que geram o “fim da tradição”. Todo o trabalho de campo corrobora com a tese que afirma que as mudanças ocorridas geraram transformações dialogadas entre diferentes perspectivas culturais, ocasionando uma realidade cultural profundamente híbrida e, conseqüentemente, mais resistente em suas estruturas básicas de sustentação. Ainda observamos a presença do catolicismo tradicional como uma realidade cultural complexa e operante no comportamento social de uma grande parte de grupos de católicos existentes, tanto na zona rural, quanto na cidade.

Palavras-chave: Cultura, Catolicismo, Religião, Tradição e Modernidade

Abstract: This work is the result of a survey that sought to develop an interpretation of the changes in Catholicism in the city of Cunha in the last thirty years and see if that period, the facts confirm the idea that local culture is going through transformations that generate "end of tradition." All field work confirms the theory that states that the changes have led transformations dialogue between different cultural perspectives, leading to a deep cultural reality hybrid, and consequently more resistant in their basic structures of support. Although we observed the presence of traditional Catholicism as a cultural reality complex and active in the social behavior of a large group of Catholics exist, whether in rural or in the city.

Keywords: Culture, Catholicism, religion, tradition and modernity

---

<sup>1</sup> Adilson da Silva Mello professor Adjunto da Universidade Federal de Itajubá. Mestre em Ciências da Religião e Doutor em Ciências Sociais pela PUC/SP.

Quando pensamos as fronteiras entre tradição e transformação credito uma preocupação, presente neste texto é a de pensar a relação entre as transformações geradas pela modernização da sociedade e as culturas regionais, entre o avanço da modernidade no Município de Cunha e suas implicações nas práticas religiosas vividas pela população. Entendo que essas “implicações” são marcadas por um diálogo cultural muitas vezes rude e, em muitos casos marcadas por concessões que agregam elementos ao imaginário local ou, em muitos casos, por um diálogo rude que nos leva a pensar, de modo enganoso, que a cultura local cedeu espaços e perdeu suas raízes ou, ainda, muitas vezes, por um diálogo mal interpretado que nos faz profetas da agonia cultural dos “povos rudes do interior”.

Para pensar a questão da secularização no contexto da modernização capitalista e conhecendo de perto as comunidades que formam o município, é importante marcar posição dentro de certos parâmetros na complexidade desta discussão que, se não debatida a partir de uma realidade específica, transforma-se em um labirinto de elucubrações que, nem sempre chegam a algum lugar. Pretendo dar uma interpretação às transformações ocorridas nas práticas religiosas e elaborar suas relações com o fenômeno da secularização presente no avanço da modernidade no município, porém não entendemos o mesmo como algo concretizado de uma forma padrão em todos os lugares. Gostaria, aqui, de relativizar tal fato a partir das diferenças oriundas dos vários processos históricos existentes em cada construção social específica.

### **1 Uma leitura histórica da paróquia.**

A História da Paróquia de Cunha praticamente se confunde com a história da cidade. O que pretendo mostrar aqui é o processo de construção de uma estrutura pastoral que foi tornando-se complexa a partir do final da década de 1960, e se enraizando no interior através de um sistema de construção de comunidades; que oscila de propostas entre as fundadas a partir da conferência de Medellin, das práticas católicas tradicionais devocionais e festivas, até as recentes práticas católicas pentecostais marcadas pelos elementos de participação emocionais.

Hoje a paróquia é administrada por padres da Diocese de Lorena. Antes, porém, de ser entregue à Diocese de Lorena, a paróquia era coordenada pastoralmente por padres ligados à Congregação dos Missionários do Sagrado Coração.

A linha de atuação dos padres, até a primeira metade da década de 1960, era tradicional<sup>2</sup>, procurava conservar ao máximo os padrões tradicionais de comportamento, especialmente os relativos à família, organizar as escolas para educar as elites econômicas, desencorajar movimentos reivindicatórios e pregar a harmonia das classes sociais. Com o passar do tempo, esta postura transformou-se com o advento das transformações ocorridas no seio do episcopado latinoamericano.

Ao final da década de 1960, com a chegada, dentre outros, dos padres João José e Geraldo Barbosa, ambos pertencente à Congregação dos Missionários do Sagrado Coração, o trabalho começou a ter uma nova vertente, pois foi o período em que aconteceram as primeiras tentativas de formar Comunidades Eclesiais de Base, ou seja, comunidades que passariam de uma tipologia tradicional (seja rural ou urbana) para uma prática internalizada fundada na perspectiva da Teologia da Libertação.

A postura inicial dos Missionários do Sagrado Coração oscilava entre uma posição favorável à Teologia da Libertação e a convivência com uma prática romanizadora e, de certa forma, modernizadora ainda vivida pela proximidade do Concílio Vaticano II.

Há um natural estranhamento da realidade na qual os sacerdotes foram inseridos. A postura adotada foi a de romper com os elementos tradicionais constitutivos daquela religiosidade<sup>3</sup> que convivía, até aquele momento, com uma

---

<sup>2</sup> No catolicismo tradicional, o comportamento social e religioso fundamenta-se nos costumes e é legitimado pela tradição. Observa-se pouca consciência quanto à natureza específica dos valores religiosos que inspiram normas e papéis sociais, ausência de explicação racional, em termos de meios e fins, para a conduta religiosa e o comportamento social legitimado pela religião, não havendo explícita distinção entre os valores e normas da sociedade global e os da coletividade religiosa. (CAMARGO, 1973:49)

<sup>3</sup> O esforço romanizador em retirar o catolicismo do domínio leigo ganhou um significativo apoio durante a 1ª Reunião do Episcopado Brasileiro, realizada em São Paulo, em 1890. Durante o encontro, os bispos discutiram essa questão dos centros de religiosidade popular, e duas candentes questões foram firmadas: a primeira consistia em retirar definitivamente das irmandades leigas a administração financeira dos santuários; e a segunda confiá-la a institutos religiosos europeus, a serem chamados especificamente para esse fim. A justificativa era a de que os leigos dilapidavam o patrimônio constituído pelas doações dos devotos e que, em contrapartida, se fosse administrado por sacerdotes idôneos, poderia ser utilizado em outras *pias finalidades* como, por exemplo, a formação do clero. (GAETA, 1997). Tudo isso se prestava aos serviços oriundos das necessidades de tal tipo de postura eclesiológica.

A partir da segunda metade do século XIX, um novo modelo eclesial católico começou a ser implantado no Brasil: o ultramontanismo. Movimento conservador, nasceu sob o impacto das revoluções liberais européias. Esse catolicismo estava marcado pelo centralismo institucional em Roma, por um fechamento

instituição, por um lado desejosa em desqualificar os leigos centralizando na matriz e na figura do sacerdote o poder de decisão, por outro, confinada em seus limites pastorais, o que dificultava construir uma intervenção fora das fronteiras urbanas e, de certa forma, a partir de suas dificuldades, negligente, em sua prática, com suas posturas teóricas de reformar as devoções. O catolicismo popular, fundado em uma matriz religiosa brasileira<sup>4</sup>, convivia solto e se tornava compatível com aquele catolicismo tradicional de raízes comuns. O caráter festivo desta religiosidade assustava os sacerdotes religiosos que fizeram uma opção no sentido de superar um esquema tradicionalista centralizador do processo pastoral no centro urbano.

Podemos interpretar também que grande parte da população não aceitava de bom grado certas transformações que estavam ocorrendo de forma abrupta em sua vivência religiosa. Muitas vezes, ainda hoje, mesmo agentes de pastoral, mais próximos dos sacerdotes, não aceitam certas normas, apenas obedecem. A estratégia adotada era a de primeiro formar pequenas comunidades.

---

sobre si mesmo e por uma recusa de contato com o mundo moderno. Os pontífices romanos, desde Gregório XVI até Pio XII, não mediram esforços para a sua consolidação. Construiu-se, então, um arcabouço religioso destinado a se espalhar pela sociedade, e nos seus diferentes microcosmos. Os papas ultramontanos insistiram junto às hierarquias eclesiais brasileiras para que encetassem uma campanha de transformação radical nas formas de piedade e devoção praticadas por grande parte da população, no sentido de a presença sacerdotal ir se constituindo gradualmente na figura central de toda a neo-sacralidade. O padre tornava-se o responsável por toda a dinâmica da espiritualidade e da política da Igreja, e sob a sua liderança é que se desenvolviam as antigas atividades reservadas aos leigos. Com esse processo de romanização, o poder decisório das Mesas das confrarias foi migrando para as mãos do vigário, ou do assistente espiritual. A partir daí, toda a programação festiva e/ou administrativa caberia à autoridade clerical competente.

Em 1955 fora criado o Conselho Episcopal Latino Americano (Celam), importante organismo para a história das CEB's na América Latina. A CNBB, para os anos de 1966 a 1970, elaborou o Plano de Pastoral de Conjunto em que, pela primeira vez, já se falava de Comunidades Eclesiais de Base. Surgia uma idéia de "Igreja de Deus", comunhão, participação, Igreja inserida no mundo. Em 1968, na cidade de Medellín, Colômbia, aconteceu uma importantíssima conferência dos Bispos da América Latina, onde se proclamou a opção preferencial pelos pobres. O interessante neste processo é que nesta prática católica, o cristão aprende a assumir a responsabilidade da construção da sua Igreja, da sua comunidade, da sociedade. A cidadania coletiva das CEBs constrói-se no cotidiano através do processo de identidade político-religiosa que as lutas cotidianas geram. Mas a cidadania só é plena numa sociedade democrática

<sup>4</sup> Bittencourt Filho afirma que as abordagens teóricas não podem desprezar as idiosincrasias culturais e os valores que subsistem nos mais diferentes contextos e momentos históricos. É preciso considerar que valores retidos nas camadas profundas da existência social continuam a se expressar e a se reproduzir. Neste sentido, o autor propõe a tese de uma matriz religiosa brasileira seguida de uma religiosidade matricial. Essa Matriz Religiosa não foi rejeitada. Foi reprocessada como uma Religiosidade Matricial e isto faz com que certas características do catolicismo popular reapareçam em diferentes momentos sob nova roupagem, mas revelando uma mesma estrutura religiosa básica. Suas propostas religiosas foram reprocessadas de acordo com a polissemia dos símbolos da Religiosidade Matricial brasileira (BITTENCOURT FILHO, 2001).

O grupo de religiosos sabia - isso fica claro em sua estratégia - que não bastava apenas criar grupos e formar capelas para as celebrações. Era necessário ir além do sacramental para evangelizar, para colocar marcas de uma doutrina racionalizada, para internalizar uma realidade cultural. Neste sentido, investiu-se na catequese e no contato com uma das poucas realidades que dialogavam com a perspectiva de uma ordem racionalizada: a escola. Isso se fez por intermédio de um processo de formação teológica de algumas professoras das escolas rurais.

Era o início de um processo de formação de agentes orgânicos que se costuma chamar de “agentes de pastoral”, ainda que na figura tímida da professora que dava catequese.

O investimento no novo papel do leigo se ampliava – mesmo que fosse de uma realidade totalmente diferente daquela da população de Cunha. Afinal, os próprios sacerdotes pouco conheciam – pelo menos no início - esta mesma realidade cultural. Não faria muita diferença conhecer a cultura daquele povo. O foco estava centrado na pregação da doutrina, em um processo de racionalização de parte do entendimento daquela religiosidade.

A princípio, diferentemente do processo de organização das CEB's, a politização não aconteceu de forma constante e sistemática. No campo das reivindicações casos esporádicos foram narrados pelos religiosos.

É indiscutível que o catolicismo popular foi contemplado com a oficialização dos espaços urbanos como locais de devoção e vivência de uma fé católica. A criação destes espaços deu certa autonomia diante do poder religioso urbano. Muitas capelas, com o passar do tempo, se tornaram núcleos de vivência daquela religiosidade festiva que os religiosos não entendiam a princípio – e hoje muitos diocesanos não entendem e/ou aceitam.

O que ajudou o catolicismo popular em sua atuação local, também criou empecilhos. Na medida em que o processo de formação de comunidades ia se espalhando e concretizando o projeto dos religiosos, construía-se a interferência de uma liderança de fora da localidade – agentes de pastoral – ou a liderança racionalizada de um agente, a princípio endógeno. Essas lideranças, muitas vezes, se tornavam os olhos e os ouvidos do clero, fazendo com que a tão propagada autonomia se tornasse relativa

aos olhos da instituição eclesiástica. Era o braço da Igreja clerical e hierarquizada<sup>5</sup> atuando no espaço rural e ocupando posições estratégicas na batalha cultural travada nestas fronteiras religiosas.

Neste processo, as devoções que possuíam uma larga expressão popular, como a de São Benedito e a do Divino Espírito Santo, a de Nossa Senhora do Rosário, e a dos Reis Magos começaram a ser desqualificadas. Discretamente as imagens foram retiradas dos altares centrais e alojadas em *capelinhas*. Sem combater diretamente as devoções tradicionais, os padres limitavam-se a não participar delas e a condenar os excessos cometidos durante as suas festas, tais como a dança, a bebida e os jogos, bem como criticar o mau uso do dinheiro recolhido pelos devotos. Tentativas de eliminar os elementos picarescos populares dos eventos religiosos esquadrihavam-se durante as procissões, as novenas e as romarias.

