



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Barbara Jungbeck

“Quando eu vi, já tava aqui”: a formação moral de um catolicismo negro

Porto Alegre

2024

Barbara Jungbeck

“Quando eu vi, já tava aqui”: a formação moral de um catolicismo negro

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Carlos Eduardo Valente Dullo

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Jungbeck, Barbara
"Quando eu vi, já tava aqui": a formação moral de
um catolicismo negro / Barbara Jungbeck. -- 2024.
160 f.
Orientador: Carlos Eduardo Valente Dullo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Catolicismo brasileiro. 2. Inculturação. 3.
Moral. 4. Ética. 5. Catolicismo Afro. I. Valente
Dullo, Carlos Eduardo, orient. II. Título.

Barbara Jungbeck

“QUANDO EU VI, JÁ TAVA AQUI”: A FORMAÇÃO MORAL DE UM CATOLICISMO
NEGRO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do
Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Porto Alegre, 27 de fevereiro de 2024.

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Carlos Eduardo Valente Dullo
Departamento de Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Carlos Alberto Steil
Departamento de Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

María Bargo
Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (IDAES)
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

Rosenilton Silva de Oliveira
Departamento de Administração Escolar e Economia da Educação (EDA)
Universidade de São Paulo (USP)

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro encontro com a realidade crua da vida foi com minha vó Odélia. Ela sempre foi meu alicerce mais ornamentado. Ela foi a primeira pessoa a me dizer para não sair do interior para estudar na capital, com 18 anos, sem nenhum dinheiro no bolso ou contatos. Hoje eu entendo que ela não queria que minha alma se tornasse calejada como a dela. Mal sabe que é a minha maior força para continuar. Espero que esteja lendo de onde estiver!

Ao mesmo tempo, minha vontade se encontrou com as de minha mãe Márcia e minhas tias Silvia e Ingrid, que me disseram para vir. Para alcançar o que elas perderam. Hoje eu só queria sentar com vocês em nosso oásis seguro regado a chimarrão e doces para reclamar do mundo feito para os homens. Obrigada pelo respiro de cada dia!

Arthur, obrigada por ser minha inspiração de teimosia em prosseguir mesmo diante de tantas dificuldades, te amo!

Na capital, encontrei meu companheiro Gabriel. Com ele aprendi que é dialogando que a cabeça desembaraça e que um abraço demorado embaraça um corpo determinado. Obrigada pela paciência de Jó durante o meu processo de escrita e pelos almoços de domingo em família.

Agradeço à universidade pública, à Capes e aos funcionários do RU. Sem o sistema de cotas para estudantes de baixa renda, a bolsa de mestrado e a alimentação de qualidade, eu nunca teria conseguido me dedicar exclusivamente a essa pesquisa. Nunca teria encontrado meu sonho.

A universidade também propiciou o encontro com meu mestre e amigo, Eduardo Dullo. Não teria conseguido subir mais esse degrau da minha caminhada sem suas orientações e acolhida. Obrigada por tudo!

Hamably e Nelise, obrigada por me acolherem com tanto entusiasmo e carinho. Se não fosse o nosso lar e conversas, eu não teria tido a tranquilidade para manter o foco na escrita e nos processos seletivos de doutorado.

Agradeço aos professores e colegas do NER, Ari Oro, Carlos Steil, Emerson Giumbelli, Vítor Queiroz, Rafael, Iuri e Lucas; e do LAPSO, Ana, Bárbara, Elloiza, Léo e Mayane por terem me permitido encontrar a maturidade e a responsabilidade acadêmicas tão cedo, além de serem intelectuais que admiro profundamente. Aos professores e professoras que transmitiram com maestria seus ensinamentos, tanto que essa dissertação consiste no resultado das reflexões que tivemos em sala de aula: Ceres Víctora, Arlei Damo, Fabíola Rohden e Bernardo Lewgoy. E aos colegas que compartilharam comigo as ansiedades

acadêmicas. Não poderia deixar de agradecer ao Jean Segata pelos incansáveis retornos detalhados de instruções burocráticas como coordenador do PPGAS/UFRGS.

Agradeço também a Carlos Steil, María Bargo e Rosenilton Oliveira, profissionais que me espelho, por terem aceitado compor a banca examinadora deste trabalho.

Por último, mas principalmente, agradeço a quem tornou essa pesquisa possível: a Pastoral da Vila Maria da Conceição e a ONG Pequena Casa da Criança.

RESUMO

Essa dissertação discute três diferentes períodos temporais da atuação de religiosos católicos na Vila Maria da Conceição, zona leste da cidade de Porto Alegre, detendo-se em transformações e continuidades que aconteceram perante a emergência de um “catolicismo negro na atualidade”. A metodologia empregada foi a observação participante com enfoque etnográfico, entrevistas semiestruturadas e a análise de dois livros, escritos em forma de relato por uma das agentes católicas. O primeiro período analisado data do final dos anos 1940 e apresenta o início do trabalho missionário de irmã Nely Capuzzo, pertencente à Congregação das Missionárias de Jesus Crucificado, com os moradores da Vila. O segundo abrange os anos 1950 a 1970, discutindo as transformações operadas pela “economia da caridade” proposta pela irmã Nely. O terceiro e último período temporal se dá a partir do final dos anos 1970 até a atualidade, analisando a emergência de um “catolicismo negro” operado por frades Capuchinhos. O argumento central mobilizado na discussão aponta que mesmo diante da passagem temporal e das mudanças nas práticas religiosas, ocorreu uma continuidade na forma de atuação católica na Vila Maria da Conceição: o catolicismo permaneceu preocupado com problemas da ordem do mundano, atuando com a finalidade da promoção da transformação social, o que chamei de um “raciocínio moral consequencialista” (Robbins, 2004).

Palavras-chave: Catolicismo Brasileiro; Inculturação; Moral; Ética; Catolicismo Afro.

ABSTRACT

This dissertation discusses three different temporal periods of the activities of Catholic clergy in Vila Maria da Conceição, located in the eastern zone of Porto Alegre. It focuses on the transformations and continuities that occurred in the face of the emergence of “Black Catholicism” in contemporary times. The methodology employed involved participant observation with an ethnographic focus, semi-structured interviews, and analysis of historical books and materials. The first period observed dates back to the late 1940s and marks the beginning of the missionary work of Sister Nely Capuzzo, belonging to the Congregation of the Missionaries of the Crucified Jesus, with the residents of the Vila. The second period spans from the 1940s to the 1960s, discussing the transformations brought about by the "economy of charity" proposed by Sister Nely. The third and final temporal period extends from the late 1970s to the present day, analyzing the emergence of a Black Catholicism operated by Capuchin friars. The central argument mobilized in the discussion suggests that despite the passage of time and changes in Catholic practices, there has been a continuity in the form of Catholic activity in Vila Maria da Conceição: Catholicism has remained concerned with worldly issues, acting with the purpose of promoting social transformation, which I have termed a "consequentialist moral reasoning" (Robbins, 2004).

Keywords: Brazilian Catholicism; Inculturation; Moral; Ethics; Black Catholicism.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: J.B. Debret. Pintura em aquarela sobre papel intitulada Paranaguá, 1827 37
- Figura 2: Imagem do rosto de Maria Francelina Trens estampada em uma capa de jornal impresso. Não há informações suficientes para afirmar que a imagem realmente retrata Maria Francelina ou se é de uma atriz que representou em uma peça de teatro 43
- Figura 3: O prédio da ONG Pequena Casa da Criança. Na sala à direita, na imagem, há uma capela em homenagem à Nossa Senhora da Conceição 55
- Figura 4: O ginásio de esportes da ONG Pequena Casa da Criança, em frente ao prédio central 55
- Figura 5: Maria e José ao lado do menino Jesus, impressos em folha branca e coloridos de lápis de cor marrom pelas crianças da ONG Pequena Casa da Criança 86
- Figura 6: Bonecos de neve impressos em folha marrom e colados em um pinheiro de Natal pelas crianças. Estão expostos no mural da ONG Pequena Casa da Criança 86
- Figura 7: O altar da capela Nossa Senhora da Conceição. Nele foram desenhados Jesus negro abraçado a duas crianças, também negras 87
- Figura 8: Frei Susin, no centro da imagem segurando um microfone, junto da Pastoral da Vila Maria da Conceição durante a procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida em 2022 93
- Figura 9: Frei Susin, no centro da imagem, atrás de uma mesa que representava um altar, segurando um microfone, junto da Pastoral da Vila Maria da Conceição no final da procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida em 2019 p. 93
- Figura 10: Frei Susin de costas, atrás da faixa, no centro da imagem de uma procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida, sem data p. 94
- Figura 11: Frei Susin de costas no centro da imagem, segurando um megafone, em uma procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida, sem data p. 94
- Figura 12: Primeira Eucaristia de turmas de catequese, 1996 p. 101

Figura 13: Primeira Eucaristia de turmas de catequese, 1996	p. 101
Figura 14: Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data	p. 105
Figura 15: Festa das crianças na casa de Tia Sueli, sem data	p. 106
Figura 16: Festa das crianças na capela de Santa Bakhita, construída no terreno da casa de Tia Sueli, sem data	p. 106
Figura 17: Festa das crianças na capela de Santa Bakhita, construída no terreno da casa de Tia Sueli, 2019	p. 107
Figura 18: Festa das crianças na casa de Tia Sueli, 2019	p. 107
Figura 19: Festa da Raça no Vermelhão, sem data	p. 114
Figura 20: Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data	p. 114
Figura 21: Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data	p. 115
Figura 22: Frades Capuchinhos na Vila Maria da Conceição, sem data	p. 115
Figura 23: Participação das mulheres artesãs da Pastoral da Vila Maria da Conceição em feira de artesanato municipal de Porto Alegre, sem data	p. 116
Figura 24: Participação das mulheres artesãs da Pastoral da Vila Maria da Conceição em feira de artesanato municipal de Porto Alegre, sem data	p. 117

LISTA DE SIGLAS

AME – Associação de Missionárias/os Externos da Congregação

APNs – Agentes de Pastoral Negros

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social

ESTEFL – Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana

FEBEM – Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor

GRENI – Grupo de Religiosos e Religiosas Negros(as) e Indígenas

ONG – Organização Não-Governamental

PRORENDA – Fundo de Apoio à Viabilização de Espaços Econômicos para População de Baixa Renda da Periferia Urbana

PRR – Partido Republicano Riograndense

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PUCRS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

RS – Rio Grande do Sul

SCFV – Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos

STF – Superior Tribunal Federal

SUS – Sistema Único de Saúde

TdL – Teologia da Libertação

UBS – Unidade Básica de Saúde

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 TEMA E UNIVERSO DE PESQUISA	15
1.2 PROBLEMA DE PESQUISA E REFERENCIAL TEÓRICO	18
1.3 METODOLOGIA	25
1.4 ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS	26
2 MARIA DEGOLADA E MARIA DA CONCEIÇÃO	30
2.1 MARIA DEGOLADA, O NOME IMPRONUNCIÁVEL	32
2.2 A FORMAÇÃO DA VILA DA MARIA DEGOLADA	35
2.2.1 A Porto Alegre positivista e a política de branqueamento racial	37
2.2.2 Os indesejados são transportados para a Maria Degolada	41
2.3 MARIA DEGOLADA, A SANTA ASSOMBRADA	43
2.4 MARIA DEGOLADA E MARIA DA CONCEIÇÃO	46
2.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	50
3 OS POBRES DA VILA MARIA DA CONCEIÇÃO	51
3.1 A CRIAÇÃO DA PEQUENA CASA DA CRIANÇA	54
3.1.1 A instituição de lideranças	63
3.2 O CICLO DA POBREZA	65
3.2.1 A caridade como impulsionadora das ações do catolicismo	66
3.2.2 Os “protegidos” da irmã Nely Capuzzo	68
3.2.3 A competência do discernimento	73
3.3 A ECONOMIA DA CARIDADE	77
3.4 O BOM POBRE	81
3.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	83
4 A PRODUÇÃO DE UM “CATOLICISMO NEGRO”	85
4.1 A CHEGADA DOS FRADES CAPUCHINHOS	91
4.1.1 A Teologia da Libertação e a atuação “apolítica” da ONG	98
4.2 A FORMAÇÃO DA PASTORAL	104
4.2.1 A Pastoral da Criança sob coordenação de tia Maria Aparecida	105
4.2.2 A Pastoral Afro	112
4.3 A CULTURA AFRICANA	120
4.3.1 A libertação da cultura africana	125
4.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	127

5 A PRODUÇÃO DE SUJEITOS ÉTICOS	130
5.1 OS POBRES E A CULTURA AFRICANA	133
5.2 A DESPREOCUPAÇÃO COM A CONVERSÃO INDIVIDUAL	135
5.3 O CATOLICISMO COMO UMA “MÁQUINA APAIXONADA”	140
5.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	143
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS – “Reinventar criativamente o futuro com as ferramentas do passado”	145
REFERÊNCIAS	149

1 INTRODUÇÃO

1.1 TEMA E UNIVERSO DE PESQUISA

Esta dissertação trata das especificidades de três diferentes períodos temporais da atuação de religiosos católicos na Vila Maria da Conceição, zona leste da cidade de Porto Alegre, detendo-se em transformações e continuidades que aconteceram perante a emergência de um “catolicismo negro” na atualidade. Eu não escolhi essa temática. Depois de quatro anos entre vaivéns do campo de pesquisa, não pude mais não enfrentá-la. Uma das frases mais clichês sobre a pesquisa antropológica cai como uma luva para descrever como cheguei até aqui: os acontecimentos do campo se impuseram. E acredito que não há melhor método para “dar voz aos meus interlocutores”, outro clichê antropológico, do que ter a coragem de ouvir não apenas a voz, mas o dizer de seus movimentos, memórias, expressões e atitudes. E isso significa refletir sobre o que eles dizem e fazem, não sobre o que a antropóloga quer dizer sobre eles.