Os santos foram *aposentados* nas sacristias, enquanto eram entronizadas nos lugares centrais imagens de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, de Santo Afonso de Liguori, de São Luís Gonzaga, de Nossa Senhora Auxiliadora, de São João Bosco, de Santa Úrsula, da Sagrada Família, de São José, de Madre Mazzarello, entre outras. Os cultos europeus que se instalaram nos altares das paróquias e nas capelas de colégios católicos tornaram-se espelhos paradigmáticos a serem imitados nas vivências cotidianas. Sacralizadas pelas virtudes sacramentais, as devoções brancas europeias, então conectadas às hierarquias eclesiais, tornaram-se privilegiadas estratégias de erradicação e de substituição das antigas práticas populares. Era e, ainda é, o jogo discreto do poder em processo de convencimento das camadas populares a uma adesão a um projeto romanizador e racionalizador da vivência da fé. Uma moral católica – correta – acima da vida cotidiana na qual o humano acontece no dia a dia das pessoas comuns.

---

<sup>5</sup> As diversas irmandades leigas ligadas às devoções incumbiam-se de promover o culto por meio de festas e de procissões populares. As imagens do *milagroso* Bom Jesus iam sendo substituídas pela divulgação de outra, ligada ao culto do Sagrado Coração de Jesus, promovida especialmente através de associações como o Apostolado da Oração. Como expressão dessa nova devoção, começou a surgir a luta subjacente entre as devoções romanizadas trazidas da Europa e as antigas formas típicas de um catolicismo luso-brasileiro. Uma nova afirmação da Igreja como instituição hierárquica promotora do culto eucarístico, por intermédio dessa devoção, confrontava-se com o caráter laico da Igreja concebida como cristandade, e agora em crise.

Com a Chegada do Pe. Geraldo Barbosa, também religiosos e Missionários do Sagrado Coração, intensificam-se os cursos de formação de lideranças. Assessorado por um agente que vinha constantemente de São Paulo, a paróquia passa a oferecer cursos de aprofundamento na formação de líderes da pastoral.

As festas e celebrações de caráter popular voltaram a ganhar espaço em território oficial. Segundo um informante, muitas vezes, durante as festas e após às celebrações o padre abria espaço para as apresentações das folias. Mas sua presença não foi muito longe. Ao final de três anos teve problemas com a Diocese e, apesar das desculpas utilizadas pela mesma para o seu afastamento, o motivo central foi a distancia existente nas atividades pastorais (ideologia, metodologia, etc...) entre a paróquia e a Diocese que tinha uma linha de atuação pastoral conservadora e não se empenhava em um trabalho de fronteira na perspectiva, por exemplo, da teologia da libertação.

Em relação ao catolicismo popular o padre, apesar de ter reestruturado as festas e aberto espaço para as folias e outras representações culturais da população, ainda não entendia a relação entre o campo afetivo e a religiosidade daquela gente.

“O problema que a gente enfrentava era cultural. Leitura... a gente incentivava os sindicatos, a participação e a leitura. Sem leitura, sem cultura como é que se vai fazer? Ficar só na boa intenção... Atualmente eu tenho uma frase que resume tudo: ‘Sem um comportamento não nasce o sacramento’. Então não é sentimento. Muito do nosso cristianismo, ainda hoje tem muito sentimento, não tem comportamento (Pe. Geraldo Barbosa)”.

Com a saída do Pe Geraldo, foi nomeado para a paróquia o Pe. Mauro. Adepto da RCC, Pe. Mauro procurou recomeçar e estruturar seu trabalho em pilares diferentes daqueles criados pelos Missionários do Sagrado Coração. Sua atuação foi em favor de uma linha mais conservadora e pentecostal. O referido padre deu continuidade a uma linha de construção de uma pastoral fundada numa religiosidade internalizada, porém a base teórica mudaria totalmente, pois estava atrelada a um projeto de expansão da Renovação Carismática Católica que, no Vale do Paraíba, construiu sua base na cidade de Cachoeira Paulista – onde hoje funciona um complexo enorme de comunicação: Rádio Canção Nova e TV Canção Nova. A grande novidade neste período foi a forma pessoal de conduzir a pastoral na paróquia, pois o padre aliava uma proposta carismática – espiritualidade – e pregava um engajamento político que paulatinamente se intensificou e gerou, inclusive, sua saída da Igreja e uma candidatura pelo Partido dos

Trabalhadores, que só não lhe rendeu um cargo de vereador por conta da escolha do partido e seu coeficiente eleitoral.

A presença do Pe. Edilércio foi rápida (um ano) e não deixou qualquer tipo de marca pastoral.

Outro padre que ficou um bom tempo na paróquia foi Jose Verreschi Neto (1990 – 2000). Neste período tentou reformular todo o trabalho construído pelos padres Missionários do Sagrado Coração – até porque os conhecia por ter pertencido a esta congregação religiosa antes de se transferir para a Diocese de Lorena. Seguindo os passos de seus antecessores religiosos, após uma breve passagem de dois sacerdotes – Pe. Mauro e Pe. Edilércio -, Pe. Verreschi retoma o trabalho com as comunidades entendendo que as mesmas não vingaram como CEB's.<sup>6</sup> Em seu relato ficou claro que a Paróquia se isolara, pois a Diocese de Lorena não acompanhara o avanço das reflexões pastorais proporcionadas pelos grupos específicos da CNBB. Acredita que a RCC tenha minado todo um trabalho isolado do conjunto da diocese e conquistado espaço na administração dos dois párocos anteriores.

A paróquia já estava estruturada pelos Missionários do Sagrado Coração. As CEB's funcionaram certo tempo na zona rural, mas não vingaram... Posteriormente à saída do Pe. Geraldo os grupos de oração da RCC cerraram um verdadeiro ataque aos movimentos mais avançados politicamente. Acho até que aquilo que era fundamental (comunhão, partilha, mutirões) ficou porem como parte de uma tradição cultural existente no próprio município” (Pe. José Verreschi).

Quando nos deparamos com a questão do avanço das estruturas religiosas modernas – tanto no caso das CEB's quanto no da RCC - sobre a cultura popular, nos perguntamos sobre a capacidade de resistência desta diante dos elementos racionalizadores exógenos à sua realidade. Resistência e/ou resiliência, resta-nos saber como, na realidade, a cultura popular lida com estas perspectivas vividas no cotidiano da população local. Neste sentido, Brito levanta a mesma questão e se pergunta:

”Ignorada, pouco estimulada e até desprezada não estaria perdendo a sua capacidade de auto-reprodução? *O poder econômico expansivo dos meios de comunicação parece ter abolido, em vários momentos e lugares, as*

---

<sup>6</sup> Pe. José Verreschi Neto tinha larga experiência em trabalhos com as Comunidades Eclesiais de Base pois trabalhou na, entre outros lugares, na Região Belém da Arquidiocese de São Paulo com D. Luciano Mendes e, posteriormente, na Diocese de Campinas na Paróquia Jesus Cristo Libertador ao lado do Pe. Benedito Ferraro.

*manifestações da cultura popular, reduzindo-as à função de folclore para turismo...* A impressão dominante é de que as culturas populares serão plastificadas pelo rolo compressor da cultura moderna. Um olhar diacrônico, no entanto, revela que ao longo da história da humanidade, a cultura popular deu impressão que desapareceria, mas, como relembra bem, Oswaldo Elias Xidieh, um dos mais importantes estudiosos da cultura popular brasileira, a mobilidade da cultura popular é tal que ao perder sua função num determinado setor encontra espaço nos setores que sobrevivem “<sup>7</sup>. (BRITO, 1998).

Revigorando as capelas (trabalho com comunidades rurais) a pastoral ganhou uma dimensão “missionária” – presença dos leigos no processo de evangelização. Houve uma revitalização das comunidades rurais e na área urbana a constituição de um trabalho fundado no conselho paroquial e trabalho descentralizado na prática pastoral. No campo político, mais propenso a um tipo de religiosidade internalizada, porém respeitando os valores de uma prática religiosa tradicional, o padre foi construindo um modelo de atuação que conciliava uma “espiritualidade missionária” e uma prática política que o mesmo chama de “não partidária” – uma espiritualidade onde o discurso estava mais aberto ao processo de conscientização política sem o envolvimento ou comprometimento da estrutura religiosa com uma prática partidária. Poucas pessoas dos membros da comunidade se encaminharam para um partido político a partir das reflexões pastorais ou doutrinárias.

## **2. A Renovação Carismática Católica.**

A diversidade construída nesse complexo processo de articulação pastoral ampliou as formas de expressão do sentimento religioso católico e atingiu o catolicismo em setores antes diferentes, porém impregnados de uma mesma perspectiva de controle hegemônico. Uma revitalização de rituais impregnados de emoção abriu a possibilidade para múltiplas escolhas e pertencimentos religiosos no seu campo hegemônico. As opções para expressar o “ser católico” se multiplicaram nestes últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar das formas mais tradicionais às mais político-libertárias ou emocional-carismáticas.

Em conversas com um ex-sacerdote e um membro da Renovação Carismática Católica da paróquia, percebi que esse movimento ainda tem uma grande penetração na

---

<sup>7</sup> Brito discute tal tema apresentando como o debate do tema se estabelece afirmando, a partir de Otavio Velho, que as diferenças culturais não se apresentam com o empecilho para o avanço da modernidade.

região. Amparada na força da TV Canção Nova<sup>8</sup> – com sede em Cachoeira Paulista – a Renovação se tornou um fenômeno que, a meu ver, estancou e parece não agregar novos devotos. Parece-me que chegou até onde podia expandir-se. Daí para frente, a meu ver, as concessões feitas pelo catolicismo tradicional deixaram de existir e seu espaço ficou mais restrito ou, pelo menos, em uma hipótese benéfica ao movimento, a RCC apenas não amplia mais seu universo de devotos.

As emissoras da Comunidade Canção Nova (rádio e TV) operam em Cunha com facilidade, pois grande parte da população, para ter um sinal de qualidade, precisa de sintonizar os canais de televisão através de antenas parabólicas. Por esse meio fica mais fácil ter acesso às emissoras da TV. A tecnologia empregada pela emissora faz com que a mesma seja um forte elemento de divulgação dos ensinamentos da Comunidade<sup>9</sup>. Segundo NETO (2006), a estratégia midiática empregada pela instituição é marcada por elementos que esboçam o funcionamento do que podemos chamar de “religião do contato. Nela, ofícios religiosos - cultos, missas, etc - são transformados, a partir de operações midiáticas, em dispositivos de ação, de intervenção e de regulação do discurso religioso sobre mente e corpo do fiel.

“O dispositivo religioso-midiático é resultado do agenciamento de várias operações tecno-discursivas e que se caracterizam pela sustentação de um discurso que envolve largamente, a presença de um outro, mas que opera por conta própria os processos de constituição de sua inclusão e de sua presença no processo interativo” (NETO, 2006).

Ainda segundo o autor, este modo de “fazer religião” é também uma forma de “ação comunicativa” mobilizada por “braços das Igrejas” (católicas e pentecostais), via estratégias de produção de sentido que são voltadas para desenvolver o combate simbólico, no contexto do espaço público contemporâneo, pela posse dos fiéis, e pela

---

<sup>8</sup> Segundo MARIZ, a Comunidade Canção Nova foi fundada por um padre, Jonas Abib. O carisma principal dessa comunidade é a comunicação massa, por isso possui um canal de televisão e emissoras de rádio. A Canção Nova é citada sempre na fala de membros de outras comunidades religiosas, tendo sido uma referência e inspiração para os fundadores das comunidades mais recentes. Brenda Carranza (2000) já discute essa comunidade em seu livro. A dissertação de mestrado de Eliane Martins Oliveira (2003) teve como tema a Canção Nova, em especial os encontros realizados em sua sede em Cachoeira Paulista, já a TV Canção Nova é objeto da pesquisa de Antônio Braga (2003).

<sup>9</sup> No site <http://www.cancaonova.com/portal/canais/tvcn/tv> lê-se que a fundação dispõe de satélites de distribuição e contribuição como o Brasilsat B1 e B3 e o NSS-806 que transmite o material produzido no Brasil e distribui para toda América do Norte, do Sul e parte da Europa, podendo ser vista desde setembro de 2005 por todas as regiões da Europa, através do HOT BIRD que abrange 45 milhões de receptores e oferece a programação católica em canal livre.

estruturação de um novo mercado religioso. Em Cunha, muitos católicos se sentem desconfortáveis diante da estética religiosa adotada pela instituição que, em si, revela formas de atuação da própria Renovação Carismática Católica. Porém trabalhando constantemente as aflições humanas, paulatinamente esse discurso penetra as fendas existentes em algumas partes da tradição católica familiar. Seja através da doença de um membro da família, do desentendimento rotineiro nas relações familiares, no desemprego, enfim o discurso mina a resistência e, mesmo que não modifique totalmente as tradições religiosas nas famílias, atinge membros da mesma criando adeptos capazes de desenvolver tais ideais religiosos em nome de uma evangelização renovada. Sobre esses elementos formadores desse mundo religioso, NETO (2006) afirma:

“São fragmentados e alocados em diferentes “gêneros” de programas, que são estruturados segundo elementos técnico-simbólicos que constituem o universo ritualístico do mundo religioso, e que servem como “senha” de reconhecimentos das emissões junto aos fiéis. “Missa da cura”, “culto em família”, “direção espiritual”, “show da fé”, são algumas das telemissões que acolhem os sintomas apresentados, enquanto demandas, pelos fiéis receptores e que se inscrevem, em diferentes níveis no corpo, segundo uma história específica com que cada um as descreve ou as relata: cirurgias, alcoolismo, mutilação de órgãos; perturbações e doenças nervosas; câncer, AIDS, deficiências cardíacas, etc.”(NETO, 2006)

Esta modalidade de “fazer religião” se torna um fenômeno público na medida em que seus rituais estão fortemente permeados pelos processos de afetação da cultura e das lógicas midiáticas. A vivência da religião motivada por uma re colocação do processo emocional<sup>10</sup>. Tal fenômeno encontra na mídia espaço fundamental para desenvolver nos fiéis, agora “tele-fiéis”, um canal direto para dialogar com a emoção dos mesmos. O que antes se fazia relativamente bem, agora passa a ser feito com uma linguagem muito mais competente. O próprio “recrutamento” para a prática religiosa passa pela televisão, num deslocamento do papel da Igreja tradicional para uma política ampla de “teleatendimento” espiritual. Complementando tal processo, encontramos uma fundamentação local que faz o virtual e midiático se tornarem real e mobilizador,

---

<sup>10</sup> No catolicismo popular podemos falar sobre a valorização de expressões sentimentais e corporais como chorar, botar a mão no santo, beijar a fita, pegar a flor do andar, acender velas, ir às procissões, fazer o sinal da cruz ou tirar o chapéu. Símbolos que revelam uma linguagem própria e a necessidade da manifestação externa da sua fé.

quando tais fiéis são tomados em torno de situações físicas como acampamentos, estádios, onde novas aglomerações descobrem formas de exercitar a religião. Há um “reencantamento do mundo”, um retorno às dimensões do devocional, que se atualizam, contudo, pela mediação específica das operações midiáticas. Instaura-se nesses moldes não mais exclusivamente a magia, o milagre, porém permeados pela técnica e colocados nos espaços midiáticos gerando a experiência religiosa midiaticizada. A técnica se torna uma instância de organização da ordem social, do estabelecimento da cosmovisão e da instauração de sentidos voltados para uma nova sociabilidade. Neste sentido, as práticas religiosas sofrem, de diferentes maneiras, a presença de elementos que pertencem a uma cultura que não lhe é própria, alterando a fundamentação religiosa construída pela tradição.

Em conversas com membros da RCC em Cunha, pude perceber a dificuldade encontrada nos mesmos para entender o campo religioso tradicional e suas constituições práticas fundamentais. A perspectiva do curandeirismo, por exemplo, é tida como atraso da tradição. Segundo os “renovados”, a cura vem de Deus e é através do Espírito Santo que a mesma se manifesta. Quando lembro a esses informantes o fenômeno de Cura vivido por Tia Laura<sup>11</sup>, os mesmos afirmam que ela era instrumento do Espírito Santo. O que não vale para os membros ligados a outro tipo de catolicismo e/ou cristianismo.

Quando, por outro lado, procurei membros das comunidades que não pertencem à RCC e conversei com eles sobre a prática do movimento, percebi, a princípio, uma espécie de resistência velada. Porém, aos poucos, com a conversa, a mesma era quebrada e sempre percebia um discurso vinculando as práticas religiosas ao campo evangélico. Dizia-me um senhor pai de uma aluna da zona rural do município: “*Num participo disso não. É uma mistura de credo, uma gritaria que faz a gente ficar surdo... meu finado pai falava que com Deus a gente fala baixo e não como os crentes*”. Nesta fala, percebi a outra ponta do desajuste provocado pelas diferentes visões de prática religiosa existentes entre as duas perspectivas: a carismática fundada numa modernidade emocional e a tradicional fundada no hibridismo resultante de uma religiosidade ibérica, as configurações emergentes de traços das religiosidades indígenas e das diferentes perspectivas religiosas afro-brasileiras. Ora, tal diálogo não é mesmo fácil.

Em Cunha percebe-se foi a estagnação dos grupos de oração no município. Sobre o assunto encontrei duas versões que precisam ser aprofundadas: A) por um lado,

---

<sup>11</sup> Senhora já falecida que vivia na cidade de Lorena, tinha o “dom da cura”, pertencia à RCC e recebia seus clientes em casa.

a interpretação de um grupo de leigos e um sacerdote que trabalhou na paróquia, afirmando que essa estagnação é fruto de uma relação difícil com a cultura religiosa local, como se o catolicismo tradicional, em sua visão híbrida, tivesse cedido o espaço marginal para que o movimento se instaurasse e, com sua capacidade de convencimento esgotada, este mesmo catolicismo não mais fazia concessões para o avanço desta nova realidade religiosa. Ou seja, a Renovação Carismática Católica se vê diante da saturação de seu mercado religioso. Havia uma demanda que já foi saciada e, por isso, o movimento não consegue avançar. Isto seria fruto de um embate direto entre a força midiática carismática e a força de uma tradição secular que não quer mais ceder espaços para este tipo de prática religiosa; B) por outro, encontrei em um líder local da RCC uma explicação que, apesar de não contradizer a primeira, parece abrir espaço para pelo menos dois tipos de explicação. Em conversa com esse líder, o mesmo afirmou que a RCC, pelo menos no município de Cunha, não trabalha com a intenção de formar grupos de oração. Segundo essa visão, a Renovação Carismática tem de criar ambientes que possam proporcionar o batismo no Espírito Santo. Neste sentido, encontramos uma prática religiosa mais orgânica e em comunhão com os objetivos do clero regional – no caso, a diocese de Lorena. A RCC, em Cunha, ganha uma versatilidade maior do que em outros lugares, pois na medida em que sente uma necessidade de se fortalecer como estrutura, como movimento, a mesma acaba agregando as pessoas em função de uma leitura de ampliação dialogada, inserindo-se nos movimentos religiosos pastorais da paróquia como catequese, algumas irmandades e em algumas comunidades espalhadas pelo interior do município.

O papel da TV Canção Nova no município é o de construir a identidade da Renovação para facilitar a linguagem do movimento como um todo. Um informante fez a seguinte afirmação: *“Quando a gente chega a um bairro a gente pergunta se eles assistem a Canção Nova. Quando assistem é mais fácil, pois para eles a linguagem da Renovação é meio enigmática e o que nós queremos é facilitar a pregação e fazer a catequese também”*.

Sobre a importância da TV Canção Nova, o mesmo informante concluiu: *“Nós, então, vamos somente exercitar o carisma... a pregação é mais fácil de ser entendida”*. Em sua fala parece que a pregação desenvolvida tem um viés carismático: os Dons do Espírito Santo, o sangue de Jesus, os dons, o poder de Deus, o Dom de falar em línguas.

Uma coisa que marcou as entrevistas com as pessoas simpáticas à RCC foi o fato de que o movimento é forte não na quantidade de grupos de oração existentes. Se

fossemos medir a força do movimento pelo número de grupos existentes no município, talvez chegássemos à conclusão de que o mesmo estaria fadado ao término de suas atividades – o que seria inocente, até mesmo por conta da Canção Nova. Os dez grupos existentes, mais as emissoras de rádio e TV que atingem o município são capazes, segundo Teodoro, de reunir uma grande quantidade de pessoas no município.

A TV Canção Nova é fundamental para as pretensões da RCC não apenas em Cunha, mas no Brasil inteiro. Sem ela, o trabalho desenvolvido não teria as proporções que tem hoje em dia. Mesmo quando não consegue adeptos fixos mas simpatizantes do movimento que procuram por novas respostas para seus antigos problemas. Porém, gostaria de terminar esta parte do artigo com o texto de Gaspareto:

“Sem duvidar das intenções que move o projeto da TV Canção Nova, que é o de “evangelizar por meio da mídia”, devemos, porém, constatar que (...) nada disso seria possível sem uma compreensão de religião como um “objeto de consumo” vendido mediante a exploração do imaginário religioso devocional, segundo as operações telemidiáticas. Os “garotos-propaganda” são os padres pop star, que se tornam referencial para um modelo de Igreja igualmente virtual, onde não se vendem apenas uma promessa de salvação, mas se compra um estilo de “vida alternativo”. Ou seja, o acesso se dá sob certas condições de consumo, orientadas por um corpo de especialistas religiosos, produtores e difusores de um “saber religioso” cada vez mais elaborado por meio das estratégias midiáticas”. (GASPARETO, 2006)

Neste sentido, constatamos um processo de disputa cultural travada no interior do catolicismo tendo, de um lado, a modernidade carismaticamente constituída a partir dos elementos emocionais, e por outro lado, convivendo, dialogando e duelando com um catolicismo tradicional, que não esconde sua força e sua vitalidade nas práticas populares.

### **3. A tradição que verga, mas não quebra.**

Como nos afirma Machado, “*crenças e tecnologias dialogam no enfrentamento entre tradição e modernidade, instituindo novos investimentos estéticos, rítmicos, performáticos, imagéticos e poéticos. Novos personagens também se encenam ao lado daqueles que trazem na lembrança suas práticas culturais*”. (MACHADO, 2002).

As relações entre uma economia rural modernizada e a economia de subsistência dão lugar ao embate ou ao conformismo, criando novos vínculos<sup>12</sup> entre o político, o poder público e os anônimos da cultura popular. Crenças e tecnologias dialogam no enfrentamento entre tradição e modernidade, instituindo novos investimentos no imaginário. Novos personagens também se encenam ao lado daqueles que trazem na lembrança suas práticas culturais. O rural e as pequenas cidades passaram a ser espaço residencial para uma faixa da população que trabalha nos centros maiores e também para aposentados. No entanto, por uma questão de mobilidade cotidiana e de acesso a serviços, esse fenômeno se restringe às áreas mais próximas das grandes e médias cidades. A precariedade do nosso meio rural constitui um freio para que se consolide como espaço residencial nos moldes das experiências européias e norte-americanas. Em Cunha, cresce, nos espaços rurais, o número de cidadãos que se lançam em empreendimentos agrícolas ou rurais com finalidades não agrícolas, desenvolvendo um contínuo intercâmbio com as cidades e otimizando as oportunidades disponíveis nos dois espaços. Já é visível a utilização do espaço rural como lugar de lazer e como paisagem que tem um valor em si, uma certa “amenidade” que pode ser dinamizadora do renascimento de localidades não muito distantes dos grandes centros urbanos ou daquelas próximas de espaços particularmente dotados de recursos naturais atraentes. Trata-se de um processo que enfrenta vários obstáculos, como a ausência de boas estradas e serviços que propiciem estrutura de base às atividades turísticas no meio rural e em pequenas cidades. Mas já se identificam iniciativas de valorização de paisagens culturais específicas – étnicas, de valor histórico regional e de revitalização da cultura popular local – que dinamizam os municípios onde estão sendo desenvolvidas. Conflitos de gerações se interpõem e dividem grupos. A igreja, antes distante da fé rural, se aproxima, muitas vezes, com o intuito de controle.

As relações das pessoas com os bairros rurais ainda são importantes tanto na zona rural quanto na cidade. Tais bairros são resultado da cultura caipira oriunda em sua

---

<sup>12</sup> Esta influência pode ser percebida, por um lado, através de diversos indicadores socioeconômicos e demográficos, dentre os quais merecem especial menção: o peso da população rural no conjunto da população municipal; a proporção das pessoas que, vivendo nas áreas urbanas, trabalham no meio rural, especialmente agricultores e suas famílias - o que estabelece uma via de duas mãos na circulação entre a população rural e urbana no espaço municipal - e a proporção das pessoas ocupadas nas atividades agropecuárias sobre o conjunto das pessoas ocupadas no município. Por outro lado, ela se expressa no fato de que o espaço municipal pode ser impregnado pelas «qualidades» do meio rural, diante das quais a pequena e carente cidade dificilmente consegue se impor como alteridade. Estas qualidades dizem respeito sobretudo ao povoamento reduzido e à predominância das paisagens “naturais” e das relações sociais de interconhecimento (WANDERLEY, 2000).

forma consolidada, de meados do século XVIII, com a sedentarização do paulista, a reorganização de seus hábitos e a redefinição de muitos dos seus valores sociais. Para Candido, o bairro consiste no agrupamento de algumas ou muitas famílias mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade e pelas atividades lúdico-religiosas, tornando-se a estrutura fundamental da sociabilidade do caipira. Segundo Candido, os limites de um bairro podem ser definidos pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais. Dos maiores, realizados na capela, aos menores, realizados nas casas dos moradores. (CANDIDO, 2001) Para o mesmo autor, a festa do padroeiro, realizada nas capelas rurais, era a forma e o momento em que os moradores afirmavam a personalidade do bairro em relação aos bairros vizinhos.

Na conversa com os mais velhos percebe-se que, para estes, a “mata” ainda é carregada de sentidos. Segundo Brandão, o mundo dos “bairros” é plenamente nominado. O autor define o bairro como um intermediário entre o sertão, lugar de absoluta natureza e a vila ou a cidade. Brandão afirma, em estudo feito em Catuçaba, município de São Luis do Paraitinga, cidade localizada, assim como Cunha, no Alto Paraíba, que qualquer lavrador adulto sabe reconhecer os detalhes do produto do trabalho de cada um:

“... os sítios e as fazendas pelos nomes dos donos (não raro de vários donos anteriores); as lavouras e roças de acordo com quem possui cada uma, em cada lugar, ‘em terra sua’, no ‘arrendo’, ou na ‘meia’ (...); o gado de cada quem, dentro ou fora do seu próprio pasto; as casas de moradores, fechadas ou habitadas por famílias de donos ou agregados”. (BRANDÃO, 1995: 73)

A memória de cada um reconhece os arredores e, assim, a região.