O início da minha jornada no mestrado, no ano de 2022, não instituiu uma ruptura, mas uma continuidade com a graduação em Ciências Sociais. Em 2019 ocorreu minha primeira inserção em campo – na ONG católica Pequena Casa da Criança, situada na Vila Maria da Conceição, que realiza trabalhos sociais com as crianças que ali residem. Na época, conheci crianças que, nas palavras do coordenador do setor de espiritualidade, Paulinho Baiano, “escolhiam ser católicas”. Aceitavam seu convite para participar da catequese, se batizavam e ajudavam a dar ritmo às músicas das “celebrações afro” batucando tambores. O planejamento para a pesquisa de mestrado perguntava como ocorria esse processo: por que as crianças queriam ser católicas? Ou por que não aceitavam os convites do coordenador para participar das atividades católicas?

Quando voltei ao campo, após ter passado três anos longe por causa da pandemia de Covid-19, não encontrei mais as mesmas crianças. O coordenador permanecia sorridente e o discurso havia mudado para “agora as crianças falam abertamente em sala de aula sobre as suas religiões”. Não havia mais um número suficiente de crianças interessadas para fechar turmas de catequese e aquelas que antes participavam das missas não estavam mais ali. Para perseguir meus interesses de pesquisa, não bastava mais participar apenas das aulas semanais do setor de espiritualidade da ONG, mas deveria estar presente no dia a dia das atividades proporcionadas para as crianças, não somente as religiosas. Com essa intenção, iniciei contato

com a coordenação do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), que oferece atividades no contraturno escolar para crianças encaminhadas pelo Centro de Referência de Assistência Social (CRAS). Porém, as reuniões agendadas com a coordenadora foram sendo transferidas mês após mês, até que não obtive mais respostas.

Com a impossibilidade de trabalhar de perto com as crianças por meio da instituição, não se mostrou possível uma aproximação com os moradores. Durante algumas visitas anteriores à ONG, senti-me intimidada por grupos de jovens guardando as ruas. Certa vez, na esquina da rua da Pequena Casa, um desses jovens me olhou segurando um pedaço de madeira com uma mão enquanto o batia na outra, em uma clara informação de que minha presença estava sendo observada ali. Além disso, fui fortemente orientada por alguns moradores a não andar sozinha pelas vielas. Por isso, procurei intensificar meu contato com a Pastoral da Vila Maria da Conceição em 2022.

Até esse momento, após quase três anos conhecendo o trabalho do catolicismo na Vila¹, eu acreditava que a coordenação dessa Pastoral pertencia ao mesmo coordenador do setor de espiritualidade da ONG, Paulinho Baiano. Particpei de algumas de suas “celebrações afro”, com o uso de elementos de religiões de matriz africana nas capelas da Vila, procissões e festas, além de uma celebração ocorrida em uma paróquia das redondezas. Essas celebrações seguem toda a ordem de uma “missa inculturada”², mas não são assim nomeadas pelos participantes. O frei que as realiza, não as considera como missas, mas “celebrações afro”, tornando-se assim conhecidas pela comunidade³. Por isso, utilizei a mesma nomenclatura neste trabalho.

Conheci a Pastoral por meio de Paulinho Baiano em meados de 2019, que apresentou-me o frei à frente do trabalho e algumas mulheres que a integram desde sua criação. Com isso, ele denominou-a enquanto uma “Pastoral Afro”, assim como o frei. As reuniões para organização das agendas semestrais das atividades da Pastoral acontecem no espaço da ONG, onde Paulinho Baiano anota as pautas, transcreve para o computador e distribui pelo *WhatsApp* para as integrantes. Sua postura denota uma liderança, ao passo que se referiam a ele dessa forma. Essas observações fizeram-me pressupor o seu lugar como coordenador da chamada Pastoral Afro da vila Maria da Conceição.

¹ Em Porto Alegre, a vila Maria da Conceição é conhecida apenas como “Conceição”. Os moradores com quem tive contato e frei Susin sempre se referiram a ela apenas como Vila. Por isso utilizei a mesma nomenclatura para referir-me à localidade no texto.

² Para conhecer a organização de uma missa inculturada, veja o capítulo 2 da dissertação de Oliveira (2011).

³ Essa problemática será discutida no capítulo 3.

O conhecimento de que a coordenação não pertencia a ele chegou até mim no último ano, 2023, durante uma entrevista semi-estruturada que realizei com uma das integrantes da Pastoral, dona Maria Isabel⁴. Ela sim, coordenadora. Mas antes disso, eu já me sentia diretamente integrada à Pastoral. Era convidada para as festas de aniversário, cobrada se impossibilitada de aparecer em alguma celebração, responsabilizada pela realização de algumas tarefas. Um sentimento de apreço e apego surgiu. Em algumas ocasiões, percebi-me enviando fotos de eventos da universidade que eu estava participando, reclamando das dificuldades acadêmicas e sendo ensinada a sambar por dona Maria Isabel e dona Maria Tereza, também integrante da Pastoral. Essa relação aconteceu de forma rápida e intensa, construída no tempo de, mais ou menos, dois meses, em contraste com a difícil obtenção de informações dos três anos anteriores – como, por exemplo, sobre a coordenação da Pastoral.

Essa percepção surgiu de um modo estranho e aleatório, como em um estalar de dedos. Sem perceber, eu havia me enredado no cotidiano da Pastoral e, mais do que isso, enredei-a no meu cotidiano, o que gerou uma mudança significativa no tema desta dissertação. Aconteceu de forma parecida com a descrição sobre a contribuição da sociologia feita por Peter Berger (1989): enxergar o que acontece por trás das fachadas, desvelando a construção do mundo social. Porém, mais do que entendimentos sobre o que acontece atrás das fachadas, o momento foi de questionamentos. O estalar de dedos foi em agosto de 2023, durante a comemoração do aniversário do frei na capela de Santa Bakhita, localizada nos fundos da casa de dona Maria Eloá, falecida integrante da Pastoral. Dona Maria Isabel, responsável por organizar a festa, fez um rápido discurso sobre o frei, falando as mesmas palavras que sempre ouço quando alguma integrante da Pastoral precisa falar sobre ele e para ele:

Nós amamos muito o nosso frei, que mesmo professor universitário, intelectual, viajado, autor de livros, continua trabalhando aqui na Vila com a gente há mais de 30 anos. A gente sempre diz que o frei foi pintado errado na fila do céu quando Deus escolheu ele pra nascer: em vez de passarem a tinta preta, passaram a branca. Porque o frei é negro de alma.

Quando dona Maria Isabel encerrou o discurso, fui cumprimentá-la e peguei nas suas mãos, frias por ter recém chegado da casa de seus patrões, onde trabalha como doméstica. Instantaneamente, ela abraçou-me e disse: “tu também foi pintada errada na fila, deveria ser preta”.

Instantaneamente, o meu interesse de pesquisa voltou-se para a prática daquele catolicismo negro da Vila Maria da Conceição, envolvendo relações entre a Pastoral Afro, a

⁴ Para garantir o anonimato, todos os nomes das integrantes da Pastoral são fictícios, com exceção de Paulinho Baiano e frei Susin.

atuação do frei e a ONG Pequena Casa da Criança. Por que minha rápida aproximação com as atividades da Pastoral fazia com que as integrantes me considerassem, de certa forma, negra? Eu, de visível descendência alemã – pele branca, cabelos loiros e olhos azuis –, assim como o frei, de descendência italiana, com as mesmas características fenotípicas que as minhas? De onde vem essa percepção das integrantes da Pastoral Afro? Como ocorreu a formação de uma Pastoral Afro? Como foram e são estabelecidas essas rápidas e fortes relações entre as/os integrantes – nas quais eu me vi enredada? Qual é a aproximação entre a Pastoral e a ONG? Como se relacionam com a vila Maria da Conceição?

Mas há, ainda, outro fator que despertou minha atenção: nenhuma das integrantes da Pastoral se considera ou é considerada pelo frei como “católica”, assim como as “celebrações afro” não são consideradas missas católicas, mas “celebrações da cultura africana”. Por quê? De onde surgiram essas concepções? Por que mesmo praticando o catolicismo, participando da Comunhão, batizadas e passando pela Eucaristia não se consideram e não são consideradas católicas? Essas foram as questões que desenharam o novo tema e problema de pesquisa desta dissertação.

1.2 PROBLEMA DE PESQUISA E REFERENCIAL TEÓRICO

A delimitação do problema de pesquisa decorreu da revisão bibliográfica da literatura antropológica disponível sobre as relações entre raça e catolicismo no Brasil. Para perseguir o problema, as perspectivas teóricas manuseadas nesta dissertação decorrem de uma Antropologia da Moral e da Ética (Fassin, 2012; Mattingly, 2012; Mattingly e Throop, 2018), especificamente dos trabalhos de Michel Foucault e Joel Robbins, em diálogo com uma Antropologia do Catolicismo (Norget, Napolitano e Mayblin, 2017) – ou a indicação de Norget, Napolitano e Mayblin (2017, p. 15-17) para encarar o catolicismo enquanto uma “máquina apaixonada”.

A literatura antropológica que investiga as relações entre raça e catolicismo no Brasil converge, majoritariamente, análises historiográficas a respeito de movimentos de religiosos e leigos em prol do reconhecimento da população negra no interior do catolicismo – é o caso da constituição de grupos católicos como as irmandades negras, os Agentes de Pastoral Negros (APNs), a Pastoral Afro-Brasileira e o Grupo de Religiosos e Religiosas Negros(as) e Indígenas (GRENI). Desde as primeiras pesquisas, as discussões têm refletido acerca de noções como sincretismo, aculturação, transculturação e, mais recentemente, inculturação, resultantes do contato entre pessoas africanas escravizadas e indígenas com católicos

européus em um Brasil colonial (Bastide, 1989, 2001; Damasceno, 1989; Valente, 1994; Ferretti, 1995; Borges, 2001; Pereira, 2001; Sanchis, 2001; Bina, 2002; Mello e Souza, 2002a, 2002b; Prandi, 2011). Tanto nos trabalhos que constituíram esses conceitos (Verger, 1957; Bastide, 1989, 2001), quanto nas críticas mais recentes a eles (Miranda, 2012; Flor do Nascimento, 2017; Camurça, 2022), existe uma tensão aparente entre religiosos católicos e a população negra⁵.

Um dos principais marcos dessa relação foi a abertura da Igreja para mudanças litúrgicas na celebração oficial de rituais católicos, como é o caso de missas e batismos. Em 1965, a partir da promulgação do decreto *Ad Gentes*, a Igreja permitiu e incentivou a imersão de missionários católicos no “largo conjunto de signos, valores e tradições que definem a singularidade de cada povo ou nação” (Rufino, 2006, p. 242), abertura que foi essencial para o posterior entendimento de que a presença de Deus também se mostra de diferentes formas em diferentes culturas. A missão da Igreja, nesse sentido, seria revelar a manifestação da presença de Deus nas diferentes culturas, aproximando a fé católica das crenças locais (Oliveira, 2011, p. 29-30). Discussões internas sobre como realizar esse objetivo culminaram na prática da inculturação de elementos locais pelo catolicismo, principalmente entre teólogos da Libertação na América Latina, como é o caso da inculturação de elementos de religiões afro-brasileiras.

Segundo levantamentos bibliográficos realizados por Oliveira (2011), Selka (2014, 2019) e Iyanaga (2015), a inculturação de elementos de religiões afro-brasileiras nas missas católicas é tratada na literatura das Ciências Sociais como uma reivindicação e retomada da agência da população negra anteriormente marginalizada pelo catolicismo. Os agentes envolvidos buscavam definir uma nova identidade negra católica por meio da valorização da *cultura* africana, a mesma que havia sido silenciada e invisibilizada pela Igreja no período colonial, inclusive pelo financiamento e apoio ao regime escravocrata da época (Oliveira, 2011; Filho, 2012; Selka, 2014, 2019; Iyanaga, 2015). Oliveira (2011) argumentou, em sua dissertação de mestrado, que a realização de missas inculturadas no catolicismo só foi possível porque os elementos inculturados, provenientes de religiões de afro-brasileiras, são percebidos pelo catolicismo como culturais e não religiosos.

O catolicismo anterior à Teologia da Libertação, por sua vez, aparece na literatura como imposto aos africanos (e também aos indígenas) escravizados, que o utilizavam como uma fachada para praticar suas religiões e expressar sua cultura africana no privado.

⁵ Também podemos acrescentar nessa tensão teórica as diferentes populações indígenas, mas, como o foco deste trabalho recai sobre a população negra, somente a literatura que trata dessa relação foi analisada.

Reuniam-se nas irmandades negras católicas para resistir em comunidade ao catolicismo dos escravocratas (Lara, 2001; Pereira, 2001; Bina, 2002; Oro e Anjos, 2009; Filho, 2012; Oliveira, 2011, 2019; Prandi, 2011). Poucos trabalhos discutem a presença de pessoas africanas que já praticavam o catolicismo antes mesmo de seu sequestro para as Américas (Thornton, 1984; Mello e Souza, 2002a, 2002b).

Júnior (2001), Selka (2014, 2019) e Iyanaga (2015) também observaram que o processo de inculturação de elementos de religiões afro-brasileiras no catolicismo se alimenta de uma construída noção purista de uma África ideal e culturalmente autêntica, que foi transportada pelas pessoas trazidas para o Brasil durante o regime escravocrata. As religiões de matriz africana representam, assim, uma idealizada cultura e identidade africanas para o catolicismo encontrado em campo⁶, que foram sendo adaptadas e praticadas no Brasil pela resistência da população negra.

Selka (2019) argumentou que a presença dessas noções – como o pertencimento da população negra a uma cultura específica e a noção de que o catolicismo serviu historicamente apenas como uma fachada para a prática dessa cultura – relegaram o catolicismo a um lugar de epifenômeno da vida religiosa da população negra católica brasileira. Portanto, o autor observou a presença de um imaginário vigente de que não apenas as pessoas “afro-brasileiras”, como nomeadas por ele, mas também as “afro-latino-americanas” não seriam e não poderiam ser consideradas verdadeiramente católicas.

Selka (2019) ainda incluiu outro fator responsável pela propagação dessa ideia. Para ele, a noção da não pertença verdadeira da população negra ao catolicismo é devida a um entendimento protestante de conversão, compartilhado, inclusive, entre especialistas acadêmicos em “afro-catolicismo”. O argumento se embasa no imaginário de uma separação entre práticas religiosas católicas públicas e crenças religiosas e culturais “africanas” privadas, não havendo uma sincera conversão ao catolicismo por parte dos afro-brasileiros, já que o catolicismo foi imposto. Como exemplo empírico, Selka (2014, 2019) utiliza uma leitura do processo sincrético entre o Senhor do Bonfim e Oxalá durante a lavagem anual da escadaria do Senhor do Bonfim na Bahia, na qual a prática pública, como concebida no passado, demonstraria um ritual católico e a crença privada estaria em Oxalá.

Herrera e Steil (2010) escreveram que, para empreender um estudo sobre religião, é necessário investigar “as possibilidades e condições da emergência de determinadas práticas e

⁶ Oro (2020) e Capone (2010) discutiram a presença de concepções idealizadas sobre a África no contexto de religiões afro-brasileiras.

discursos religiosos” (p. 359). Ao recuperar três momentos históricos da ação católica na Vila Maria da Conceição, buscamos seguir a proposta acima para nos contrapormos ao argumento de Selka (2019), de que haveria um não reconhecimento da população negra que pratica o catolicismo inculturado enquanto indivíduos católicos. No argumento de Selka isso se deve a uma noção neopentecostal de conversão, mas, pelo contrário, argumento que essa disjunção entre membresia e participação no catolicismo ocorre porque a atuação do catolicismo no Brasil não está preocupada com a conversão de indivíduos, mas com a continuidade de sua presença no mundo, envolvendo-se com a sociedade civil na busca da transformação social da vida de coletividades.

Robbins (2004; 2010) escreveu que a conversão pentecostal é baseada na culpabilidade individual, ou seja, o fiel precisa constantemente reconhecer os pecados individuais cometidos e também controlar as tentações de cometê-los por meio do afastamento do mundo. O catolicismo brasileiro possui uma especificidade diretamente contraposta a esse ideal de conversão pela culpa, que consiste no que Dullo (2013) chamou de processo de “mundanização” do catolicismo brasileiro. Por meio dele, houve uma abertura do catolicismo a questões mundanas a partir do final da Primeira República brasileira, na década de 1920, que estabeleceu a sua aproximação com o desenvolvimento de uma sociedade “secular” ao lado de organizações estatais, principalmente por meio da formação de elites intelectuais para atuarem na vida social da sociedade civil.

A partir dos anos 1940, o catolicismo, no Brasil, passou a se preocupar, juntamente com seus intelectuais, com a propagação do que chamaram “justiça social”⁷. Por meio disso, diversas atitudes individuais consideradas como pecado pelo cristianismo foram relidas a partir de um foco ampliado para o contexto social, reconhecendo a culpabilidade não do indivíduo, mas da realidade econômica e racial desigual do Brasil.

Dessa forma, o raciocínio moral baseado na culpa, chamado por Robbins (2004, 2010) “deontológico”, não desenvolveu-se entre o catolicismo brasileiro, mas sim o “raciocínio moral consequencialista”. O raciocínio moral deontológico consiste na tomada de decisões morais dos indivíduos perante regras antecipadamente estabelecidas, uma vez que o mundo é visto como dominado pelo pecado e, conseqüentemente, imprevisível. O importante, nesse raciocínio, é seguir estritamente as regras morais, tomando o cuidado de não cair em tentação, sem se importar com as conseqüências futuras e imprevisíveis das ações no mundo. Já o raciocínio moral consequencialista faz com que as decisões morais sejam pautadas nos

⁷ Segundo Dullo (2013 apud Souza, 2002), a primeira aparição da expressão “justiça social” no catolicismo foi em 1941, com a encíclica *Quadragesimo anno* (em referência à *Rerum Novarum*).

resultados ou no que será gerado no futuro, sem preocupar-se com o estabelecimento de regras morais estritas para serem seguidas no presente. Assim, as ações morais são voltadas para o resultado, visando a melhora social.

Esse primeiro argumento acaba mobilizando um argumento ainda maior. O catolicismo brasileiro, mesmo passando por diversas transformações nos últimos 80 anos, permanece atuando de maneira similar: a qual, inspirada em Napolitano (2011; 2015), chamo de “máquina apaixonada”. O conceito de Napolitano sugere que o catolicismo atua mobilizando paixões (sentimentos, energias e desejos) para manter sua soberania enquanto produtor de sujeitos éticos específicos – impulsionada pelas reflexões a respeito da formação moral de sujeitos proporcionadas por Foucault (1984, 1985, 1988).

Na chamada “última fase” dos trabalhos de Michel Foucault, período que compreende a escrita dos dois últimos volumes de “A história da sexualidade” (1984, 1985), o filósofo voltou-se ao estudo das relações que os sujeitos estabelecem consigo mesmos diante de saberes específicos. Os saberes, por sua vez, emergem de instituições prescritoras de discursos morais sobre os sujeitos, como é o caso do campo do saber médico, por exemplo, que constitui um determinado tipo de sujeito considerado doente e outro são. Diante desses saberes e suas regras morais, os sujeitos trabalham sobre si mesmos a fim de se auto constituírem perante determinado regime de saber, a partir do que Foucault (1984) chamou “técnicas de si”. Deste trabalho sobre si, surge a dimensão ética.

A teoria do sujeito desenvolvida por Foucault se deve às suas análises a respeito das condutas sexuais consideradas moralmente corretas e desejáveis na sociedade da Grécia Antiga. Diante delas, os sujeitos gregos trabalhavam sobre si mesmos para que sua conduta sexual pudesse servir de exemplo a outros sujeitos. A partir de suas incursões históricas, o filósofo concluiu que sujeitos são constituídos e se constituem perante determinados regimes de saber e suas prescrições morais (Jungbeck, 2022).

Nesse sentido, a ética e a moral serão diferenciadas nesta dissertação, seguindo a proposta teórica foucaultiana. Como já exposto, a ética, para esse autor, consiste no trabalho do sujeito sobre si mesmo, informado por regras morais que está seguindo. A moral, dessa forma, é necessária para analisar a ética por meio de quatro princípios (Foucault, 1984, p. 26-31)⁸: 1) *substância ética*: conjunto de valores e regras morais indicadas aos indivíduos por instituições prescritoras; ou aquilo que necessita de modelação e atenção para que o ator possa se tornar um sujeito ético de um certo tipo; 2) *modos de subjetivação*: como os atores avaliam critérios, como valores e regras, desejados para se tornarem (ou ocuparem a posição de) um

⁸ Cf. Robbins (2004, p. 217-225) e Laidlaw (2022).

determinado sujeito; 3) *askèsis*: trabalho que um ator deve desenvolver sobre sua substância ética para se tornar (ou ocupar a posição de um) determinado sujeito; 4) *telos*: realização final do ator em sujeito ético desejado (ou ocupação da posição desejada de sujeito ético).

A abordagem foucaultiana para analisar problemas éticos e morais está situada no interior do campo de uma Antropologia da Moral (Fassin, 2012; Mattingly e Throop, 2018). Segundo Mattingly (2012), esse campo de estudos, especificamente quando utiliza o conceito de ética, pode ser dividido entre pesquisas de base foucaultiana e pesquisas de base aristotélica. Para a autora, os antropólogos estão agindo de modo irrefletido ao utilizarem 1) um foco analítico nas particularidades dos indivíduos, em primeira pessoa, e 2) a instrumentalização de uma teoria que parte das estruturas sociais, em terceira pessoa⁹. Isso deriva de uma profunda discordância analítica entre os filósofos, apesar da convergência na noção de ética. Uma abordagem *neoaristotélica* ou, como denominada por Mattingly (2012), *ética da virtude em primeira pessoa/humanista*, foca “na ação e experiência humanas” (Mattingly, 2012, p. 164, minha tradução) narrando histórias de vida sobre a própria visão do sujeito em sua relação consigo mesmo, competentes para discernir o “bem” cotidianamente e passíveis de fracasso. Já a *ética da virtude em terceira pessoa/pós-estrutural*, decorrente de Foucault, se interessa pelo autocultivo de si sob determinados regimes éticos que ultrapassam o indivíduo e são dados pela tradição na qual se situam, focando em discursos, práticas e tecnologias compartilhadas, das quais não é possível desvincular-se e que formam as subjetividades éticas¹⁰. A principal consequência da falta de discussão sobre a diferença entre essas delimitações filosóficas, para Mattingly (2012), é a “subteorização” da ética da virtude em primeira pessoa, sendo engolida pelas análises pós-estruturais em terceira pessoa.

Em trabalho anterior a essas compilações teóricas, Mayblin (2010) escreveu que a crescente articulação da Antropologia da Moral com o estudo de religiões cristãs solidificou-se sob a tensão entre o que Robbins (2007) denominou, e foi recuperado por Fassin (2012), *moralidade da reprodução* (influenciada por Durkheim) e *moralidade da liberdade* (influenciada por Foucault). Mayblin acrescenta o “problema da presença” (Engelke, 2007) em sua argumentação, defendendo que esse paradoxo aumenta as tensões entre as duas perspectivas dos estudos da moral nas religiões cristãs, pois cria contradições entre expectativas e ações (Robbins, 2004) na forma, por exemplo, de desejos carnavais *versus* obediência a Deus ou ações irrefletidas (da carne) *versus* ações corretas e refletidas (retidão

⁹ São apresentados como exemplos os trabalhos de Faubion (2011), Zigon (2011) e Throop (2010).

¹⁰ Exemplos de pesquisas que têm como foco a *ética da virtude em terceira pessoa/pós-estrutural* são Mahmood (2005), Asad (1993), Mayblin (2010) e Dullo (2013).

de espírito). Essa relação contraditória entre reflexão e irreflexão levaria os antropólogos do cristianismo à preocupação enfática com qual recorte teórico dos estudos da Antropologia da Moral utilizar.

Para resolver esse dilema, Mayblin (2010) empregou a análise foucaultiana da ética para analisar uma comunidade católica brasileira frente à permanente contradição entre valores católicos e mundanos. Porém, Mayblin também articulou Robbins (2004) para delinear os valores em contradição perante moralidades católicas. Robbins (2004) sugeriu o acréscimo do conceito de valores, largamente discutido pela Psicologia Social da Moralidade e Filosofia, como central nos estudos da Antropologia da Moral. Em seu trabalho de campo entre os Urapmin da Papua-Nova Guiné recém convertidos ao cristianismo, percebeu que os novos valores cristãos passaram a ser acomodados diante dos valores essenciais da comunidade, anteriores à chegada do cristianismo.

Dullo (2013), em sua tese de doutorado, articulou o catolicismo com uma Antropologia da Moral, mais especificamente apoiado no processo de subjetivação ética foucaultiana. O autor analisou a presença de valores católicos na construção de uma noção de sociedade secular no Brasil desde o início dos anos 1930. Além disso, em artigo, Dullo (2011), por meio de narrativas sobre dois meninos atendidos por um centro social católico na periferia de São Paulo, mostrou como operava na instituição um processo de subjetivação que tornava determinados indivíduos exemplares na medida em que praticam ações moralmente adequadas para o catolicismo daquele centro social, incorporando condutas que serviriam de exemplo para outros jovens.