Seguindo os passos de Maria Isaura P. Queiroz, no que se refere à percepção do espaço entre sitiantes tradicionais de São Paulo, Brandão afirma que o espaço sagrado percebido pelo sitiante tradicional é ambíguo. A ambigüidade se dá quando da percepção de que espaços sociais, naturais e sobrenaturais são parte de um todo não claramente definido. No campo da teia de significações que constituem a lógica dos sitiantes de Cunha, as relações vividas nos espaços sociais partem da perspectiva “da família nuclear à parentela, desta à vizinhança, a outras comunidades, a outros grupos sociais externos aos relacionamentos da vida cotidiana, a sociedades distantes não conhecidas, mas apenas imaginadas”<sup>13</sup> (BRANDÃO, 1995: 75). A noção de espaço comporta, dentro de relações não conhecidas, mas imaginadas, as relações sociais na

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 75.

natureza. Bichos, santos e divindades também estão em algum lugar, também se relacionam entre eles. O universo dos territórios do imaginário, assim como os do cotidiano, parecem ser ao mesmo tempo, restritos e abertos. Centrados no bairro e na capela e descentralizados.

No mundo rural, o espaço é marcado por locais revestidos de sacralidade, aos quais os fiéis dedicam respeito, medo ou veneração. Essas atitudes mostram-se mais intensas com relação a Igrejas e capelas, especialmente quando se trata do espaço próximo ao altar. Cabe ressaltar, também, os referenciais de devoção como as cruzes, os pequenos santuários existentes nas estradas, todos carregados por sentimentos locais e\ou histórias a serem reparadas diante de uma moral religiosa. Além do mais, ainda existem os pequenos oratórios familiares que, em alguns momentos, ainda reúnem a família para um momento religioso de agradecimento ou pedido. Os oratórios são elementos de grande importância na religiosidade popular. Solução provável em decorrência do pouco espaço de que dispunham as residências, impedindo a construção de grandes altares, como nas casas coloniais, onde eram a morada dos santos de devoção das famílias e congregavam os fiéis para orações e pedidos, demonstração cabal de uma religiosidade popular socializada e que dispensava a intermediação do sacerdote.

Em minhas andanças no meio rural do município consegui encontrar muitas famílias que ainda guardam a tradição da presença do sagrado por intermédio desses oratórios. A prática da reza do terço nas famílias já não é mais constante e a maioria não utiliza mais tal elemento de relação com o sagrado. Muitos afirmam não conseguir mais reunir a família, pois, mesmo à noite, período em que moradores do meio rural utilizam para o descanso que antecede mais um dia de lida nos pastos e cultivos, os mais jovens, em muitos casos, saem de seu meio para freqüentar os estudos (na cidade de Cunha ou, em menor proporção, em outras cidades estudando em um curso superior).

A resistência da cultura popular é algo que só pode ser entendida dentro de um processo de relações híbridas entre as várias práticas católicas que convivem lado a lado no cotidiano das comunidades. Em seu texto *“Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje”*, Carlos Rodrigues Brandão (2004) afirma que

“... o Catolicismo parece ser a religião com a mais aberta capacidade de ajustamento aos "novos tempos", embora seja a confissão religiosa que mais "perde fiéis para as outras". Quando observada de

perto, vemos como ela se abre e se permite diversificar, de modo a oferecer, em seu interior, quase todos os estilos de crença e de prática da fé existentes também fora do Catolicismo (BRANDÃO, 2004).

Essas relações existem dentro de uma prática de concessões e resiliências que articulam o tradicional e o moderno mantendo diferenças e interagindo culturalmente. Esse comportamento condiciona grande parte da visão sobre a moral tanto no que se refere a condutas sexuais, na questão de papéis sociais, na questão do poder como autoridade incontestada e prática comunitária, bem como nas obrigações religiosas dominicais e festividades religiosas do bairro ou da cidade. A defesa dos princípios relativos às práticas ancestrais fundadas no benzimento e na oração, os costumes tradicionais de orações repetitivas e invocações dos padroeiros e protetores divinos representados pelas figuras dos santos.

Essa prática católica não entrou em crise mesmo quando do advento de novas vertentes religiosas católicas. No caso específico do catolicismo tradicional rural, Camargo observa uma escassez de liderança formal devido à pouca presença dos padres em localidades mais afastadas. Neste caso, a liderança religiosa local é assumida por leigos que organizam rezas, novenas e terços. Assumem também, em muitas localidades, a encomendação dos mortos. Tal condição facilita o surgimento de liderança leiga que se configura, muitas vezes, como liderança carismática. Seria interessante observar com Bitencourt (2006) que a existência, no bojo da matriz cultural, de uma matriz religiosa, provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa. Essa matriz gerou leituras bem diversas dentro do catolicismo do tradicional à própria RCC – e também nas religiões protestantes de caráter evangélico. Apesar de mudanças ocorrerem na sociedade, é preciso considerar que valores retidos nas camadas profundas da existência social continuam a se expressar e a se reproduzir. É nesse sentido que o autor entende a sua tese de uma matriz religiosa brasileira seguida de uma religiosidade matricial.

Antes de qualquer coisa é oportuno citar que, como em toda paróquia, as relações religiosas não são simples, e interesses pessoais, de grupos – religiosos ou não – e/ou políticos convivem dentro de espaços limitados por uma espécie de unidade legitimadora da prática católica, ou seja, os conflitos existentes cessam ou abrandam diante da força política da oficialidade católica, permitindo que os conflitos concretos sejam mapeados na prática cotidiana do trabalho pastoral. Lado a lado convivem o

catolicismo tradicional (CAMARGO, 1973:49)<sup>14</sup>, a Renovação Carismática Católica, agentes de várias pastorais com ou sem elo político-religioso, agentes das comunidades rurais bem como agentes do meio urbano pertencentes à elite política e dirigente da cidade, ao lado de lideranças populares mais conscientes (ou não), porém oriundas de situações de pobreza existentes na periferia da cidade.

### 3.1 Transformações e concessões na prática religiosa.

A sociedade moderna apresenta uma estrutura extremamente complexa vivida e pensada longe dos processos de construção de sentido das camadas populares. Segundo Steil, ao mesmo tempo em que as sociedades se organizam a partir de instâncias seculares autônomas, - como o Estado e o Mercado, - os diferentes indivíduos que a compõem podem cultivar uma imensa diversidade de formas de relações com o sagrado sem se preocupar com o complexo processo existente nas relações seculares. Essa realidade racionalizada do processo econômico e político atinge de modo periférico a realidade de crenças construídas pela população mais rústica – pobre e rural – do município. Parece que as falas de personagens de Guimarães Rosa<sup>15</sup> se repete a cada dia nos arredores do município de Cunha. Aliás, parece que a questão do hibridismo religioso transcende as fronteiras das ciências sociais, da história e já se alojou no seio das reflexões literárias há muito tempo.

“Embora esteja na moda, (...) , o hibridismo religioso é velho problema para os pensadores brasileiros e também para a literatura. Nosso pensamento social constituiu-se às voltas com nossa formação pluriétnica e com a mestiçagem, reflexão que se reconhece em seu próprio cerne. Por isso, a crítica literária brasileira vê-se, amiúde, obrigada a recorrer aos estudos de religião para não desfigurar seus objetos: poucas literaturas do mundo estarão tão impregnadas da presença de diferentes hibridismos religiosos” (GALVÃO, 2006).

---

<sup>14</sup> Vale lembrar que neste trabalho adotei uma estrutura conceitual sobre o catolicismo que foi desenvolvida por Camargo em seu livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*.

<sup>15</sup> “Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral, isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. (ROSA, 1963: 17)

Neste sentido, mesmo leigos engajados e envolvidos com um processo de “evangelização” fundado na visão de um catolicismo mais racionalizado – oriundo das orientações pastorais do clero local – acabam fazendo suas confissões híbridas em “off” durante as entrevistas.

“Nós temos, como cristãos que somos, de seguir as orientações de nosso pastor. Se não se deve rezar pra quem não é santo – referindo-se à Sá Mariinha – não se reza, pelo menos pra não desagradar o pastor. Sá Mariinha vai entender e atender nossas necessidades. Eu não rezo, penso nela e consigo resolver as coisas”.

Em outro bairro ouvi uma fala importante. *“Nós que somos mais esclarecidos não podemos acreditar em qualquer coisa, né”*. Quando perguntei se freqüentava a casa de alguma curandeira o informante me falou: *“Freqüento não senhor. Vou lá só quando preciso... Já faz tempo, mas to precisando ir”*.

A presença do agente de pastoral garante, quando o mesmo é carismático, à Igreja um processo gradativo de construção catequética e doutrinária buscando a transformação de uma prática católica tradicional a uma prática mais engajada. Dependendo da orientação dos sacerdotes do período, esse engajamento podia acontecer, inclusive, no campo político. Porém, a maioria deles desejava uma população mais reflexiva e receptiva a uma construção de fé mais racionalizada.

Na verdade, constato que a dificuldade de penetração dos grupos de oração se torna dificultada pela presença deste catolicismo que Camargo chama de tradicional. Essa vertente concede participação nos ritos, na perspectiva doutrinal, mas não permite que as diferenças que invadem o campo do comportamento ordenado simbolicamente através de sua história sejam transformadas e deformadas. Uma vez conversava com um aluno de um bairro próximo a Campos Novos e o mesmo me falou que, na sua região, ninguém tinha nada contra os evangélicos, mas que lá *“cada um deve cuidar de si”*. Segundo ele, *“reza é reza e vida é vida...”* A doutrina presente nas pregações é para ser ouvida, nem sempre vivida, pois a lógica da vida já se encontra na tradição recebida no cotidiano, na moral articulada e transmitida pelos antepassados. Um morador da região nos esclarece:

*“Porque o povo tem devoção e vê que aquela tradição dos pais é antiga. Que nem já pego por mim, porque eu venho da tradição da minha mãe, meu pai eu não cheguei a conhecer, mas da minha mãe... vem a*

*tradição... E quando tinha missa no bairro lembro que a mãe falava: 'Óia essa semana vai ter a missa aqui no bairro'. Então a gente ficava aqui é a missa, amanhã é a missa, então a gente já ficava tudo arrumando pra ir pra missa, então agente vem daquela tradição”.*

Mesmo defendendo muitas das mudanças na prática cotidiana do catolicismo, muitos moradores têm orgulho da fé que movimenta a população de sua comunidade afirmando que o povo tem fé:

*“Tem fé naquilo ali, mas o povo acredita... ah o povo acredita. Quanto dia santo também que a igreja tirou né... A igreja tirou, mas o povo guarda... Que nem aqui mesmo, dia quatro de outubro é o dia do santo, então o povo considera como dia santo”.*

### 3.3.2 Folias e festas: foliões e seus participantes.

Meu objetivo aqui é o de demonstrar a presença das festas no município e dar a elas uma leitura contextualizada à realidade de transformações pelas quais passam o município. Quando eu penso em festas populares, estou trabalhando uma idéia que se afasta de evento/espetáculo. Refiro-me especificamente à celebração de algum fato importante na vida de uma comunidade. Esta visão se aproxima dos símbolos dos moradores locais e transmite uma identidade na qual a vida doméstica, a realidade de trabalho, abrem espaço para a comemoração deste fato significativo, mas, ao mesmo tempo, revelam os elementos centrais da população que organiza e desenvolve todo o aparato necessário para que a festa aconteça de acordo com os princípios locais. Esta parte do trabalho será desenvolvida a partir de entrevistas realizadas com um sacerdote local, alguns agentes pastorais e festeiros.

No caso das festas populares no município de Cunha, há uma espécie de conflito camuflado que nem sempre encontramos na fala das lideranças legitimadas pela Igreja Católica, porém presente em grande parte de católicos do interior e, em menor grau na cidade. Fato é que as mesmas foram proibidas no interior durante algum tempo e para ser sincero não sei se já voltaram a acontecer. Segundo muitas pessoas, inclusive padres que trabalharam na paróquia, os festejos são fonte de muito desentendimento. Em seu texto *Sacerdotes de Viola*, Carlos R. Brandão afirma ter presenciado ou ouvir falar inúmeras vezes em atividades de foliões marcadas por situações de violência.

Afirma o autor que:

“... nos ritos coletivos do catolicismo popular, estão presentes as seguintes situações de desafio e conflito com trocas interpessoais de violência e controle da violência: 1) desafios e conflitos entre freqüentadores de festejos, sob a forma de desentendimentos entre participantes comuns; 2) desafios e conflitos de concorrência pelo acesso a postos de unidades rituais com direitos a poder burocráticos (...) ou simbólicos (...); 3) desafios e conflitos de desempenho ritual entre grupos ou entre chefes de grupos rituais, enquanto personagens; 4) desafios e relações de conflito aberto, teatralizadas como núcleo da própria estrutura de significados do ritual” (BRANDÃO, 1981: 182).