De forma semelhante, essa dissertação analisará a prática de uma moral deontológica, ou seja, um raciocínio moral sobre as próprias ações baseado em obter resultados considerados bons, pelo catolicismo praticado por agentes católicos na Vila Maria da Conceição, que informa condutas e sujeitos éticos – incluindo, como é o caso desse trabalho, a prática de um, denominado pelos agentes, “catolicismo negro” que produz seus sujeitos pertencentes a uma determinada cultura africana. Dessa forma, como escrito anteriormente, o catolicismo será entendido como uma “máquina apaixonada” produtora de subjetividades. Essa conceitualização se dá por influência da proposta teórica de uma Antropologia do Catolicismo cunhada por Norget, Napolitano e Mayblin (2017). Para essas autoras, concepções católicas sobre o mundo estão tão arraigadas nos imaginários coletivos seculares que podem passar despercebidas, pois são naturalizadas (assim como concepções de branquitude e patriarcais). Por esse motivo, é necessário analisar como o catolicismo é

praticado e entendido pelas pessoas católicas – no caso dessa dissertação, os agentes católicos que atuam e/ou atuaram na Vila Maria da Conceição.

1.3 METODOLOGIA

A metodologia utilizada para analisar as substâncias éticas empregadas pelo catolicismo e que informam sujeitos éticos, nesta dissertação, está embasada em duas técnicas de pesquisa da observação participante: a etnografia e a comparação. Em um primeiro momento, a comparação pode soar estranha ao leitor, mas Fonseca (1999) já apontava para a necessidade de um olhar comparativo para criar um relato etnográfico que seja frutífero para a reflexão científica. Segundo a autora, a observação participante que utiliza a técnica etnográfica deve viabilizar a passagem das experiências do etnógrafo em campo para interpretações analíticas em cinco etapas:

1. estranhamento (de algum acontecimento no campo);
2. esquematização (dos dados empíricos);
3. desconstrução (dos estereótipos preconcebidos);
4. comparação (com exemplos análogos tirados da literatura antropológica) e
5. sistematização do material em modelos alternativos (Fonseca, 1999, p. 66)

Dullo (2019) salientou, a partir de sua leitura de Asad (2003), que o que é particular da Antropologia não é apenas o método privilegiado da noção de “trabalho de campo”, mas a comparação de conceitos “(representações) entranhados em sociedades diferencialmente localizados no tempo e no espaço” (*ibid.*, p. 229 apud Asad, 2003, p. 17). Dessa forma, assim como em Fonseca (1999), a comparação passa “a ser um meio de produzir novas reflexões e de deslocar percepções consolidadas sobre determinados temas e abordagens” (*ibid.*, p. 229).

Sob esses pressupostos teóricos, os dados obtidos por meio da etnografia realizada para essa dissertação, foram colocados em comparação com outras pesquisas da mesma temática. A comparação se dá entre conceitos teóricos formulados por análises etnográficas com outros grupos sociais, não situados apenas a nível de Brasil, mas também de mundo.

Além disso, também passaram pela comparação as ações, falas e escritos de pessoas do próprio campo de pesquisa. Para isso, foram analisados os dois livros publicados pela freira Nely Capuzzo, “Miséria: quem te gerou?” (1984[1964]) e “Do porão da humanidade” (1997) em diálogo com os atuais moradores da Vila Maria da Conceição, que conviveram com a irmã Nely. Também foram realizadas entrevistas abertas com integrantes da Pastoral da Vila Maria da Conceição.

O período em que a etnografia foi realizada aconteceu em dois momentos diferentes. O primeiro foi anterior à pandemia de Covid-19, entre os meses de agosto e dezembro de

2019. Durante esses meses, acompanhei as atividades desenvolvidas pelo setor de espiritualidade da ONG Pequena Casa da Criança, coordenado por Paulinho Baiano, com as crianças da escola de ensino infantil e fundamental. Também participei de algumas celebrações afro organizadas pela Pastoral da Vila Maria da Conceição, sempre em companhia de Paulinho. A volta ao campo de pesquisa após a pandemia foi marcada pela minha entrada como voluntária na ONG, em setembro de 2022, responsável por auxiliar Paulinho Baiano nas atividades do setor de espiritualidade. Em maio de 2023 iniciei o contato com o setor do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos da ONG, mas não tive retorno. No final do mesmo mês, deixei de trabalhar como voluntária na ONG e intensifiquei o contato com a Pastoral da Vila Maria da Conceição, com quem trabalhei até dezembro de 2023 e sigo participando e ajudando nas atividades promovidas em 2024.

1.4 ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos e considerações finais. O primeiro capítulo tem como objetivo investigar as transformações operadas pelo catolicismo na Vila Maria da Conceição, zona leste da cidade de Porto Alegre, nos anos 1940 e 1950. Para isso, apresenta historicamente a formação da Vila nos arredores da capela de Maria Francelina Trens, mulher que foi considerada santa após ser assassinada pelo namorado durante um piquenique e chamada de Maria Degolada, traçando paralelos com os valores morais compartilhados pela população porto-alegrense a respeito do crime e sobre os moradores da Vila. Por meio das ações da freira Nely Capuzzo nos anos 1940, quando criou a atual ONG Pequena Casa da Criança, o capítulo investiga as causas que transformaram o nome “Maria Degolada” em impronunciável e “feito” para os moradores da Vila. Quando a freira ali chegou, levantou uma capela à santa católica Maria da Conceição, mãe de Jesus, no lugar de Maria Degolada. Maria Degolada foi, em vida, uma imigrante alemã e prostituta assassinada pelo namorado policial militar e pardo, que passou a operar milagres após a morte, tornando-se famosa por odiar policiais. Por isso, há relatos de que protegia traficantes de drogas e qualquer um que estivesse em conflito com a polícia. Com o início do culto prestado à Maria da Conceição e a nomeação da Vila em sua homenagem (antes chamada “Morro da Maria Degolada”), a santa prostituta foi colocada em segundo plano por uma santa católica, representante de ideais de feminino, pureza e resiliência. Essa operação realizada pela irmã Nely Capuzzo, invisibilizou o fato de Maria Degolada ter uma origem europeia e possivelmente trabalhar como prostituta, o que não confirmava as noções raciais pautadas nas

políticas de branqueamento racial defendidas na época. Assim, o capítulo argumenta que o catolicismo dos anos 1940 e 1950 presente na Vila Maria da Conceição, transformou Maria Degolada em uma moça branca e pura, de família, e seu assassino em um “mestiço” perigoso, reproduzindo aos moradores os valores morais sobre raça e feminilidade da época: a periculosidade e baixa moral da população negra, que deveria ser branqueada pelo incentivo à imigração europeia de pessoas superiores em termos de civilização e moral.

O segundo capítulo persegue mais detidamente a criação da ONG Pequena Casa da Criança pela irmã Nely Capuzzo e, com isso, o início de uma nova organização da Vila Maria da Conceição baseada em valores morais católicos. O argumento mobilizado é o de que valores católicos da caridade, do amor e do discernimento foram ensinados pela freira, por meio da Pequena Casa da Criança, e praticados pelo o que chamei de uma “economia da caridade”, o que produziu sujeitos considerados “bons pobres”. A atuação da irmã Nely na Vila Maria da Conceição gerou críticas de diversos atores sociais, como governantes, políticos, policiais e outros religiosos católicos. Mesmo vindas de diferentes frentes, as críticas tinham uma base comum: consideravam as ações da freira puramente assistencialistas, o que produzia “pobres acomodados”, sem perspectiva de mudança pelo trabalho e/ou do abandono da vida do crime. Por meio da publicação de dois livros, nos quais descreveu histórias de vida de moradores pobres e “delinquentes”, irmã Nely procurou justificar suas práticas de caridade, frente às críticas, demonstrando que fomentaram oportunidades de renda familiar, desenvolvendo um mercado interno à comunidade, e incentivaram meninos “delinquentes” a discernir entre o certo e o errado, levando-os a abandonar a vida do crime e da prostituição. Em todas as justificativas elencadas pela freira, ela retira a culpa dos indivíduos pelas ações consideradas pecaminosas e ilegais pelo cristianismo, como a prostituição e roubos, e a transporta para a desigualdade social que assola a população da Vila Maria da Conceição – o que aproximou o catolicismo dos problemas do mundo ao argumentar que poderiam ser resolvidos por meio da caridade e do amor.

A base teórica utilizada no capítulo 2 parte da teoria da justificação, proposta por Boltanski e Thévenot (2018), para analisar os livros em forma de relato da irmã Nely Capuzzo (1984[1964]; 1997) – centralmente as justificativas elencadas pela freira para argumentar sobre a importância de seu trabalho católico na Vila Maria da Conceição. A partir do levantamento de seus relatos, o capítulo discute a separação entre “moral” e “ética” proposta por Foucault (1984, 1985) para investigar a produção de sujeitos coletivos considerados como “bons pobres” (Bargo, 2021a, 2021b, 2023) pelo catolicismo da Vila Maria da Conceição. Por fim, aproxima as ações da freira ao conceito de “mundanização” elaborado por Dullo (2013).

O terceiro capítulo indaga sobre o início do interesse por questões raciais na ONG católica Pequena Casa da Criança e na Pastoral da Vila Maria da Conceição, visto que a Pastoral promove “celebrações afro”. Baseado na literatura sobre as relações entre catolicismo e população negra, parte da seguinte pergunta: a visibilidade dada a questões raciais no catolicismo da Vila foi reivindicada também pelos leigos? Para isso, analisa a chegada dos frades Capuchinhos na Vila Maria da Conceição e o processo de construção do que é chamado pelo frei responsável pela Pastoral de “catolicismo negro”. Esses religiosos iniciaram seu trabalho na Vila no final dos anos 1970, sem conexão com a Pequena Casa da Criança e com duras críticas à irmã Nely Capuzzo. Alguns frades eram ligados ao movimento negro e aos Agentes de Pastoral Negros (APNs), defensores da Teologia da Libertação e da realização de missas inculturadas. Procuraram fomentar uma transformação no catolicismo praticado pela freira, considerado por eles como “tradicional” e “conservador”, para que promovesse novos laços com a comunidade para que pudessem assumir a posição de lideranças comunitárias e católicas. Para isso, propiciaram cursos para a formação católica de moradoras negras e fundaram a Pastoral da Vila Maria da Conceição. O argumento resultante das análises do trabalho dos frades Capuchinhos, que se estende até os dias atuais, é o de que a atenção às problemáticas raciais no catolicismo da Vila iniciou com os religiosos católicos, não pelas reivindicações dos leigos, e consistiram na manutenção dos pressupostos da Teologia da Libertação. A argumentação do capítulo está embasada em Rufino (2006), Oliveira (2011) e Sahlins (1990).

O quarto e último capítulo argumenta que o catolicismo praticado pelos frades Capuchinhos não consistiu em uma ruptura com o trabalho da irmã Nely Capuzzo, como defendido por eles. Mas reproduziu um modo de funcionamento católico universal: como uma “máquina apaixonada” (Napolitano, 2015) que produziu, no caso da Vila Maria da Conceição, o que chamei de determinados sujeitos éticos coletivos (Foucault, 1984, 1985, 1988) que foram modificados no decorrer do tempo: no início do trabalho católico de irmã Nely Capuzzo os sujeitos eram os bons pobres, que passaram a ser reconhecidos também como sujeitos negros com a chegada dos frades Capuchinhos e a formação de um “catolicismo negro”.

A produção de sujeitos éticos pela máquina apaixonada do catolicismo da Vila Maria da Conceição, por sua vez, esteve baseada em uma “moral consequencialista” (Robbins, 2004; 2010), preocupada em transformar a realidade social dos moradores pobres e negros. Essa preocupação demonstra que o catolicismo praticado pelos agentes católicos na Vila Maria da Conceição não é uma exceção no espaço e no tempo, mas coaduna com outras pesquisas que

demonstraram a presença e atuação do catolicismo na sociedade civil e no processo histórico de secularização da esfera pública brasileira (Mariz, 2001; Montero, 2006, 2014, 2018; Giumbelli, 2008; Mariano, 2011; Dullo, 2012, 2013, 2014a, 2014b; Camurça e Martins, 2013; Steil e Toniol, 2013). Essa afirmação, por sua vez, contradiz o argumento de Selka (2019) de que as pessoas negras que praticam o catolicismo inculturado não são consideradas católicas porque há um ideal ocidental e pentecostal de conversão em voga no imaginário do catolicismo brasileiro. Esta dissertação sustenta que o catolicismo brasileiro nem sempre esteve preocupado com a conversão individual, mas sim com a transformação social de coletividades da sociedade civil.