Brandão afirma que “ *a festa é um momento em que a sociedade interrompe a seqüência de sua rotina e introduz um curto tempo quente... redistribui papéis e posições entre os seus praticantes-ativos e seus praticantes-assistentes*” (BRANDÃO, 1981: 183). Neste sentido toda festa, folia ou qualquer outro momento lúdico são passíveis de transformações na rotina da realidade simbólica da população. Na rotina do cotidiano tudo tem sua hora no lúdico tudo se faz ao mesmo tempo. Não há disponibilidade temporal para viver separadamente as coisas pois tudo é criação, prazer, alegria e devoção ao mesmo tempo. Recordo-me aqui de uma apresentação que vi de um grupo de Moçambique durante uma festa de São Benedito em Aparecida – Vale do Paraíba. O grupo estava prestes a homenagear e se apresentar para o Santo, tomava lá seus últimos goles – e bem tomados o que, de certa forma me deixou com água na boca – quando o mestre reuniu o terno e a dança começou. Um grupo de meninas observava um rapaz do terno que se apresentava e, durante toda a apresentação, elas desceram a praça “mexendo” com o rapaz, que por sua vez, em sua devoção não olhava para o lado. Após a apresentação... Isso eu conto noutra oportunidade. Tudo se mistura e, talvez, se separa em curto espaço de tempo.

Parece ser difícil para o clero e demais membros de uma Igreja, que racionalizou sua fé e sua conduta a partir de elementos simbólicos racionais e importados (processo de romanização),<sup>16</sup> entender uma lógica diversa daquela que se constitui na verdade sobre a conduta humana. Brandão afirma que:

---

<sup>16</sup> Segundo Gaeta, as congregações religiosas européias foram peças fundamentais para os bispos, que se dedicavam à cruzada romanizadora em suas dioceses. Instaladas nos velhos centros de religiosidade popular voltaram-se, a partir desses lugares, para as manifestações exteriores do culto. Festas, ruas, procissões, folias e foliões foram incessantemente devassados, vigiados e normatizados. A cultura clerical esforçou-se na marginalização de todo um corpo de comportamentos e práticas culturais socialmente admitidos e que, a partir de então, começaram a ser criticados e condenados. No desejo de esvaziamento popular e de

“Ao prescrever condutas rituais para os seus dias de festa, a sociedade não só ressalta a proscricção delas, (...) como deixa que as situações dos festejos remetam para um plano mais simbólico de relações, padrões de conduta regularmente incorporados à sua rotina, como os de valentia, desafio e conflito. Ao mesmo tempo em que convoca os devotos para o louvor público de um santo padroeiro, a festa autoriza que os seus participantes façam experiência de louvor de si próprios, atualizando demonstrações pessoais...” (BRANDÃO, 1981: 184).

Mas entendo também que à “violência ritual” antecipa-se o controle ritual da violência, formatado, ou na figura de membros populares, ou na figura de pessoas instituídas a partir “de fora” das estruturas simbólicas das populações locais. Na fala de Seo Pedro está implícita a idéia do controle sobre as práticas festivas inseridas na religiosidade das comunidades.

*“Antigamente era diferente também das festas porque, a festa de roça existia também, todas as festas de roça, mas era diferente de hoje que as festas de roça antigamente sem comunicação com o Padre da paróquia né, então eles fazia do jeito deles né. Chegava, vai ter uma festa no bairro das cachoeira. A cachoeira comunicava o padre da diocese né, e fazia a festa. Hoje não, se nós vamos fazer a festa na comunidade, tem que ver tudo com o padre né. Primeiramente é o padre que dá as ordens e a autorização pra você poder conseguir fazer a festa”.*

Tudo isso esconde, também, por outro lado, outro forte motivo da instituição para a transformação das festas e destituição, por exemplo, das folias: o do elemento econômico. Certos festejos e devoções de construções historicamente populares

---

ortodoxia religiosa, as hierarquias clericais voltaram-se para os poderes públicos municipais e judiciários em busca de ratificação para esta imposição de valores culturais. A ancoragem policial e as Posturas Municipais, estabelecendo os seus padrões de *decoro* e de moralidade, configuraram-se em pilares dessa campanha de vigilância e de erradicação dos elementos populares da religiosidade, sobretudo dos homens pobres. Bebedeiras, vadiagem, desvio de esmolas arrecadadas, denúncias de orgia, de abusos, de jogos de roleta e de víspora, críticas à falta de higiene das bandeiras que eram beijadas (como um veículo de propagação de moléstias) foram fatores básicos nessa conjugação de esforços. A vigília espiritualizante encontrou guarida sobretudo nos destacamentos policiais que se incumbiram de *moralizar* os eventos, tirando das ruas as danças e confinando-as em recintos fechados, e intensificando a repressão aos jogos sempre presentes nas festas. Nos livros do Tombo paroquiais encontram-se inúmeras queixas do clero contra o mau comportamento dos romeiros nas festas. Precavendo-se destas profanações, os padres foram disciplinando as procissões, destruindo os barracões que alojavam os romeiros, proibindo os bailes e as *arruaças*. Danças, músicas, alardes, tambores, folias, máscaras, palhaços, imperatrizes, bandas, fogos - representações emblemáticas do sagrado que eram consentidas e incentivadas pelo catolicismo tradicional, como privilegiadoras dos sinais visíveis da fé e da graça - começaram a ser ciosamente regulamentadas (GAETA, 1997).

(oriundos de uma perspectiva popular ibérica) foram oficialmente patenteados pela Instituição religiosa (Igreja) e, com isso, os direitos (simbólicos e/ou econômicos) ficam sob seu manto de custódia e benefício. Muitas vezes ouvi de sacerdotes e leigos a idéia de que a Folia traz muitos problemas e um deles é certo prejuízo econômico – que pode ser interpretado por uma quantia gasta pelos foliões para arrecadar a esmola. Se houver folia, os foliões devem conciliar o cotidiano do trabalho e a esmola se sustentando apenas com o dinheiro proveniente de seu suor cotidiano. Ouvi de um folião que trabalha como agente de Pastoral: “*O que é de Deus é de Deus e a Igreja cuida*”.

Apesar de defender uma prática religiosa mais “limpa” (asséptica), Seo Pedro lembra-se, com certo sentimento, das andanças das folias:

*“É hoje também é, lá você sai o ano inteiro. Por exemplo, começava o ano você saia com a folia...Posava aqui, posava ali, o ano inteiro ...esmolando,saindo como a gente fala...tradição dos antigos...esmolando.Rodava...rodava aqui,hoje posava aqui,amanhã posava em outro lugar,depois depois de amanhã posava noutra bairro né, e fazia o município inteiro e saia do município.Lá fui no município de Lagoinha,São Luís né,que ela andava em Cunha,todo município ela andava.Hoje não,hoje tá cada um faz seu município né,então hoje nós sai com a bandeira do Divino, que nem aqui eu peguei um bairro aqui vizinho aqui Pinheiro aqui na divisa do Paraitinga e fui até o asfalto...esse é setor meu,mas um dos sete setor, o município cada festeiro é dono de uma parte...e se a festa do Divino antigamente era oito dias de festa,então tinha oito dia de comida né,o pessoal ia cozinhar,oito dia de festa.Hoje não,hoje é só no último dia da festa que dá almoço,da almoço pra todo mundo,é visitante é tanta gente...”*

Na verdade, a festa deve se tornar comportada e isso só acontece quando se rompe com a realidade cultural e costumeira do homem simples que ocupa o papel de folião. Censurar o folião é fundamental para construir o comportamento da festa nos moldes ditos civilizados, padronizados de acordo com os interesses da Igreja Católica institucional.

Sobre as folias, durante o período de arrecadação da esmola para a Festa do Divino. A idéia de desprendimento é fundamental para solapar os fundamentos das folias tradicionais, geralmente profissionalizadas. Sobre o assunto um antigo folião falou:

*“Era o trabalho deles, e naquela época eles tinha também hoje aquela ordenadozinho - vamos falar a verdade... Hoje não, hoje não, a gente faz a festa pelo amor do Divino, pelo amor do Divino então a gente, por exemplo, se eu saio no meu carro vou andar e tudo eu tiro a gasolina o resto tudo pela fé”.*

Trabalhar por amor ao Divino, além de romper com as tradições populares e concentrar a renda nas mãos do clero dá muito mais trabalho. Certo festeiro uma vez em conversa afirmou:

*“O negócio é dificultoso. É uma dificuldade... a coisa mudou... eu achei 100% essa mudança da festa. Na época você tinha que arrumar quatro foliões pra cantar, mais o cargueiro. Você pagava tudo aquele povo e o povo era tudo recebia né. Hoje não, hoje sai só o festeiro com a bandeira, anda de carro, anda trinta, quarenta casas por dia...”*

Escolhidos criteriosamente pelo conselho da paróquia, os festeiros devem ser a ponte entre os elementos culturais populares e os interesses da paróquia, procurando harmonizar as possibilidades de conflitos encerradas nos diferentes interesses em jogo. As capelas convivem entre a tradição de se gastar a esmola em função da promessa e na expectativa de se fazer uma boa festa para o santo, e o controle econômico da paróquia que, na realidade, significa a centralização dos gastos dos recursos levantados – inclusive para aparelhar a comunidade: reforçá-la como instrumento de evangelização e divulgação da fé com compra de aparelhos de som, instrumentos litúrgicos e etc. O que para a paróquia significa controle racional dos gastos em função de seus fins, para as comunidades rurais é controle e uso do dinheiro do santo. Na ótica popular a esmola é para a festa e festejar o santo implica em utilizar todos os recursos para este fim.

Em depoimento tomado de Seu Pedro no bairro Cachoeira dos Rodrigues, o mesmo afirma ser difícil conciliar os diferentes interesses, porém defende a posição da Igreja na questão afirmando que:

*“É por causa do jeito, não tava dando certo, as comunidade não tava encaixando com o Padre. Então tem que pegar as normas da cidade. “Vocês são obrigados a dar a cada festa 50%”. O que adianta você fazer uma festa esbanjar todo o dinheiro? A comunidade ficou em pé, então ele deu hora pra entender que os 50% eles diziam que o Padre levava 50%. Não! É da comunidade, 50% é pra voltar pra comunidade. Do Padre era 10% que é do bispo né, 40% volta pra comunidade. Então eles queriam gastar mais e o Padre não concordou”.*

Essa desarticulação orgânica é fruto de visões diferentes entre as lideranças paroquiais e população rural sobre os valores representados nas devoções. Os valores vividos na devoção são os valores do dia-a-dia, da vida. Geertz afirma que

*“a religião nunca é apenas metafísica, mas rodeada por uma profunda seriedade moral em seus veículos e cultos; se pré possui um sentido de obrigação (implicação prática e não apenas emocional e/ou intelectual. Neste sentido, não é apenas moralmente ética; fundamenta as exigências da ação humana no contexto da existência”<sup>17</sup>(GEERTZ,1989:143).*

Os santos ou seres sobrenaturais educam e transmitem os valores do grupo. Ao olharmos as construções imaginárias da população local, percebemos a importância dessa relação educacional entre a devoção e o homem da região. Os “Santos”, oficiais ou não, transmitem um conjunto de práticas comportamentais que devem ser respeitadas e vividas. Seu poder deriva de uma estrutura vivencial que leva cada um e a todos a se comprometerem com o bem dos demais e do bairro e/ou comunidade. A importância do elemento religioso na estruturação dos costumes das pessoas e na ordenação do mundo social, negada por alguns teóricos para o mundo contemporâneo, apesar de não ter a mesma influência do passado, ainda insiste em delinear padrões de comportamento. Nesse sentido, procurarei trabalhar o significado de se pertencer a esses grupos bem como os objetivos de cada grupo além, é claro, de sua formação social e etária.

Na atualidade, a religiosidade popular que permeia a paisagem urbana tem redefinido novos contornos. Em Cunha, por exemplo, a Secretaria de Cultura organiza eventos nos meses de férias, que promovem o encontro de Folias de Reis na cidade - janeiro, por conta da festa de reis – e Folias do Divino - julho, por conta da Festa do Divino na cidade. Tais eventos têm a intenção oficial de mostrar aos turistas as tradições religiosas do lugar – muito mais do que ser um instrumento de resistência das práticas culturais locais. Em seu texto, Machado (2007) afirma essa relação em função dos interesses externos aos dos foliões e que do lado político se incentiva o turismo religioso, se vende a festa como uma mercadoria que qualifica as cidades, do lado dos capitães é uma oportunidade para confraternizar com outras companhias, festejar, representar o nome da cidade.

---

<sup>17</sup> Clifford Geertz, A Interpretação das Culturas, p.143. “Ainda segundo Geertz, “o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seus estilo moral e estético, sua disposição; atitude em relação a ele mesmo e as seu mundo que a vida reflete”.

Esse discurso que folcloriza a religiosidade popular perde a dimensão histórica que atravessa tais práticas, suas transformações e recriações. Contudo, intenção mesma é congelar a tradição como folclore quando na verdade, a tradição, como suporte para uma “*memória transgressora*” da ordem e do progresso imposto, retoma o passado, não como rastros ou lembranças que se diluem no tempo, mas para alimentar uma identidade cultural, consciente dos sofrimentos e perdas, porta-voz de uma luta contra a alienação (MACHADO, 2006).

O entorno dos grupos culturais de foliões existentes no município é marcado por este olhar folclórico. Não é de se esperar que a fala sobre o tema seja a de “fim da tradição”. Congela-se o real, o vivido em função de memórias que não possuem história; tudo vira folclore, que é utilizado pelas secretarias de turismo para ser transformado em souvenir expostos em prateleiras para serem adquiridos e/ou apreciados.

Em minhas conversas com foliões do município, encontrei uma riqueza muito grande de formas de prática ao redor destas folias. Ao chegar ao cemitério de Cunha perguntei a um dos coveiros do mesmo, dentre outras coisas, sobre a existência de folias na cidade. De pronto o mesmo respondeu: “*Depende um pouco do que o senhor quer. Tem a folia do Chiquinho de Castro com a irmã que chama de Nólia. Agora, pro interior tem outros tipos de folias...*” A expressão “... outros tipos de folias...” ficou meio no ar. Foi andando, me informando, convivendo e entrevistando que descobri outros tipos. Na verdade, ambas têm a função devocional na relação entre o homem e o sagrado, porém a diferença acontece na estética das folias. Quando encontrei o Seu Chiquinho de Castro em sua barbearia, um amigo meu, de pronto falou: “*Dois coelhos com uma só cajadada. Você faz a entrevista e eu a barba*”. Por mim ficou ainda melhor, pois eu o entrevistara em seu ambiente natural de trabalho. Figura atípica em relação ao espírito do cidadão cunhense, porém respeitada por todos. Seu Chiquinho de imediato falou que tocava e muito bem violão, entendia de música, cantava bem e dava uma força para a irmã, Nólia. “*Faz 20 anos que toco nessa folia. Eu sou irmão da Nólia – chefe da folia. Ela tem as letra du verso tudo certinho, né. Aonde você canta... na porta, pra entrá... pra dá esmola e agradece*” (Seu Chiquinho de Castro). Na conversa com o barbeiro descobri que seu outro irmão (Neto) também tem uma folia. Descobri que a separação da folia se deu por conta de problemas existentes entre seus dois irmãos: “... *era junto, depois separou*”. Muitas folias carregam consigo problemas oriundos das relações sociais e econômicas existentes na realidade cultural de seus participantes.

Uma vez conversando com o Pe. José Verreschi sobre o fim das festas e sua permissão para o retorno, o mesmo afirmou que tentar fazer as coisas de acordo com os padrões de uma elite cultural, acaba por desestruturar a forma de construção das atividades culturais da população. Mesmo na questão econômica a população tem sua forma “diferente” de se organizar e distribuir suas contribuições. O mesmo afirmou que nosso “falso moralismo” acaba por colocar limites à proliferação das atividades culturais populares e que isso acaba escondendo essas práticas devocionais. “*Que o festeiro cuide da festa...*”, afirmou Pe. Verreschi que, por sua vez concluiu: “*Descobri isso um pouco tarde, mas a gente aprende...*”

Voltando à fala de Seu Chiquinho de Castro, percebo que a folia sai por um período longo, nem sempre de acordo com a tradição popular. Segundo seu depoimento, a mesma começou a sair em 06 de dezembro de 2007 e pretende ir até meados de fevereiro de 2008, ou enquanto o povo tiver dando a esmola. Isso demonstra a força desses eventos da cultura popular. Apesar da existência de poucas folias, a densidade dessas estruturas culturais é clara no imaginário popular local. “*Quem não gosta de uma folia?*” Perguntava em tom desafiante um folião local. “*A gente canta em todos local. Cantemo na praça aqui, cantemo na Igreja que o padre mondou cantá...*” Intervi: “*O padre deixou...*” De pronto respondeu Seu Chiquinho: “*... Ó o padre deixa...o padre é legal, as duas folia...*” Aproveitar o pouco espaço oficial para a folia... astúcia popular. “*Aí sai pras casas né. Sai nove horas da noite e chega em casa uma hora da manhã...*” Não falta público para assistir a folia e rezar com os foliões. Não falta esmola para Santo Reis e os foliões. Segundo o entrevistado os foliões são remunerados (as folias tradicionais sempre remuneraram seus foliões). Muitas vezes, aos olhos da Igreja, isso é uma prática escandalosa. A esmola só cabe ao santo e deve ser repartida com quem administra as coisas do santo... A Igreja. Seu Chiquinho afirma: “*Depois de pagar os foliões, dá uma parte pra Igreja e guarda outra pra festa de Reis*”. Quanto maior o tempo da folia, maior a esmola e a festa. A data da festa de Reis é lembrada mas, em muitos lugares (inclusive no Sul de Minas Gerais), a festa de Reis acontece quando dá para acontecer, ou seja, os atributos da vida cotidiana moderna muitas vezes interferem no calendário religioso, sem prejuízo para as práticas devocionais que são administradas de acordo com a reconfiguração das novas possibilidades urbanas e/ou rurais. Quando perguntamos sobre a existência de uma contribuição para a Igreja, Seu Chiquinho respondeu: “*... mas o padre exige, né. É a contribuição para a Igreja que é para o Menino Jesus*”. Meu amigo entreviu: “*Ué, mais o menino Jesus vem antes da Igreja,*

*né?”* Todos nós rimos espontaneamente. Esse riso demonstra a astúcia popular no trato com o poder pois, afinal, repartir um pouco mais não é um problema tão grande assim. Na realidade a contribuição para o Menino Deus acontece na festa de Reis, no banquete popular feito com a esmola arrecadada. A Igreja, muitas vezes, leva a sua parte e o povo, que não é ingênuo, sabe onde a tradição coloca o menino: na real partilha popular (festa de Santo Reis).

Um pouco mais adiante, na conversa com Seu Chiquinho de Castro, uma fala dele me intrigou. Perguntei: *“Além dessas folias, no interior tem mais folias?”*. *“Tem...”*, disse ele, *“... na roça tem. Folia da roça... a folia da roça é aquela folia gritada, né, que ninguém entende nada, né. A folia não tem letra... tem letra, mas é pra eles, pra nós não. Na nossa, a cantiga é forte.”* E canta:

*“Acorda quem ta dormindo,  
Levanta quem ta acordado,  
Venha ver o Deus Menino,  
Na sua porta parado.”*

Continua: *“Aí acaba o verso, certo? A pessoa abre a porta, a folia entra. Tem um presépio lá... (aponta) Saúda o presépio com algumas música... aí para e aí fala pra pessoa dá esmola. Quem pode dar mais dá mais, quem é mais fraco dá menos... aí nós agradecemos...”* E canta novamente uma estrofe:

*“Agradeço a boa oferta,  
Dada de bom coração...”*

Volta a falar: *“... aí a folia vai. É tudo ensaiadinho, tudo ensaiadinho. Eu que faço os arranjinho. Toco violão desde os dez anos. Toco violão que dá gosto”*.

Quando afirmei ter ficado intrigado, me referi à fala em que afirma sobre a folia da roça (dando ênfase no fato de ser rural) que *“... a folia da roça é aquela folia gritada, né, que ninguém entende nada, né. A folia não tem letra... tem letra, mas é pra eles, pra nós não. Na nossa, a cantiga é forte.”* Parece haver certa assepsia no cantar e na apresentação. A folia precisa ser entendida, inclusive para arrecadar a esmola e agradecer. Daí cantar para ser entendido, diferente da tradição dos cantos populares de folia que, na maioria das vezes, não são entendidos pelas pessoas e, nem por isso, as pessoas reclamam. Dá-me a impressão de ser uma folia para a sustentação da tradição folclórica, para o turismo e turistas. A secretaria da cultura, neste início de 2008, trouxe para as suas apresentações oficiais apenas essas duas folias da cidade. Parece-me que é

necessária uma limpeza na estética cultural da folia para que o turista se agrade da mesma.

Como Clifford Geertz, costumo afirmar que é “*mais difícil lidar cientificamente com as idéias do que com as relações econômicas, políticas e sociais*”(GEERTZ, 1989:227). Difícil (e encontrando-se, por isso, numa situação duplamente periférica) é a análise das formas culturais cotidianas, pois estas se movem, no terreno do implícito, do não sistemático, do não-dito, do não discursivo. Como explicar atitude da folia da cidade? Uma ruptura com a tradição? Ou um modo astuto de lidar com a sobrevivência cultural, cedendo no campo de sua estética, para evidenciar o que é mais profundo: a gratidão a Santo Reis e a Deus Menino? Novamente remonto ao pensamento de Geertz que, ao contrário das correntes hermenêuticas, defende o carácter construído dos “dados” e a análise cultural como sendo duplamente interpretativa, pois analisamos através das nossas construções outras construções, forjadas no permanente fluir das práticas sociais. A análise cultural consiste, por isso, num conjunto de *explicações de explicações*. As explicações de segundo grau, construções do analista, selecionam e dão coerência às explicações que os agentes fornecem sobre as suas próprias condutas.

Acredito que Seu Chiquinho age com os olhos voltados para a permanência cotidiana da Folia de Reis, se acomodando, de modo estratégico, no espaço cedido pelas autoridades na realidade urbana que a modernidade forjou. Mesmo porque em determinado momento da entrevista, quando perguntei sobre a existência das Folias do Divino, o mesmo afirmou: “*Existem quatro. Tudo da roça, tudo da roça. Mas é gostoso viu. Eu gosto...*” Acredito que se possa falar aqui em uma poética de resistência popular, pois a tradição se elabora e se recria no tempo e no espaço, no aqui que nos mistura ao distante e no agora que nos emaranha a um passado. A tradição criada localmente pode servir de resistência à difusão das instituições universalizadas pela cultura. Quando cede, não morre, se embaralha e continua vivendo de forma reconfigurada. Esses foliões são guardiães da memória e do ritual e estão sempre interpretando os laços que ligam o presente ao passado, nos rituais vivenciados no cotidiano da cultura. São os mediadores ou agentes que podem costurar as histórias fundadoras dos lugares e das tradições que, a partir de suas interpretações, estão sempre mudando (MAIA e KRAPP, 2006). Um acontecimento que, aparentemente, introduz mudança não implica, necessariamente, em

perda de traços culturais ou da identidade cultural, mas sim - conforme o significado ou a interpretação que se tem do acontecimento, mediante a cultura e a própria definição do que, de modo prático, venha a ser a tradição - em produção e reprodução da cultura e da própria identidade cultural de uma sociedade.

Realidade diferente encontrei no Bairro da Barra do Bié. Bairro retirado da cidade, uns quinze quilômetros de asfalto no sentido de Parati, mais um mesmo tanto de estrada de terra à direita. Por ser um bairro retirado, como tantos outros no município de Cunha, até que as condições de tráfego não são tão ruins. Chegando lá fui procurar pelos mestres foliões. De cara encontrei o Ditão e horas mais tarde chegava outro mestre e folião da Folia do Divino da Barra. Uma das primeiras novidades foi saber que, como a folia de reis de Cunha, a do bairro também não possuía um palhaço<sup>18</sup>. A assepcia parece acontecer de forma concreta aqui. O mais próximo que consegui chegar para entender o motivo da ausência dessa figura foi a idéia de que a mesma significa a presença do demônio e isso não é bom. O engraçado foi que, ao falar sobre outras folias que trabalham com a figura, um folião da Barra respondeu que não usava na folia mas que achava muito bonito e que era difícil encontrar uma pessoa que tivesse tal desenvoltura.

No caso da Folia do Divino, um dos mestres afirmou que hoje em dia é muito difícil encontrar uma folia que percorra oito ou nove meses do ano, esmolando prenda

---

<sup>18</sup> O palhaço é uma figura enigmática e alegre. Personagem contraditória, é a mais rejeitada pela folia. Muitos mestres dizem que suas brincadeiras não são compreendidas pelo povo e acabam se tornando motivo de confusão. Também argumentam que a irreverência do palhaço compromete o caráter solene da folia e que sua máscara caricata provoca medo e afasta as crianças da festa. As representações simbólicas e as funções desempenhadas por ele são ambíguas. Para alguns ele representa Satanás ou Herodes. Para outros, eles representam homens que se vestiam de palhaços para atrair e despistar o rei e seus soldados na perseguição ao menino Jesus. Entre os foliões, é considerado como um soldado dissimulado, com as funções de proteger os Reis Magos e confundir os soldados de Herodes que pretendiam sacrificar Jesus.

Para alguns foliões, palhaço tem a sua explicação. Quando Jesus nasceu, o palhaço fazia gracinhas para os soldados romanos, entretinha-os enquanto Nossa Senhora escapava com o menino.

De fato, no imaginário da folias o palhaço também era espião de Herodes e acompanhava os reis magos para encontrar o menino Jesus e o entregar aos romanos. Mas no caminho, arrependido, ele se converte ao cristianismo. Na única ocasião que lhe é permitido se aproximar do presépio na festa de entrega da bandeira, o palhaço pede perdão. Nos rituais seu símbolo está ligado às crianças e brincadeiras, servem para socializá-las nos rituais. Também são eles que providenciam abrigos, observam qual casa está esperando a folia, buscam saber se a frente das casas possuem símbolos (isso é importante para saber que tipo de verso o capitão vai cantar).

De acordo com muitos foliões, o palhaço não chega de máscara perto do presépio, seu significado é de atrair para a máscara qualquer mal enviado à folia e seus integrantes. A maioria das folias de Cunha não tem palhaço mas conhece a sua tradição.

para a festa do Divino durante os dias de semana e finais de semana. Antigamente, dizia o mesmo mestre, os foliões recebiam para esmolar e passavam muito tempo fora.

Hoje em dia as poucas folias existentes saem apenas aos finais de semana nos bairros do município, esmolando para a festa, porém não pousam nem recebem para tal intento. A Igreja Católica, na figura de seus representantes autorizar, novamente, o giro das foliões profissionalizados, ou seja, recebendo pelo trabalho, haverá um aumento considerável do número de Folias do Divino circulando pelo município.