2 MARIA DEGOLADA E MARIA DA CONCEIÇÃO

Na manhã ensolarada do dia 08 de dezembro de 2022 desci do ônibus uma parada antes da do “São Pedro”, como é chamado o hospital psiquiátrico na avenida Bento Gonçalves. Subi a rua Barão do Amazonas a pé, parando no meio do caminho para limpar o suor e recuperar o fôlego sob a sombra de uma árvore, imaginando como seria a interação das crianças com a capela da Maria Degolada. O caminho entre a Bento Gonçalves e a ONG Pequena Casa da Criança sofre uma mudança brusca de paisagem no decorrer da Barão do Amazonas – duas das grandes avenidas de Porto Alegre que cortam as regiões norte e sul, centro e leste. Os nomes que batizam as avenidas pertencem a dois militares: Bento Gonçalves, alistado no Exército para não ser condenado após matar um homem negro, foi presidente da República Rio-Grandense; Barão do Amazonas comandou a força naval brasileira. O início da subida até a Pequena Casa é ornamentado com ipês floridos, casas com portões de ferro pintados e prédios novos de, no máximo, cinco andares. Conforme o asfalto vai se tornando mais íngreme, vielas estreitas se abrem nas suas bordas mostrando casas amontoadas de tijolo à vista. As árvores vão desaparecendo, cachorros e restos de lixo brotando. A rua em frente ao prédio azul de três andares da ONG Pequena Casa da Criança não é asfaltada, mas de pedras que parecem encaixadas milimetricamente. Ela está localizada no início da Vila Maria da Conceição como se representasse sua porta de entrada, tudo o mais se esconde entre as descidas e subidas do terreno irregular de uma antiga pedreira desativada.

Entrei no prédio alguns minutos adiantada para ajudar Paulinho, coordenador do setor de espiritualidade da ONG, a preparar um altar improvisado com mesas de plástico no pátio da escola para homenagear Maria da Conceição, que nomeia a Vila. A santa católica também representa Maria Degolada, mulher que opera milagres após seu assassinato debaixo de uma figueira no meio da Vila. Por isso, no dia de Nossa Senhora Conceição iríamos com as crianças até a capela de Maria Degolada para rezar. Peguei meu crachá de voluntária na recepção e subi dois lances de escadas até a sala de Paulinho, o qual prontamente me entregou um tambor, uma toalha branca de renda para a mesa e uma Bíblia. “Decidimos não fazer mais a procissão até a grutinha da Maria Francelina, vamos até a de Nossa Senhora mesmo”, ele me disse. Qual foi a minha cara de espanto e decepção, ele me encarou e começou a falar em um tom ameno, justificando a mudança de planos pelo perigo da violência na Vila – “não podemos colocar as crianças em risco”, ele emendou. Sua explicação não me convenceu, dada a proximidade das duas capelas. Estavam a, mais ou menos, 500 metros uma da outra. Para

chegar a qualquer uma delas, as crianças precisariam sair do espaço da ONG e adentrar as ruas da Vila. Mesmo assim, segui-o em silêncio.

No pátio, Paulinho encostou duas mesas brancas de plástico cobertas pela toalha de renda, sustentando a imagem de Nossa Senhora da Conceição, a Bíblia, algumas flores artificiais, um tambor e um pandeiro. Instalou a caixa de som com o microfone. Quando todas as turmas do ensino infantil e fundamental chegaram, Paulinho, com seu sotaque baiano, começou a falar pelo microfone sobre o motivo de estarmos ali reunidos naquela manhã – era o dia de Nossa Senhora da Conceição. Explicou para as crianças que ela também era Maria Degolada, baixando a voz e encolhendo o corpo para dizer esse nome. Na sequência, como se estivesse justificando sua atitude de pronunciar o nome em voz alta, disse que Maria Degolada é um nome “feio”, que traz sentimentos ruins, por isso, quando a irmã Nely chegou ali, mudou seu nome para Maria da Conceição.

A explicação de Paulinho às crianças e o cancelamento da pequena procissão até a capela de Maria Degolada levantaram-me dúvidas a respeito da relação dessa mulher com o catolicismo da ONG. Por que o coordenador do setor de espiritualidade mudou seu tom de voz ao pronunciar “Maria Degolada”? Quais valores morais antecedem o julgamento do nome Maria Degolada como “feio”?

Naquela manhã ainda aconteceram outras situações intrigantes, que me deram uma pista para perseguir essas questões. Com a ausência da irmã Pierina, atual diretora da ONG, Paulinho convidou a diretora da escola para fazer a oração inicial. Com suas mãos brancas e cabelos lisos, a diretora assumiu o microfone pedindo para que as crianças repetissem em voz alta e com os olhos fechados: “Nossa senhora, agradecemos pela Pequena Casa, pela nossa família, pela nossa saúde e pela comida no prato”. Para carregar a imagem de Nossa Senhora da Conceição, Paulinho convidou João, um menino alto, branco, de 12 anos. A diretora e João contrastavam com os demais – com a maioria das crianças negras. Perguntei-me, mais uma vez, sobre as escolhas de Paulinho. Por que ele escolhera 1) uma mulher para fazer a oração inicial, sendo que ele era o representante do catolicismo naquele momento e 2) uma criança branca, que representava a minoria quantitativa das crianças que estavam ali reunidas? Estariam ligadas, de alguma forma, à separação de Maria Degolada e Maria da Conceição?

Durante meu trabalho de campo, descobri que a grande maioria das famílias que residem na Vila Maria da Conceição nos dias de hoje reconhecem Maria Degolada como um nome feio e impronunciável. Elas chegaram ali com seus pais e/ou avós constituindo os

primeiros moradores ao redor da capela de Maria Degolada, que fica no centro da Vila. Por isso, a compreensão sobre os fatores sociais e as moralidades envolvidas no processo histórico de criação da Vila Maria da Conceição ilumina a contemporaneidade. O objetivo deste capítulo é realizar uma genealogia (Foucault, 1979, 1984, 1985, 1987, 1988, 2008b) do conhecimento compartilhado sobre a associação do nome “Maria Degolada” com “feio”. A utilização do embasamento conceitual foucaultiano não pretende ser exaustiva e levada ao “pé da letra”, mas tomada como inspiração para analisar os cenários e as condições políticas que informaram os saberes morais sobre Maria Degolada. A moral será tratada conforme o entendimento desse mesmo autor: consistem em regras prescritivas sobre como os sujeitos devem agir (Foucault, 1984, 1985, 1988, 2004, 2008a, 2020).

Para isso, o capítulo está organizado de forma a apresentar a história de Maria Degolada, sua relação com as origens da Vila Maria da Conceição e as mudanças propiciadas pela chegada do catolicismo. A análise perpassa diferentes escalas espaciais e temporais, partindo dos relatos de moradores da Vila Maria da Conceição; planejamentos urbanos para a modernização da cidade de Porto Alegre na Primeira República; até teorias eugenistas surgidas no cenário nacional de fins do século XIX.

O argumento central do capítulo é o de que a promoção das concepções de feio e impronunciável sobre o nome “Maria Degolada” foi efetuada pelo catolicismo introduzido pela irmã Nely Capuzzo no final dos anos 1940. Para que Maria Degolada não fosse confundida com Maria da Conceição, mãe de Jesus, pelos moradores, a freira ergueu uma capela para a santa católica. Com isso, ela restituiu a noção de pureza associada à mulher branca, a qual era refutada e invertida pela história de Maria Degolada, uma imigrante alemã prostituta e imoral. Assim, a irmã Nely Capuzzo reafirmou os valores morais compartilhados pela sociedade da época: a superioridade da raça branca europeia, tornando a história de Maria Degolada impronunciável.

2.1 MARIA DEGOLADA, O NOME IMPRONUNCIÁVEL

Conheci Maria Degolada na minha primeira visita à ONG Pequena Casa da Criança. Paulinho me guiou até o terceiro andar para que eu pudesse enxergar a Vila de cima. Junto às casas de tijolos à vista havia uma árvore, da qual enxergávamos apenas a copa por conta das casas muito próximas que a rodeavam. “Ali fica a grutinha da conhecida ‘Maria Degolada’” – Paulinho apontou, falando seu nome com receio. Eu nunca havia ouvido falar de tal Maria, mas quando ele se referiu a ela como a “loira do banheiro” reconheci de imediato, lembrando

das brincadeiras da época do colégio. “Puxe a descarga do banheiro três vezes, vá até a frente do espelho e chame pela loira do banheiro também três vezes. Ela aparecerá atrás de você no espelho, com o pescoço sangrando e roupas brancas”. Não era só eu que chamava pela tal loira, mas também meus pais, nas suas épocas do colégio. Em outra versão, ela poderá aparecer de madrugada na estrada, vestida de noiva e com o pescoço sangrando para que um bom moço que esteja viajando sozinho a ajude.

A origem dessas histórias estava ali na minha frente naquela manhã. Maria Degolada foi o nome pelo qual Maria Francelina Trenes ficou conhecida após ser assassinada por um policial militar debaixo de uma figueira durante uma tarde de piquenique no dia 12 de novembro de 1899. Na época, a bela vista daquele local era disputada pelos jovens para namorar sob a figueira.

Há várias versões sobre o crime cometido. A primeira conta que Maria Francelina foi degolada por seu namorado, Bruno Soares Bicudo, durante uma tarde de piquenique na pedreira. Ele era policial militar e ela prostituta. Ele descobriu que Maria estava o traindo com um marceneiro e começaram a discutir. Ela atacou o namorado com um pedaço de madeira, dizendo que o amante era melhor do que ele. Para se proteger, Bruno degolou-a com uma faca que trazia na cintura.

A segunda versão inverte a história da moça, conta que era “de família” e subia o morro todos os dias para levar marmitas para seu pai, que era pedreiro. Um policial militar à paisana perseguia a menina com a intenção de pedi-la em namoro. Com suas sequentes negações, certa tarde ele agarrou-a à força, estuprou e degolou. A terceira versão diz que eram namorados, porém seu namoro não teria sido aprovado pelos pais de Maria por causa dos burburinhos sobre a violência de Bruno. Ela, como uma boa moça de família, afirmava que só teria relações sexuais após o casamento. Ele, cansado de esperar, a estuprou e degolou.

Em todas essas narrativas, suas identidades se preservam. São Maria Francelina Trenes, nascida na Alemanha e trazida pela família imigrante para o Brasil, e Bruno Soares Bicudo, vindo da cidade de Uruguaiana há quatro anos, região sul do RS, em busca de trabalho, descrito pela mídia da época como “mestiço mal-encarado” e analfabeto (Castilhos e Constantino, 2008). Após o crime, que se tornou um escândalo para a sociedade porto-alegrense, Maria ficou reconhecida por realizar milagres àqueles que lhe faziam promessas, principalmente no que dizia respeito a pedidos por bons casamentos e pela saúde. Por isso, construíram uma capela na cena do crime, embaixo da figueira, a qual tornou-se patrimônio da comunidade em 2012 e foi tombada como patrimônio histórico-cultural do município de Porto Alegre em 2022.

Mas existem apelos que Maria Degolada não atende: preces por e de policiais. Dona Maria Isabel, atual coordenadora da Pastoral da Vila Maria da Conceição¹¹, contou-me, quando a questioneei sobre Maria Degolada, que sua antiga casa ficava logo abaixo da figueira, na “baixada” do terreno da pedreira. Quando olhava para cima, via a figueira balançando com o vento, com riscos de cair sobre ela e seus vizinhos. Os moradores já tinham entrado em contato com a prefeitura para que fizessem sua remoção, mas o trabalho estava atrasado. Quando finalmente o caminhão de bombeiros chegou junto com alguma viatura da polícia para remover a árvore, ela soltou-se sozinha sem tocar nenhuma das casas, em um dia sem vento. “Foi porque a Maria não queria que a polícia colocasse a mão nela. A marca de sua mão com sangue costumava aparecer na figueira, então era dela” – dona Maria Isabel falou. Dona Maria Tereza, também integrante da Pastoral, relatou que durante os confrontos entre policiais e traficantes, a Maria protegia os traficantes, tornando-os invisíveis quando entravam na capela.

Antes de ser reconhecida pela violência do tráfico de drogas¹², a Vila recebia imensas romarias até a capela todos os anos no aniversário do crime. “Às vezes a gente via carrões estacionados por ali, de pessoas que vinham pagar promessas”, contou dona Maria Tereza. Diferentes pessoas, que se diziam pertencentes a variadas religiões, eram crentes dos milagres daquela mulher. Esse fato é perceptível, principalmente, pelo respeito e temor demonstrado na preocupação ao nomeá-la. Não foi somente Paulinho que teve receio ao chamá-la de Maria Degolada em voz alta. Todos os moradores dali, quando eu perguntava sobre o que sabiam a respeito de sua história, corrigiam-me – “É Maria Francelina, ela não gosta de ser chamada por esse outro nome”. Esse fato também foi relatado por outros antropólogos que se aventuraram a conhecer Maria Francelina. Esse é o caso de Santos (2015) e Steil e Toniol (2012), que visitaram a capela quando ainda aconteciam as romarias.

A aparente certeza do impronunciamento do nome “Maria Degolada” foi-me justificada por uma história: Maria Francelina apareceu durante uma sessão espírita realizada na Vila. A milagreira pediu para que parassem de chamá-la de Maria Degolada, um nome feio, e passassem a adotar Maria Francelina ou Maria da Conceição.

Numa sessão espírita, num casebre das cercanias, uma das piedosas criaturas que costumava rezar e ascender velas no local do crime, teria recebido uma mensagem da falecida, dizendo que estava muito triste porque estavam lhe chamando de Maria degolada! No dia seguinte, a notícia circulou temerária pelo lugar e ficou proibido terminantemente que alguém se referisse ao morro ou à morta, chamando-os pela malfadada invocação de Maria Degolada. [...] O lugar passaria a ser chamado, daí

¹¹ A Pastoral da Vila Maria da Conceição será objeto do terceiro capítulo desta dissertação.