As Funções dos participantes variam conforme a realidade local da Folia. Mas, em geral, possuem elementos comuns como:

- Festeiro: prepara a festa de encerramento;
- Folião: os integrantes das músicas e danças;
- Embaixador: responsável por esclarecer aos foliões as normas a serem seguidas durante o giro e na condução da cantoria;
- Alferes: conduz a bandeira, orienta as pessoas das casas que os recebem e recolhe as doações;
- Os palhaços: podem representar os Reis Magos como também o Rei Herodes ou seus soldados. Isto é, podem simbolizar o perseguidor ou protetor do menino Jesus.
- Gerente do giro: elabora o roteiro do percurso.

As atividades das Folias (Reis ou Divino), assim como diversos elementos da cultura popular, vêm sofrendo modificações em virtude da migração do homem para a cidade e da invasão de elementos urbanos nas regiões rurais. A Folia de Reis, se deslocada de seu contexto de origem, pode tomar outro valor e, por vezes, outro sentido. Os foliões estão ligados diretamente com sua cultura tradicional, mas muitas vezes são traduzidos pelos meios de comunicação e pela própria população, de maneiras totalmente diferentes, contrárias a uma série de valores que lhes são próprios e próprios de sua cultura. Parto do entendimento segundo o qual as manifestações das Folias estão impregnadas de ritos em constante criação, recriação e adaptação, de acordo com a dinâmica da sociedade, e ao mesmo tempo, pelo valor semântico que os dançadores atribuem a eles e que também não é estático e estanque em si mesmo, mas dinâmico e se reelabora de acordo com o movimento da sociedade. Muitas vezes, quando o festeiro não tem acesso a alguma folia, o mesmo sai com a bandeira fazendo aquilo que a folia fazia tão bem.

A princípio, um intérprete que não conhece tão bem o município poderia afirmar que o declínio do número de folias representa, de fato, o fim de uma tradição popular que tem seus dias contados. Porém acredito que o quantitativo é relativo para se entender o que se passa nessa realidade. Não dá para afirmar sobre a importância das folias, no imaginário religioso popular de Cunha, somente a partir da quantidade de folias existentes no município. Fato que corrobora tal afirmação está na fala de um folião da Barra que afirmou ser a Folia o principal pilar de sustentação para a festa do Divino. Ninguém arrecada igual à folia. Apesar de serem poucas, as folias têm um lugar importante no imaginário da população local. Segundo esse mesmo folião, pode juntar vários festeiros que esses, juntos, não arrecadam a metade que a folia da Barra consegue arrecadar. Acredito que o processo de sensibilização da folia no imaginário dos sítiantes locais seja fruto de sua importância cultural. Ainda há espaço para as tradições da população local.

Quem recebe o grupo da folia é obrigado por devoção a dar aos foliões uma acolhida especial. É a hora de receber a bandeira, um símbolo que contém um grande significado místico. É o motivo principal da folia. A bandeira deve trazer a estrela, ou no caso da Folia do Divino, a imagem do Divino. Ela é a guia. Tem de ser ‘passada’ de ano a ano. Senão fica ‘enterrada’. A pessoa pode adoecer, acontece coisa ruim com a família. Esse símbolo sagrado permanece em um lugar especial, depois de passar pela louvação da folia. Depois a dona da casa leva a bandeira em todos os cômodos da casa, para abençoá-los e para abençoar cada membro da família. Esta é a parte de uma longa louvação.

Reza a tradição que, quem sai numa folia uma vez, terá de participar dela sete anos seguidos, embora grande parte se associe a ela definitivamente. Nestes momentos de festa e devoção, os sujeitos das folias, em geral gente modesta que mora no campo ou nas periferias das cidades, entretencem uma identidade que pode consolidar as relações de amizade, parentesco e vizinhança. É o momento de compartilharem os tons da vida de cada um, suas experiências familiares, profissionais, amorosas, aquelas que são de sorte ou de azar, o sucesso ou o desencanto e, sobretudo, a esperança.

Essas práticas são importantes, pois, numa época em que a globalização é um lugar comum, mas em que se reavivam, por oposição, localismos e paroquialismos vários, nada como a temporalidade para traçar linhas de continuidade e ruptura, identificar persistências estruturais, dar o devido valor a conjunturas ou episódios

esporádicos, que ainda revelam a presença de elementos humanizantes presentes na tradição popular.

Rompendo com as fronteiras das religiões institucionalizadas, o catolicismo tradicional ou arcaico estabelece uma religiosidade múltipla e diversificada, distante do dogmatismo oficial, mas com ele muitas vezes dialogando. Neste espaço de crenças os sujeitos sociais estabelecem um vínculo com a natureza, da qual são parte integrante; corpo e espírito, o real e o sobrenatural integram e compõem o universo criado por Deus. Segundo Brandão (1989), o lugar do sagrado realiza as graças que permitem a sobrevivência numa sociedade injusta e desigual, o lugar do profano reconcilia o indivíduo no seu coletivo, no qual compartilha o encontro, a festa, a comida. Quase sempre este vínculo entre o sagrado e o profano se articula propiciando momentos nos quais recompõe a vida e sua identidade social.

Tais práticas culturais permitem manter laços de sociabilidades e reaver uma identidade partida que resguarda a identidade social de uma alienação ameaçadora. Refletem situações concretas, são práticas de um mundo real, foram construídas, estão entremeadas no cotidiano, no fazer do dia a dia dos seres humanos. Podem até estar inscritas na cronologia de eventos comemorativos criados por órgãos oficiais, que priorizam e estabelecem ao sabor de suas conveniências um calendário cultural regional ou local. A sobrevivência de um tempo na contemporaneidade não nos deixa órfãos de história, dão um sentido a nossa existência, a nossa paisagem, cujo mapa permite localizar lugares significativos e nele a possibilidade de nos vermos como nós. (STEIL, 2001)

Para os foliões, a folia é tradição. Patrimônio cultural que transmitem aos filhos e compartilham com os amigos. Festa que reverencia os valores cristãos e preserva a identidade de seus adeptos. A maioria é gente simples, que teve de deixar o campo e hoje mora na periferia da cidade.

O antropólogo Jadir Pessoa (1999) afirma que ainda que a globalização ganhe estrondosas forças, as tradições e festas populares devem permanecer, por fazerem parte da construção da identidade dos goianos. O antropólogo afirma que as manifestações que não têm função social na cultura popular desaparecem, de modo que manter tradições como Folia de Reis, Cavalhadas, quadrilhas, terços e rezas depende da continuação de sua função social. Quanto mais se desenvolve a globalização, mais se fortalece a desagregação, mas as pessoas continuam buscando festas populares por necessitarem de espaços e ambientes agregadores para a vida social. Além disso,

geralmente as festas populares criam um sentimento de pertença, utilidade e reconhecimento nas pessoas.

A Folia de Reis é um testemunho vivo da tradição que é passada de pais para filhos e assim, sucessivamente. No entanto, como a cultura não pode ser congelada, a própria tradição a faz-se dinâmica porque as pessoas não se limitam apenas a reproduzir, mas a construir, através de sua subjetividade, de sua interpretação e ressignificação uma realidade simbólica.

### 3.2. Os ex votos e as capelas de “santa cruz”.

"Nesta estrada tem congada  
Folia de Reis, Tambu e tropeiro.  
Passa a viola com fita encarnada  
E passa a infância que o tempo passou  
E a Santa Cruz de imagens quebradas  
Que sabe calada  
Quem morreu quem matou (...)"  
Gildes Bezerra.

É possível fazer uma etnografia do olhar na cultura das populações rústicas do Brasil. No momento da morte, o crucifixo ou o santo de devoção do moribundo é para ser visto, tocado e beijado no momento extremo, um modo de ocupar os sentidos no instante do perigo maior. Esse é o momento supremo do visível, justamente quando o visível se nega no invisível das ocultações próprias dessa realidade vivida. Nega-se a morte ou o esquecimento no que tem visibilidade unicamente através da fé. É com este espírito que pretendo trabalhar uma leitura da religiosidade mostrada em alguns pontos de estradas do município de Cunha. Na verdade os ex-votos são objetos visuais produzidos com a finalidade de agradecer uma graça alcançada ou lembrar fatos religiosos anteriores como elemento de memorização do mesmo. Estamos diante de uma forma de manifestação imagética em que os fins para os quais se destina importavam mais do que seus aspectos estéticos. Nesse sentido, importa resgatar aqui o que Peter Burke denominou de "contexto social" da imagem, ou seja, as circunstâncias nas quais ela foi encomendada, bem como o contexto material e o local onde se desejava exibi-la. Em outras palavras, dar conta das formas de produção, circulação e consumo dos meios visuais. Vou documentar visualmente e contextualizar essas formas de expressão religiosa.

A princípio, parece ser fácil localizar e identificar as várias capelinhas ou “santa cruz” existentes nas estradas do município, porém descobri que a quantidade supera, e muito, o que esperava encontrar. Uma vez, junto com um amigo no cemitério de Cunha, encontrei um senhor que, ao ser perguntado sobre a região em que havia mais dessas capelinhas ou “santa cruz”, o mesmo, de imediato, respondeu: “*Na Bocaina... é tanta Santa Cruz que parece até que tem um vilarejo delas...*”. Uma região marcada pela violência gera mortes que têm nessa quantidade de “santa cruz” um testemunho da realidade social histórica encontrada pelos bairros do município.

Toda “Santa Cruz” existe a partir de uma história particular e a prática de sua existência, presente em maior ou menor grau na região, é fruto de um catolicismo que aposta em seus símbolos para ser ponte entre o homem e o Sagrado. Presença testemunhal de fatos históricos envolvendo entes queridos, as mesmas são cuidadas para que a memória não se perca. Não apenas os familiares têm acesso a essas histórias, na maioria dos casos a própria comunidade tem ciência dos fatos desenrolados ao redor daquele espaço. Em Cunha, na maioria das vezes, encontramos pessoas que sabiam narrar os fatos que se referiam à existência daquele espaço religioso, sem pertencer à família ou à época em que tal fato aconteceu. Isto é sinal de que a memória é mantida viva através dos relatos orais familiares ou comunitários e de que, conseqüentemente, este elemento religioso ainda tem um grande reconhecimento no imaginário religioso local. Ao redor das mesmas os moradores ainda acendem velas e devolvem seus santos quebrados ao “espaço sagrado” para que não sejam encontrados nos lixos do município.

Os símbolos, quando utilizados nas devoções, expressam realidades vivenciadas e desejadas, presentes em cada ex-voto. Todos têm única preocupação, que é o sentido de dignificar aquele que caminha no mundo de injustiças em direção ao Sagrado. Possibilita experimentar a existência de forma mais profunda e é uma nova linguagem, que vai além da realidade cotidiana, transmitindo sentimentos, sonhos, pensamentos, fé e utopia, e provoca a convocação de pessoas. Os devotos encontram recursos para relacionarem-se efetiva e afetivamente com o Santificado e fazer memória deste relacionamento.

Os registros da consciência se movem em torno das representações da repetição e da diferença que estabelecemos sobre e com os fenômenos, como registros de nossa própria consciência de continuidade e de mudança. O passado deixa de ser “o passado imediato da retenção [para ser] o passado reflexivo da representação” (DELEUZE,

1988:129); da mesma forma, essa mudança projeta-se na relação entre o futuro imediato da antecipação e o futuro reflexivo da previsão.

A preservação deste patrimônio cultural religioso é marcada pela flexibilidade na explanação sobre o ocorrido. A construção imaginária do fato ganha contornos diferentes (embora preservando o elemento básico na história: o fato em si) dos que a tradição familiar enuncia. Isso ocorre sem maiores problemas.

“Na imaginária da devoção, a figura, os motivos e os temas aos que está associada, estão sujeitos a variações, adequações e modas, tributárias da estética determinada pelo projeto de comunicação que conduz a devoção. O que é admitido sem muita dificuldade pelos devotos.” (LONDOÑO, 2000, p. 257-258).

Uma coisa que marca a fala sobre as histórias existentes em cada pequeno monumento destes é a emoção de quem conta o fato ocorrido. Numa sociedade em que a racionalidade instrumental leva a uma fuga dos elementos constitutivos de sentido de coesão de mundo, ao esvaziamento simbólico do universo, se implanta o surgimento das emoções como forma de expressão religiosa, pois a necessidade de significação e identificação não desaparecem no homem contemporâneo, como não desaparecem os sentidos e os fundamentos transcendentais à sua existência.

Quem vai (*morre e parte para melhor...*) fica no símbolo reverenciado, assim como o mesmo, com suas histórias, tem o poder de educar novas gerações. Uma senhora à beira da Rodovia Paulo Virgílio me falava sobre uma destas capelinhas construídas após morte de um senhor em um acidente: “*Sempre falo pros meus filhos... conto sempre esse fato... bebida e volante não dá certo. Ta aí o exemplo, né?*” Elas não existem à toa e são criadas significações variadas a respeito delas em vários bairros do município.

Uma imagem que marcou minhas andanças foi a que encontrei na parede de uma humilde casa no bairro da Várzea do Gouveia, na qual, lado a lado, conviviam uma foto do Pe. Marcelo Rossi, e uma imagem de Sá Mariinha das Três Pontes. Essa visão marcou minhas andanças e acredito que nunca irei esquecê-la.

**3.3. Sobre o curandeirismo e o benzeção.** A perspectiva da cultura a que se vincula aos curandeiros apresenta-se marcada por traços de heterogeneidade que, ainda hoje, opera presa à concretude da realidade sensível. Aqui nos deparamos com a

possibilidade de reinterpretação do real que entra em contradição com a lógica hegemônica da modernidade. No contexto de Sá Mariinha (a curandeira mais importante do município) existia a perspectiva da falta de infra-estrutura que pudesse dar sustentação à busca de soluções no quadro da saúde do homem do campo. A visão do sagrado não toca o núcleo da oficialidade católica e toda demonstração de competência na cura de um ser humano, mesmo que a partir de ervas, é fruto de uma intervenção do humano no universo sagrado.