¹² Atualmente a Vila Maria da Conceição é um dos principais pontos de tráfico de drogas ilícitas da cidade de Porto Alegre.

por diante, de Maria da Conceição. O nome pegou e está aí para a posteridade! (Sanhudo, 1961 apud Steil e Toniol, 2012, p. 229).

Dona Maria Tereza atribuiu à presença cada vez mais frequente de pessoas estranhas na capela, seu próprio afastamento. Disse que quando era jovem, costumava ir até lá com suas amigas para fazer orações. Mas foram aparecendo objetos estranhos como pagamento de promessas – pés, pernas e braços de cera –, e outras imagens de santos católicos e do Batuque¹³. Já dona Maria Isabel contou que, com o aumento dos tiroteios entre gangues rivais do tráfico de drogas, tornou-se impossível permanecer na rua por muito tempo. Quando perguntei para ela sobre o que havia mudado em relação a isso, já que a presença dessa violência sempre existiu na Vila, ela largou um suspiro de impaciência: “Barbara, os traficantes de antigamente eram muito melhores que os de hoje. Quando eu era moça, passeava com as minhas amigas pela Vila e quando os viciados nos enxergavam, escondiam as drogas pra gente passar. Se alguém da rodinha não escondesse, era xingado pelos outros. Hoje ninguém mais respeita ninguém. Naquela época eles nos respeitavam”. Contou-me, ainda, de certa vez que a irmã Nely¹⁴ não conseguiu arrecadar dinheiro suficiente para presentear as mães com rosas no seu dia e o traficante do território¹⁵ encomendou um caminhão cheio delas, junto com uma torta gigante. Dona Maria Tereza me relatou em voz baixa que havia encontrado armas dentro dos tijolos furados de sua casa, dizendo que os envolvidos com o tráfico começaram a invadir os becos e as casas dos moradores recentemente, o que não acontecia no passado. Todas essas transformações fizeram com que as visitas à capela cessassem, tanto pelos moradores da Vila, quanto por não moradores.

2.2 A FORMAÇÃO DA VILA DA MARIA DEGOLADA

Antes do pedido feito por Maria Francelina na sessão espírita e o esvaziamento de pessoas em sua capela, o local não tinha um único nome, sendo chamado tanto por Morro da Conceição¹⁶, quanto por Morro da Maria Degolada. Não há estudos ou documentos que concordem com o ano em que a Vila foi ocupada. Os livros escritos e publicados pela irmã Nely Capuzzo relatam, como uma data aproximada, o início dos anos 40 (Capuzzo,

¹³ O Batuque é a denominação atribuída a cultos de matriz africana no Rio Grande do Sul que utilizam a linguagem yorubana e veneram os Orixás. Para mais informações ver Oro (2008).

¹⁴ A irmã Nely Capuzzo chegou na Vila na década de 1950. Ela criou a ONG católica Pequena Casa da Criança que está presente até os dias de hoje.

¹⁵ O principal traficante de um território é o chefe do tráfico de drogas do local. Está associado a vendas de drogas em territórios comandados por facções. O território da vila Maria da Conceição é constantemente disputado por mais de uma facção. Conhecido como o maior líder da vila, Paulão da Conceição atualmente está se juntando a facção dos Bala na Cara, ligada ao Comando Vermelho.

¹⁶ Referente a Maria da Conceição, mãe de Jesus.

1984[1964], 1997). Na ONG Pequena Casa da Criança, idealizada e construída pela irmã Nely no final dos anos 1940, há uma sala reservada para guardar prêmios recebidos e materiais que contam sua história, chamada “Sala dos Troféus”. Nas quatro paredes brancas estão pendurados *banners* de lona com fotos e textos sobre o início da Vila e a construção da ONG, recortados de um trabalho de final de curso em assistência social¹⁷. Em um deles havia a informação de que os primeiros moradores que ali chegaram foram transferidos das vilas Caída do Céu e Forno do Lixo¹⁸, em 1946, e assentaram suas casas ao redor da capela de Maria Degolada.

A irmã católica chegou até a Vila procurando pelas famílias que costumava atender no centro da cidade, na chamada Doca das Frutas. Em um dia ordinário de trabalho, ela encontrou máquinas empurrando as pessoas e seus pertences para cima de um caminhão caçamba. À procura da região para onde foram levadas, descobriu que estavam habitando o antigo Morro do Hospício¹⁹. Nas palavras da freira:

Passei várias semanas sem conseguir localizar os meus amigos. O morro é muito grande e para lá foram removidos casebres de vários pontos da cidade. Pedi informações a vários moradores mas ninguém sabia de nada. A maioria era recém-chegada ao local. [...] Voltei pela terceira vez. Ainda não havia subido o morro quando uma criança desce correndo em minha direção:

– Irmã, eu sabia que a senhora vinha.

Em poucos instantes eu estava rodeada dos velhos amigos. Cada qual queria falar primeiro.

Os que não me conheciam quiseram saber dos vizinhos:

– Quem é esta moça?

– É a Irmã que nos ajudava lá nas docas. Com esta apresentação também eles me abriram as portas dos seus barracos (Capuzzo, 1984[1964], p. 22-23).

Com o passar do tempo, as crianças foram crescendo e construindo suas próprias moradias ao lado dos pais. Esse é o caso de dona Maria Tereza, hoje com 73 anos, e outras pessoas da sua geração. Em uma tarde fria de maio, ela me levou até a sua rua para nos despedirmos. Olhava para os lados com um ar nostálgico. Mais ou menos da minha altura, apontou para o seu terreno – “algum dia desses te levo pra conhecer minha maloca”. Ela não lembrava de quando havia chegado ali, mas disse que seus pais tinham vindo de algum outro lugar e assentado moradia na Vila. Ela ainda era um bebê, por isso não tinha lembranças. “Eu passo mais tempo aqui no PRORENDA²⁰ porque minha maloca tá horrível. Tô esperando a

¹⁷ A única informação disponível no *banner* é o nome da autora, o ano da publicação e o formato do trabalho: “Ana H. Ribeiro, Trabalho de Conclusão de Curso de Serviço Social, 1960”. Buscando pela referência, encontrei que a autora estudava na PUCRS e o trabalho não estava disponível na versão *online*.

¹⁸ Ambas estavam localizadas na zona norte da cidade antes da transferência,

¹⁹ O nome foi atribuído em consequência de sua proximidade com o Hospital Psiquiátrico São Pedro.

²⁰ PRORENDA significa Fundo de Apoio à Viabilização de Espaços Econômicos para População de Baixa Renda da Periferia Urbana. É fruto de um Decreto estadual, de 1991, que visa apoiar financeiramente microunidades econômicas não formalizadas na periferia urbana (disponível em: http://www.al.rs.gov.br/Legis/M010/M0100099.ASP?Hid_Tipo=TEXT0&Hid_TodasNormas=17136&hTexto=

minha ajuda do governo pra reformar, o Matheus²¹ disse que eu consigo”, ela me contou. Tinha construído sua casa quando se casou com outro morador dali, que também tinha chegado com sua família.

Quando teve seu primeiro neto, a sua filha construiu a própria casa ao lado da mãe, com dois andares. Dona Maria Tereza apontava para cada uma das casas na rua, esticando o braço direito e constatando como alguns fatos se repetiam: crianças que chegaram na Vila com suas famílias, construíram sua casa própria ao lado dos pais e, os que já faleceram, as deixaram para os filhos e netos. Foi responsabilidade da geração de dona Maria Tereza, as primeiras crianças a se tornarem adultas com a presença de irmã Nely na Vila, o envolvimento com o Estado para a instalação de energia elétrica, água encanada, saneamento básico, asfaltamento e a regularização de parcelas de terreno em Usufruto²² para cada morador – conquistas dos moradores que serão analisadas no capítulo 2.

2.2.1 A Porto Alegre positivista e a política de branqueamento racial

No período em que a família de dona Maria Tereza chegou na atual Vila Maria da Conceição, Porto Alegre passava por uma grande efervescência dos novos projetos de reformas urbanas. A principal intenção era uma suposta modernização aos moldes das reformas públicas que estavam sendo efetuadas no Rio de Janeiro (Vargas, 2017). Para isso, Porto Alegre precisava rever seu estilo traçado no século XVII por um engenheiro-militar português e iniciar suas reformas na porta de entrada da cidade: o porto.

Historicamente, a cidade se desenvolveu na região portuária, devido à entrada e saída de embarcações (Teixeira, 2012). Com a intensificação do comércio e expansão industrial do início do século XX, houve uma extrema aglomeração de pessoas nesse local – produtores rurais do interior do RS que chegavam de barco até Porto Alegre, onde montavam suas bancas de frutas, verduras, legumes e outros alimentos artesanais que compunham o comércio da região (Furini, 2022). Por conta da dificuldade do traslado, alguns decidiram firmar moradia

[&Hid_IDNorma=17136](#), acesso em: 18/10/2023). Na vila Maria da Conceição, foi construída uma sala, com cozinha e banheiro, para disponibilizar espaço físico aos moradores que desenvolvem atividades artesanais para complementar a renda, conhecida apenas como PRORENDA pela comunidade. Lá, dona Maria Tereza produz mantas, tapetes, vasos para plantas, cinzeiros, abriga um brechó, além de ser um espaço fixo para a venda desses produtos. O espaço também é utilizado como capela de São Jorge, abrigando a imagem do santo.

²¹ O Matheus a quem dona Maria Tereza se refere é o deputado estadual Matheus Gomes (PSOL), com quem os moradores da Vila têm grande proximidade.

²² Usufruto é um direito concedido a alguém de usufruir e empossar um imóvel que não é seu, é uma doação. Para mais informações, acesse: [https://www.normaslegais.com.br/guia/clientes/usufruto.htm#:~:text=USUFRUTO&text=Usufruto%20%C3%A9%20o%20direito%20real.percep%C3%A7%C3%A3o%20dos%20frutos%20\(rendas\)](https://www.normaslegais.com.br/guia/clientes/usufruto.htm#:~:text=USUFRUTO&text=Usufruto%20%C3%A9%20o%20direito%20real.percep%C3%A7%C3%A3o%20dos%20frutos%20(rendas)). Acesso em 17/10/2023.

por ali. Segundo Medeiros (1952 apud Furini, 2022), o local passou a ser chamado de “Vila Surgida das Águas” e/ou “Doca das Frutas”. O fluxo intenso de comerciantes, tripulações e comandantes de bordo também tornou-se atrativo para estabelecer bares, pequenos mercados, restaurantes e cabarés pelos arredores. Com isso, começaram a surgir conflitos e violência, tornando a Doca das Frutas um espaço descrito por termos pejorativos como “promiscuidade e crime”, “recanto da sordidez e do crime” e de desordem moral (Furini, 2022, p. 49).

Porém, a aglomeração de pessoas na região portuária da cidade configurou-se enquanto um problema público alguns anos antes. O quadro de J. B. Debret (1827, abaixo), francês que visitou o Brasil na metade do século XIX, e seus comentários sobre a paisagem de Porto Alegre exemplificam a má visão atribuída ao centro da cidade. O artista descreveu a cidade como extremamente suja, principalmente na entrada do porto, que estava tomada por doenças. Foi nesse momento que essa região tornou-se um problema, no sentido da palavra dada por Foucault (1987) – ou seja, um momento presente que começa a ser interrogado por uma atitude crítica dos atores sociais (que podemos considerar ser a descrição de Debret) desdobrando-se em práticas e discursos em torno de soluções para o que antes não era tido como um problema – nesse caso, a reforma urbana do porto.

Figura 1: J.B. Debret. Pintura em aquarela sobre papel intitulada Paranaguá, 1827.



Fonte: Bandeira, 2008, p. 310-311 apud Mello, 2011, p. 7.

Debret era reconhecidamente um partidário da filosofia positivista. Os planejamentos urbanos de Porto Alegre tiveram início quando franceses positivistas como Debret passaram a influenciar a visão a respeito da organização urbana das cidades brasileiras. O Partido Republicano Riograndense (PRR), altamente simpatizante dessa filosofia, havia elegido seu primeiro candidato a deputado “provincial” de Porto Alegre, em 1891²³, e abriu as portas da cidade para o Positivismo. Porto Alegre foi a primeira capital brasileira a fundar uma constituição política inspirada na máxima Comteana “o amor por princípio, a ordem por base

²³ O título de deputado provincial corresponde, atualmente, à cadeira de deputado estadual.

e o progresso por fim” (Silva, 2005)²⁴. A partir dessa constituição, o governo passou a defender a separação entre Estado e Igreja e a disseminação de um regime republicano, com vistas a descentralizar as decisões políticas das mãos das elites latifundiárias. Para isso, o poder político precisaria incentivar a educação científica para a criação de indústrias e novas tecnologias, além de disponibilizar serviços básicos e modernos, como a canalização de água e esgotos, iluminação, limpeza e assistência pública para a classe proletária (Bakos, 1992).

Com o avanço de seus ideais pelo Brasil, o Positivismo passou a não estar

[...] simplesmente interessado no conhecimento científico, [mas teve] uma ideia mais abrangente, que abarcava os aspectos estéticos, sociais e morais dessa doutrina (Lins, 1967, p. 37). Em suma, de uma filosofia da ciência, passou a ser visto como um sistema filosófico mais geral, ou melhor, uma concepção de mundo, aplicável aos problemas da natureza e da sociedade (Rocha, 2006, p. 109).

O principal problema da humanidade para os filósofos positivistas, segundo Silva (2005), consistia na questão moral. Para Comte, todas as crises sociais decorriam da falta de instrução intelectual. Por isso, considerava necessária uma educação disponível para todos, que estivesse centrada no desenvolvimento da disciplina e do hábito (Silva, 2005). Mas, para além do conhecimento científico, essas características só seriam alcançadas por meio da educação moral e ética do caráter e comportamento da população desde a infância. Para os intelectuais brasileiros inspirados por essa ideia, a sociedade nacional só poderia progredir e alcançar os estágios mais avançados da civilização por meio da educação moral positivista (Rocha, 2006, p. 109)²⁵.

A noção de estágios evolutivos civilizacionais deriva do principal conceito Comteano: a lei dos 3 estados. Para o filósofo, todo espírito humano deveria evoluir, obrigatoriamente, por 3 estados para atingir o topo da evolução civilizacional: teológico, metafísico e positivo. Essa lei, por sua vez, foi inspirada pela frenologia de Gall (1758-1828) que explicava as faculdades intelectuais e morais do ser humano por meio do funcionamento cerebral orgânico. A respeito dessa última característica do Positivismo, Rocha (2006), ao contrário de outros estudiosos que atribuíram a entrada das primeiras referências a Comte pelas Ciências Exatas brasileiras, comprovou que, na verdade, a primeira referência pública ao filósofo foi em um curso de Biologia, da Faculdade de Medicina da Bahia, em 1844. A citação foi feita apenas

²⁴ Para maiores discussões sobre a propagação e origem da entrada do positivismo no Brasil e no Rio Grande do Sul, veja Rocha (2006).

²⁵ As reflexões da filosofia positivista sobre outros aspectos da vida social da época, principalmente aspectos morais, levou à criação da Religião da Humanidade ou Positivismo Religioso. A primeira Igreja Positivista do Brasil foi fundada em 1881 na cidade do Rio de Janeiro, expandindo-se para outros estados: em Porto Alegre, a primeira Igreja começou a ser construída em 1912, terminada apenas 16 anos depois, em 1928; em Curitiba, no Paraná e em São Paulo. Disponível em: [Templo da Humanidade A Igreja Positivista do Brasil](#), acesso em: 18/10/2023.

dois anos após a publicação de uma das maiores obras de Comte “Curso de Filosofia Positiva”.

A Faculdade de Medicina da Bahia, na época das citações a Comte, era coordenada por um importante e conhecido intelectual brasileiro: Nina Rodrigues. Alguns anos mais tarde, na abolição da escravatura no Brasil, em 1888, foi publicado um artigo de autoria de Nina Rodrigues defendendo a existência de diferenças biológicas entre brancos e negros e, por isso, a necessidade da criação de duas diferentes jurisdições. Seu texto deu largada às análises eugenistas²⁶ no país (Schwarcz, 1996). No final do século, em meados de 1890, a faculdade baiana de medicina passou a desenvolver teses de medicina legal, apoiadas pelas pesquisas criminologistas italianas de Cesare Lombroso (1835-1909), a fim de identificar traços biológicos de criminosos. Como já sabido, os perfis bateram com os chamados “mestiços”, descendentes de escravizados africanos e indígenas.

Assim como a lei Comteana dos 3 estados, as teses eugenistas também defendiam o progresso civilizatório por meio da evolução natural. Tanto para Comte, quanto para os eugenistas, a capacidade humana e moral era hereditária, portanto, biológica (Schwarcz, 1993, 1996). Intelectuais brasileiros interessados em explicar questões nacionais por meio da raça, selecionaram teorias do darwinismo social²⁷ para traduzir em larga escala no Brasil. Logo, os problemas referentes ao lento processo de modernização brasileiro aos moldes europeus começaram a ser explicados “cientificamente” pela mistura de raças inferiores. A solução encontrada para esse problema foi o financiamento estatal da imigração de europeus para o Brasil, a fim de aumentar a reprodução biológica das raças superiores e suas qualidades intelectuais.

O quadro de Debret, apresentado anteriormente, aponta para a confluência entre o Positivismo e as teorias eugenistas. Na sua descrição de Porto Alegre, Debret enfatizou o que considerou ser um aspecto positivo da cidade: a maioria da população era branca, com a presença de poucos negros representados na aquarela como pescadores, em contraste com o soldado branco, que habitavam a região portuária da cidade. Esse fator estava diretamente ligado à intensa imigração de italianos e alemães para o Brasil durante o século XIX.

A imigração alemã e italiana, como é amplamente conhecido pelos intelectuais que se dedicam a questões raciais no Brasil, foi fortemente financiada pelo Estado em busca do que

²⁶ A eugenia consiste em uma epistemologia que busca a melhoria genética do ser humano a partir de raças consideradas superiores.

²⁷ O darwinismo social era considerado, no século XIX, uma teoria científica eugenista. Aplicou a ideia de Darwin sobre a evolução natural na sociedade, legitimando a dominação das sociedades inferiores pelas superiores. Atualmente, é reconhecido que o darwinismo social não possui embasamento científico, apenas ideológico.

ficou conhecido como “branqueamento racial” no final do século XIX (Seyferth, 1985, 1986, 2002, 2005; Schwarcz, 1996, 2013)²⁸. A teoria do branqueamento racial defendia o embranquecimento da população brasileira como um meio para alcançar a modernização dos países europeus.

Todos esses ideais embasaram o planejamento das reformas urbanas em Porto Alegre, as quais começaram a ser efetuadas entre os anos 1930 e 1940 na região portuária.

2.2.2 Os indesejados são transportados para a Maria Degolada

A Doca das Frutas dos anos 1930 e 1940, localizada na região portuária de Porto Alegre, apresentava um padrão racial nos processos e inquéritos policiais e judiciais. Segundo levantamentos realizados por Rosa (2014) e Furini (2022), os dados censitários do IBGE de 1940 descreviam uma cidade com maioria da população branca (84,67%), seguida de pardos (8,16%), pretos (7,13%) e amarelos (0,02%). Porém, nos crimes cometidos na Doca das Frutas, a presença de não brancos cresce para 36,68%, mesmo que ainda constituam a maioria (49,11%) (Furini, 2022). Nas reportagens sobre o local, quando crimes eram cometidos por pessoas não brancas, elas eram descritas com termos pejorativos como “indivíduos de cor preta e maloqueiros”²⁹, “crioulos”, “pardos”, “mulatos”, “caboclos”, enquanto agressores brancos eram identificados por seus nomes, muitas vezes acompanhados de sobrenome e apelido. Para representar visualmente as reportagens, os jornalistas usavam fotos de pessoas negras.

Conforme apresenta Furini (2022, p. 46), os principais jornais impressos da época foram responsáveis por expandir para a população porto-alegrense noções negativas sobre a Doca das Frutas.

As crianças, segundo a reportagem, apareceriam nos barcos, entre porcos, cachorros e aves imundas e ali, naquele “chão” tudo era “miséria, imundície, fome e doença”. Não saberiam, aquelas “coitadinhas” que estavam vivendo uma semana destinada a elas: a semana da criança. Seus rostos “não escondem a **beleza** e a aparente saúde, nem mesmo por detrás do barro que marca o rostinho inocente”, estando elas, não obstante, satisfeitas com a situação, pois “ignoram que amanhã poderá estar irremediavelmente doente do corpo e da alma, vivendo como vive naquela sujeira, naquele ambiente de promiscuidade, imoral, onde o crime, há muito eclipsou totalmente a virtude” [...] A reportagem se encerra destinando suas linhas finais à criança brasileira que “habita a sórdida” Doca das Frutas, afirmando que ela não fosse esquecida. “Teu futuro, de perspectivas **negras**, haverá de ser promissor, digno

²⁸ Hofbauer (1999) dedicou sua tese de doutorado a investigar as origens desse processo e concluiu que está presente no Brasil desde sua colonização, não apenas no período pós-abolição da escravatura. Porém, o foco que ajusto neste tópico está, especificamente, na imigração alemã no RS do século XIX.

²⁹ Jornal do Dia, em 13 de fevereiro de 1951 (Furini, 2022).

de ser vivido. Surgirão leis salvadoras, provenientes que remediarão a tua triste situação” (Furini, 2022, p. 53, grifos meus).

Nesse período também surgiu o termo “vila de malocas” para nomear habitações precárias, cunhado pela mídia e autoridades políticas. “Vilas de malocas” também são conhecidas como sinônimo de “favelas” em Porto Alegre. Foram assim chamadas pelos próprios habitantes que, diferentemente das grandes favelas brasileiras, podiam aparecer do dia para a noite geralmente escondidas entre terrenos irregulares (Medeiros, 1951). O aparecimento dessas vilas está relacionado com a crescente migração interna ao RS e, segundo relatado por alguns teóricos (Zamboni, 2009; Figueiredo, 2014; Furini, 2022; Weimer, 2018), eram compostas majoritariamente por “descendentes de escravos” e parte da população branca pauperizada.

Algumas velhas, quase imprestáveis, tábuas, pedras, tijolos que foram arrecadados aqui e ali, e mais um montão de bugigangas, tudo isso arranjado à maneira da mais rudimentar arquitetura, é uma casa de maloqueiros. Visão de uma moderna cidade – Pôrto Alegre, 1958. Ainda aqui se veem cenas como esta da fotografia: a maloca e o alteroso edifício ao fundo, para contrastar. Aí, a pobre **negra** nem de pé pode estar; tudo foi feito, apenas, para abrigá-la do tempo quando a noite chega. De dia, é pedir esmolas ou viver de expediente em biscates (PÓRTO ALEGRE..., 1958, p. 1, apud Furini, 2022, p. 29, grifo meu).

A Doca das Frutas, assim como outras vilas de malocas dispostas para sul e norte do porto da cidade, percorrendo as margens do rio Guaíba³⁰, apresentavam um entrave para as obras de modernização urbana de Porto Alegre, como vinham sendo planejadas. Além da violência e “desordem” urbana, as malocas representavam um limite às políticas de “embelezamento”³¹, principalmente na região portuária. Ali não havia saneamento básico, água encanada e energia elétrica, além de pessoas sem acesso à educação formal e, acima de tudo, negras e “mestiças” – moralmente e biologicamente inferiores, segundo os ideais positivistas e eugenistas.

Pesquisas já demonstraram que existe uma ligação direta entre pobreza, criminalidade e raça, desencadeada pela falta de assistência aos ex-escravizados (Zaluar, 2004; Schwarcz, 2001, 2013). Além disso, havia uma forte estigmatização moral dessa população como entregues à vadiagem e incapazes de exercer trabalhos disciplinados e “honestos” por conta de sua inferioridade moral (Cunha, 2002). A Doca das Frutas era descrita como um local que

³⁰ Guaíba é considerado, geograficamente, um lago que junta suas águas à Lagoa dos Patos, desaguando no oceano Atlântico. Abrange as cidades de Porto Alegre, Eldorado do Sul, Guaíba, Barra do Ribeiro e Viamão, todas no RS. A origem de seu nome é tupi-guarani e significa “rio que se alarga”. Atualmente, é considerado um ato de resistência cultural chamá-lo de rio.

³¹ As intervenções urbanas praticadas até o início do século XX eram chamadas de “embelezamento urbano”. Visavam ordenar, embelezar esteticamente, ampliar, reconstruir e retirar edificações insalubres das cidades por conta do rápido crescimento da população urbana e pelo processo de modernização industrial. Ver Januzzi e Grassiotto (2016).

alimentava a desordem moral ao contrapor trabalho e vadiagem (Chalhoub, 2001). Por isso, as vilas de malocas exigiam uma resolução por meio das reformas urbanas.

Pesavento (2001), Mauch (2004) e Vargas (2017) descreveram o processo de reformas urbanas em Porto Alegre como uma “higienização moral”. Com isso, os autores argumentam que houve uma limpeza daqueles considerados insubmissos à civilização ordeira das cidades, expulsando-os das regiões centrais para as periféricas da cidade. A higienização moral, dessa forma, significou, literalmente, empurrar os pobres e negros para os lugares “escondidos”, para longe das portas de entrada da cidade.

A atual Vila Maria da Conceição, construída nos arredores da capela de Maria Degolada, foi um dos pontos periféricos escolhidos para o transporte dos “indesejados” da Doca das Frutas. O relatório de Meneghetti (1952 apud Furini, 2022) demonstrou que a área era, na época da pesquisa, a segunda maior vila de malocas da cidade, com 560 famílias e 505 casas. E como pudemos observar no relato da irmã Nely Capuzzo, no tópico 2.2, a maioria das famílias da Doca das Frutas foi jogada nos entornos da capela de Maria Degolada.

2.3 MARIA DEGOLADA, A SANTA ASSOMBRADA

O assassinato de Maria Francelina Trenes no final do século XIX representou uma contradição para os ideais positivistas e eugenistas. Ela chegou em Porto Alegre junto de sua família imigrante alemã, durante os incentivos às políticas de branqueamento racial. Bruno Soares Bicudo, o assassino de Maria Francelina Trenes, era natural do interior do estado do RS, descrito como “mestiço”, “mal encarado” e analfabeto pela mídia da época (Pesavento, 1994).