O Catolicismo tornou-se veiculador destes fenômenos. Esta suposta veiculação nos permite entender as dificuldades da Igreja Católica: a presença de duas religiosidades distintas, uma intelectualizada e outra popular, implicam na dificuldade de uma Igreja organizar os seus fiéis no seio de um mesmo universo simbólico. A hegemonia clerical - representante da ortodoxia - encontra-se ameaçada por estas posturas heterodoxas (nascem de um referencial de tradição católica mas possuem raízes profundas em um universo simbólico fragmentado e ancestral que reinterpreta o real sem as dimensões lógicas da oficialidade religiosa) na medida em que não consegue preencher os espaços do “popular” através da doutrinação oficial. Sendo assim, esses fenômenos religiosos estudados possuem uma “formação híbrida de compromisso” que os preserva com suas particularidades dentro de um contexto religioso mais amplo no qual a Igreja Católica se encontra. Nossa hipótese aponta na perspectiva de uma persistência de fragmentos da religiosidade popular rural inserida em um contexto urbano e encontrando nesse contexto formas novas e variadas de reconfiguração para a sobrevivência.

A tradição religiosa católica de Cunha se manifesta como um porto seguro diante das tempestades da modernização, da desagregação das instituições e do anonimato nas sociedades contemporâneas. Na construção da identidade religiosa da população do município, os embates, a convivência híbrida com uma realidade moderna que quer se impor não desmoronam a velha tradição fundada nas raízes mais profundas do cotidiano daquela população. O conceito de identidade, como nos lembra Stuart Hall (2000), é um desses conceitos que operam “sob rasura”, uma idéia que não pode ser pensada mais da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem nem ser pensadas.

Não acredito em uma ruptura drástica no *modus vivendi* católico tradicional em função de uma vivência fundada numa postura da modernidade, faz-se importante reafirmar que a tão propalada passagem a uma estrutura de vida moderna que marca o

“fim da tradição”, ainda que promova um trabalho de realocação dos símbolos já partilhados pela cultura católica, não acontece em Cunha como profetizado. O que argumento é que não vemos processo de ruptura, principalmente no plano cultural. Acredito que não faça sentido, estratégico principalmente, para os agentes envolvidos romperem com sistemas identitários nos quais eles se sintam “confortáveis” e/ou que lhes promovam ganhos sociais e culturais. Então, nessa perspectiva, a passagem a uma nova estrutura cultural, rompendo de uma vez por todas com a tradição (no caso desta pesquisa, religiosa), dificilmente se daria em contextos identitários como os descritos aqui, a não ser por uma faixa restrita da população que vê na reorientação religiosa uma estratégia de inserção social ou cultural.

### Referências Bibliográficas

- AZEVEDO, Dermi. “A Igreja Católica e seu papel político no Brasil”. *Estudos Avançados.*, São Paulo, v.18, n.52, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010340142004000300009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000300009&lng=en&nrm=iso)>.
- BENEDETTI, L. R. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*. SP, Paulinas, 1983.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 3. ed., 1987. v. 1.
- BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa, religiosidade e Mudança social no Brasil*. Tese de Doutorado (Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais – Área de concentração em Sociologia da Religião). São Paulo, PUC/SP, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, P. *Razões práticas sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; RAMALHO, José Ricardo. Posse e uso da terra e relações de trabalho em Mossâmedes. In: *Campesinato goiano: três estudos*. Goiânia: UFG, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”. In: MOREIRA, A. & ZICMAN, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 23-41.
- BRANDÃO, C. R.. *A Partilha da Vida*. TAUBATÉ: CABRAL, 1995.
- BRANDÃO. C. R. *Os Deuses do Povo*. São Paulo, Brasiliense, 198\_.
- BRANDÃO. C. R. *Os Caipiras de São Paulo*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- BRANDÃO. C. R. *Sacerdotes de Viola*, Petrópolis, Vozes, 1981.
- BRITO, Enio. *Religião e resistência das culturas populares*. Trabalho "Catolicismo e neoliberalismo". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.
- BURKE, P. *História e teoria social*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- CAMARGO, C. P. Ferreira (org) et alii. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

- CAMARGO, C. P. Ferreira de; PIERUCCI, A. F. Oliveira; SOUZA, Beatriz Muniz de. *Igreja Católica: 1945-1970*. In: FAUSTO, Boris (org) *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III: *O Brasil Republicano*. Vol 4. *Economia e Cultura (1930-1964)*. São Paulo, Difel, 1984, pp. 343-380.
- CAMPOS, Judas Tadeu. *Currículo e cultura: a formação do caipira*. PUC/SP. Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Educação, São Paulo, 2002.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo. Edusp. 1997.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo. Ed. Duas Cidades/Editora 34, 9ª. edição, 2001.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática; Origens, Mudanças, Tendências*. Aparecida, Editora Santuário, 2000.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Ed. Melhoramentos/MEC/INL, 1979.
- CATENACCI, Vivian. *Cultura Popular: entre a Tradição e a Transformação*. Perspec., São Paulo, v.15, n.2, 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010288392001000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010288392001000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 27 Feb 2008.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. *Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica*. Revista TB, Rio de Janeiro, 147, pp. 69-78, ou dez, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, Vozes, 1994
- CERTEAU, Michel. *A Escrita da história*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações* Rio de Janeiro, Ed. Bertrand do Brasil S/A, 1990.
- DAVIS, Natalie Z. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- DOIN, José Evaldo de Mello et al . *A Belle Époque caipira: problematizações e oportunidades interpretativas da modernidade e urbanização no Mundo do Café (1852-1930)* . Rev. Bras. Hist., São Paulo, v. 27, n. 53, 2007.
- FERRÃO, João. *Relações entre mundo rural e mundo urbano: evolução histórica, situação actual e pistas para o futuro*. EURE (Santiago). [online]. set. 2000, vol.26, no.78 p.123-130. Acesso em 09 Feb 2008.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. 4. ed. São Paulo: UNESP, 1997.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *A Cultura clerical e a folia popular*. Rev. bras. Hist. [online]. 1997, vol. 17, no. 34 Acesso em 25 Feb 2008.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *Hibridismo religioso na literatura brasileira. Imaginario*. [online]. jun. 2006, vol.12, no.12, p.369-385. Disponível na WorldWideWeb:<[http://pepsic.bvspsi.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413666X2006000100020&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvspsi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413666X2006000100020&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso 03 Mar 2008.
- GASPARETO, Paulo Roque. *TV Canção Nova e a midiaticização do neodevocional*. UNIREvista - Vol. 1, nº 3 : São Leopoldo, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*, RJ, Guanabara Koogan, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*, RJ, Jorge Zahar Editor, 2001.

- GINSBURG, C. *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1990.
- GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao Paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela inquisição*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1997.
- GONÇALVES, L.A.O. & SILVA, P.B.G. *O Jogo das Diferenças: O multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.
- GUTILLA, Rodolfo W.. *A casa do santo & o santo de casa. Um estudo sobre devoção a São Judas Tadeu do Jabaquara*. São Paulo, Dissertação de Mestrado/PUC/SP, Depto. De Ciências Sociais, 1993.
- GRAZIANO DA SILVA, José & CAMPANHOLA, Clayton. *O novo rural brasileiro, uma análise nacional e regional*. Jaguariúna (SP), Embrapa/Unicamp, 2000.
- GRUNZINSKI, Serge. *La Colonizacion de lo Imaginário: sociedades indígenas y occidentalizacion en el México español*. México. Fondo de Cultura Económica. 1993.
- GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, S. *Identidade Cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- LINHARES, Andrei Aparecido Caetano. *A produção e a reprodução da identidade cultural caipira em mossâmedes – go*, Dissertação de Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Goiás. 2005.
- MACHADO, Maria Clara Tomaz. *(Re) significações culturais no mundo rural mineiro: o carro de boi – do trabalho ao festar*. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH, v. 26, n. 51, jun. 2006.
- MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Cultura popular: um contínuo refazer de práticas e representações*. In: RAMOS, Rosângela Patriota e RAMOS, Alcides Freire. (org.) *História e Cultura: espaços plurais*. Uberlândia: Aspectus, 2002.
- MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Ainda se benze em Minas Gerais*. Associação Nacional de História – ANPUH, XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw K. Introdução: tema, método e objetivo da pesquisa. In: *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARIZ, Cecília L. “*Pentecostalismo, Renovação Carismática e Comunidade de Base; uma análise comparada*”. *Cadernos do CERIS*, 1(2): 11 - 42 e 69 -73, 2001.
- MARIZ, Cecília L. “*A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja?*” *Civitas Revista de Ciências Sociais* 3(1): 169-186 (PUC-RS, Porto Alegre), 2003.
- MARIZ, Cecília L. “*Comunidades de Vida no Espírito Santo*”: *um novo modelo de família?* VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004.
- MARTINS, José de Souza. *As coisas no lugar: da ambigüidade à dualidade na reflexão sociológica sobre a relação cidade e campo*. In: *Introdução crítica a sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981.
- MELLO, Adilson da Silva. *Sá Mariinha das Três Pontes*, Aparecida, Ed. Santuário, 2000.
- NETO, Antonio F. *Dispositivos de tele-cura e contratos da salvação*. “*Você que disse que Deus fazia isso só antigamente, Deus continua fazendo hoje pela televisão*” (*Missa de Cura e de Libertação, TV Canção Nova, 16.01.05*), UNI

- revista - Vol. 3, nº 1. ISSN 1409-4650, UNISINOS, São Leopoldo, RS, Julho 2006.
- NETO, Antonio F. *A Igreja doméstica: estratégias televisivas de construção de novas religiosidades*. Cadernos IHU, ano 2, (7):. São Leopoldo, Unisinos, 2004.
- NOGUEIRA, Oracy. *Os estudos de comunidades no Brasil*. Revista de antropologia. São Paulo, v. 3, n. 2, 1955.
- OLIVEIRA, Elda R. *Doença, cura e Benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas*. IFCH/Unicamp, dissertação de mestrado, 1983.
- OLIVEIRA, Eliane Martins. *O novo canto da Canção Nova*. Dissertação de Mestrado Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) UERJ, 2003.
- OLIVEIRA, Simone G. de. *A bandeira pede passagem. Folia de Reis: fé e festar entre a tradição e a modernidade*. In: PEREIRA, Mabel Salgado; CAMURÇA, Marcelo Ayres. (Drgs). Festa e Religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais. Juiz de Fora: Templo, 2003, p. 23-38.
- ORO, Ari. *Avanço Pentecostal e Reação Católica* Petrópolis: Vozes, 1996.
- ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1995.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte, Autêntica, 2002.
- PEREIRA, Ivone Aparecida. *Em Nome dos Santos Reis: Uma História de Protagonismo e Mediações em Santo Antonio de Goiás*. Goiânia: UCG, 2005.
- PIERUCCI, Antonio Flavio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PRADO, Rosane Manhães, *Benzimento e Oração: Estudo da Ética dos Benzedores em Cunha*, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*. São Paulo, Ed. Duas Cidades, 1973.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SANCHIS, Pierre. *Modernidade e pós-modernidade*. Análise & Conjuntura. Belo Horizonte, v. 7, n. 2 e 3, maio/dez. 1992.
- SANCHIS, Pierre. *Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro*. In: \_\_\_\_.(Org). Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-58.
- SHIRLEY, Robert. *O Fim de uma Tradição: cultura e desenvolvimento no município de Cunha*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo, Edusp, 2000.
- SILVEIRA, EMERSON J. S. DA; CROCHET, EDUARDO J. *Modernidade(s) e religião: Rupturas, permanências e combinações*, in SOCIEDADE E CULTURA, V. 9, N. 1, JAN./JUN. 2006, P. 27-38.
- SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo. Companhia das Letras. 1986.
- SOUZA, Silvia de Luz. *A Recomendação das Almas. Estudo de uma devoção popular no sul de Minas Gerais*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUC/SP, 1997.
- SUESS, Paulo G. *Catolicismo Popular no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1979.
- TEIXEIRA, Faustino e MENEZES (org.), Renata. *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.

- VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 2ª. Ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1987.
- VELHO, Gilberto. *Indivíduo e religião na Cultura Brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença*. Novos Estudos – CEBRAP. São Paulo, out. 91, no. 31, PP. 121-129.
- VELOSO, João J. Oliveira. *Sá Mariinha das Três Pontes: Maria Guedes, Curandeira e Vidente*, Cunha, Centro de Cultura e Tradição de Cunha, 1994.
- WANDERLEY, M. de N. B. *A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas: o “rural” como espaço singular e ator coletivo*. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 15, outubro 2000.
- WEBER, Max. *Os Fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Edusp, 1995.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 1987.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, EdUnb. 1991.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- WEBER, M. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Moraes, 1987.
- WEBER, M. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Moraes, 1991.
- WEBER, M. *Ciência e Política. Duas Vocações*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed.UNB, 1991.
- WILLEMS, Emílio. *Cunha: Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil*, São Paulo, Sec. Agricultura, 1947.
- WILLEMS, Emílio. *Uma Vila Brasileira, Tradição e Transição*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.