Figura 2: Imagem do rosto de Maria Francelina Trenes estampada em uma capa de jornal impresso. Não há informações suficientes para afirmar que a imagem realmente retrata Maria Francelina ou se é de uma atriz que a representou em uma peça de teatro.



Fonte: Castilhos e Constantino (2008).

Segundo os autos do processo de Bruno (Castilhos e Constantino, 2008), o militar contou que morava com Maria há um ano. Antes de estabelecerem um relacionamento, ela havia sido prostituta. No dia do piquenique, ela se afastou do grupo com José da Olaria. Bruno foi atrás e descobriu que estavam se beijando, ao que Maria gritou: “José é melhor do que você”. Ela ataca-o com um pedaço de lenha e ele, embriagado, se protege com a faca, cometendo o assassinato em defesa de sua honra.

A prostituição associada ao nome de Maria Francelina, e o seu lugar descrito como “amásia” de Bruno, anuncia uma contradição na moral vigente, que alimentava os projetos eugenistas e positivistas: uma imigrante alemã pobre e prostituta. Gans (2004), em seus estudos sobre a presença alemã em Porto Alegre no século XIX, escreve que a taxa de imigrantes alemães em condição de pobreza era ínfima, mas não inexistente. A maioria das pesquisas históricas sobre essa população trata da ocupação de terras rurais, não tendo como foco a que permaneceu nos centros urbanos. Segundo Gans (2004), na cidade de Porto Alegre, algumas famílias se empregaram em fábricas e cervejarias na região do antigo Arraial Floresta, hoje bairro Floresta. A ocupação de Maria Francelina como prostituta indica que sua família fazia parte dos imigrantes alemães de baixa renda. Porém, não há informações que afirmam essa suposição.

A falta de informações também corresponde a um dado de análise por si só. O lugar de invisibilidade e silenciamento em que foram colocadas as histórias dessas pessoas retrata uma intenção: em um contexto que pretende evoluir-se na direção da modernização civilizacional por meio da reprodução das raças superiores, altamente morais e disciplinadas, colocar os holofotes sobre um deslize imoral de seu comportamento, desfaria a estrutura da própria sociedade brasileira (Gonzalez, 1984). Como seria possível uma moça alemã, herdeira genética das qualidades intelectuais dos europeus modernos, apresentar tamanha imoralidade?

Além da contradição da associação de uma mulher branca alemã com a imoralidade, Maria Francelina, transformada em Maria Degolada após a morte, ficou conhecida por estar contra o Estado. Bruno Soares Bicudo era um protetor do Estado, policial militar; por ter sido assassinada por ele, Maria Francelina tem ódio de policiais e de qualquer pessoa ou coisa relacionada a policiais. Por isso, não os protege, mas atende às preces de quem está contra eles, como é o caso dos relatos sobre traficantes que se tornaram invisíveis ao entrar em sua capela durante momentos de conflito armado com a polícia.

Steil e Toniol (2012), em capítulo de livro sobre práticas devocionais católicas não institucionalizadas, apresentam o relato de uma moradora da Vila Maria da Conceição que descreve a ocupação de Maria Francelina (prostituta) como uma característica que a aproximou da realidade dos moradores da Vila. Frei Susin, frade Capuchinho teólogo da Libertação, que trabalha na Vila Maria da Conceição há mais de 30 anos, também relatou-me algo parecido. Ele disse que a história de pobreza e prostituição de Maria Francelina fez com que houvesse uma identificação com os moradores. Por isso, consideraram-na uma santa protetora. Já Steil e Toniol (2012) interpretaram a passagem de prostituta a santa por meio do conceito “paradigma de raiz”³². Segundo esses autores, ele reitera e atualiza o “mito cristão do Gólgota, onde Jesus é transpassado pela lança do soldado, no ritual exemplar que converte o ladrão em mártir e a pecadora em santa” (*ibid.*, p. 215). Isso aconteceu pela forma que Maria Francelina foi morta: a degola. Na data de sua morte, o RS enfrentava o fim da revolução federalista, que resultou em milhares de degolas dos considerados traidores. Para Steil e Toniol (2012), esse contexto fez com que a degola de uma prostituta representasse a expiação de seus pecados.

Porém, amplificando o contexto da sociedade porto-alegrense, podemos dizer que Maria Francelina representou para os recém-chegados o acolhimento. Para além dos signos e imaginários que tornaram Maria Francelina santa, conhecida como Maria Degolada, o fato de

³² Cunhado por Victor e Edith Turner (1978).

ter sido violentada e assassinada por um policial oferece respaldo para aqueles que foram expulsos de suas “malocas” e ocupações de trabalho também por policiais.

Nesse sentido, Maria Degolada ganha uma dupla conotação: santa e assombrada. Além de proteger os imorais, ela tornou-se conhecida como assombração, que aparece nos espelhos dos banheiros quando chamada, empunhando uma faca com o pescoço sangrando. Santos (2015) analisou essa relação em um capítulo de livro, observando que Maria Degolada aproxima-se “da figura do monstro, uma aberração, que rompe as fronteiras entre os vivos e os mortos” (Santos, 2015, p. 287) e “articula conotações negativas: referindo-se ao evento da morte, ao trauma, às chagas da violência e àquilo que não foi superado” (*ibid.*, p. 288).

2.4 MARIA DEGOLADA E MARIA DA CONCEIÇÃO

Quando a irmã Nely Capuzzo chegou à Vila no final dos anos 1940, encontrou a população ao redor da capela de Maria Degolada. Nos parágrafos iniciais de seu primeiro livro de relatos, irmã Nely descreveu sua tamanha surpresa ao perceber que havia uma “confusão” entre Maria Degolada, assombrada, e Maria da Conceição, mãe de Jesus:

Aquê morro estava marcado com um nome de mulher: Maria da Conceição, assassinada pelo amante ao pé da figueira que se tornou lugar de romaria.

Mostrando-me uma estampa da Imaculada Conceição, disse-me uma criança:

– Irmã, a senhora falou que a Maria Conceição não é santa, como é que eu fui na Igreja e o padre me deu o santinho dela? Aqui está escrito: Conceição.

Este fato alertou-me e procurei observar melhor os que rendiam culto junto à figueira.

Onde vai com estas lindas flores? – perguntei certo dia a uma senhora. ‘Vou levar ali no túmulo de N. Sra. da Conceição, que curou minha filha. Fiz uma promessa a ela e vou pagar’.

Estes e outros fatos semelhantes demonstraram que a ignorância religiosa os levava a confundir esta Maria com a Mãe de Deus. Procurei atacar o problema de maneira indireta. Convoquei os moradores para com eles estudar os principais problemas da nova vila. Ali, faltava tudo: água, luz, escola, médico. Só havia de sobra: sujeira, doença, analfabetismo, ignorância, delinquência e prostituição. No meio de tantos problemas, ressalté o da confusão da Maria Degolada com a Mãe de Deus. Não nos cabe julgar se ela é santa ou não. Isto compete ao Pai Eterno. O erro está em confundir uma com outra. Todo erro, seja qual for o campo, deve ser combatido. A verdade deve sempre ocupar o seu lugar.

O assunto gerou muita discussão. Achavam-se presente pessoas de diversos credos. Havia espíritas. Havia batuqueiros. Havia comunistas. Havia católicos de nascimento. Nenhum católico de vida. Finalmente chegamos a uma conclusão. Seria erguida na vila uma gruta de Nossa Senhora. A distinção seria fácil, quem quisesse cultuar a Maria Degolada, continuaria frequentando a figueira. Quem quisesse cultuar a Virgem, encontraria um lugar apropriado à sua devoção. Tudo acertado. Mas cadê o dinheiro? Quase nada se faz sem ele.

‘A mão-de-obra nós garantimos, Irmã’ – disse um morador.

‘A senhora vê se consegue a imagem de cimento’.

‘Está bem, viajarei amanhã e dentro de 15 dias estarei de volta. Ai, então, vejo o que posso fazer’.

Viajei. Apesar da alegria de rever minha família, não conseguia esquecer o problema da gruta. Onde iria arranjar dinheiro? Por onde começar? Este era o fundo musical

dos meus dias. Mas, enquanto os homens vão dispendo as coisas de um modo aqui em baixo, Deus vai agindo diferentemente em seus mistérios lá em cima.

A pedido de minha mãe, acompanhei minha irmã e o noivo até Santos. Enquanto eles foram a um restaurante eu dirigi-me ao pensionato. Mal acabara de entrar e fui convidada para um passeio na Ilha das Palmas. A princípio recusei, mas diante da insistência fui obrigada a aceitar [...] Quando já ia tomar a lancha de volta, vejo duas senhoras conversando perto de uma grutinha de N. Senhora. Parei perto e ouvi este fim de conversa:

‘Eu sou de Porto Alegre. Há 9 anos fiz promessa de construir uma gruta de N. Senhora, mas não tenho a quem doar. Já percorri várias casas religiosas e ninguém se interessa. Moro em um apartamento e não tenho local’.

Diante do que ouvira, senti um forte acordo com meu fundo musical. Aproximei-me e disse: ‘Eu também sou de Porto Alegre e justamente estou à procura de alguém que queira doar uma gruta para a Vila Maria da Conceição’.

Dentro de três meses foi erguida a gruta. Todos os moradores, velhos, jovens e crianças, trabalharam, sem distinção de credo religioso. No dia 31 de maio, com entusiasmo geral, foi inaugurada, sendo este o primeiro trabalho comunitário (Capuzzo, 1984[1964], p. 23-24).

Ao levantar uma capela para Maria da Conceição, irmã Nely criou outra Maria para a Vila. Mário, um dos moradores que acompanhou o trabalho da irmã Nely, contou em entrevista³³ que os moradores tinham vergonha de serem associados com o “morro da Maria Degolada”. Quando a irmã Nely chegou, iniciou um trabalho de convencimento para que o local fosse nomeado em homenagem a Maria da Conceição. Segundo Mário, a freira começou a entrar em contato com as mães. Para elas, pediu que convencessem seus maridos e filhos. E assim se sucedeu, até que o local se tornasse conhecido como Vila Maria da Conceição.

Para Steil e Toniol (2012, p. 220), a atuação da missionária acomodou “as divergências (entre as duas Marias) dentro de uma unidade católica”, sem gerar nenhum tipo de conflito aberto. Porém, para Santos (2015), as ações de irmã Nely moldaram novos padrões morais sobre gênero na medida em que translocaram a santidade de uma mulher prostituta e monstruosa para a virgem pura. Isso, segundo a autora, concedeu centralidade para as concepções cristãs sobre o papel que deve ser desempenhado pela mulher: “espera-se que cuidem da espiritualidade e da moral da comunidade, cuidado que se expressa sobremaneira, mas não exclusivamente, na maternidade” (Santos, 2015, p. 300). Nesse movimento, a freira promoveu Maria da Conceição como o novo modelo de feminilidade, ao mesmo tempo que demonstrou-o por meio de suas próprias ações de cuidado e “da nobre tarefa de servir” aos moradores da Vila.

Juntando o argumento de Steil e Toniol (2012) ao de Santos (2015), é possível fazer um adendo. Para além da exemplificação da pureza feminina da mãe de Deus, irmã Nely também acomodou não apenas na unidade católica, mas por meio da unidade católica, as concepções morais sobre raça que estavam em voga na Porto Alegre das reformas urbanas. A

³³ A entrevista foi concedida a um programa jornalístico da emissora de televisão local em 2019.

construção da capela de Maria da Conceição também oficializou uma narrativa sobre o assassinato de Maria Francelina: a de que era uma boa moça de família, degolada por um policial militar descrito pela mídia como “mestiço e semianalfabeto”. A partir desse movimento, Maria Francelina pôde voltar a representar a superioridade moral do imigrante europeu, sem contradições, e a inferioridade dos negros e “mestiços”.

Os mestiços ocupavam uma posição diferente do negro nas teorias racialistas. Segundo Schwarcz (1996) e Munanga (1999), o mestiço representava perigo nos escritos de intelectuais brasileiros do século XIX e XX. Enquanto alguns consideravam a mestiçagem como uma fase transitória para completar o processo de embranquecimento da população, outros apontavam para sua inferioridade moral, psicológica e intelectual – tidos como instáveis emocionalmente por não serem totalmente negros, nem totalmente brancos –, como é o caso dos escritos de Nina Rodrigues (1862-1906), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Viana (1883-1951). Por sua instabilidade emocional, os mestiços não eram confiáveis.

O principal argumento mobilizado por Bruno Soares Bicudo em seu júri, foi o da “defesa da honra”³⁴, alegando que degolou Maria Francelina por conta da descoberta de uma traição – foi um impulso emocional para defender sua honra de namorado traído (Corrêa, 1983; Besse, 1989; Gregori, 2004; Aleixo, 2019). Ao contrário de muitos homens absolvidos por esse argumento no mesmo período³⁵, Bruno foi considerado culpado e preso um ano após o crime cometido, em 1900, sendo fortemente condenado pela classe média porto-alegrense. Muitos assassinatos, para usar os termos da época³⁶, de mulheres por homens passaram impunes e sem ganhar destaque midiático. Esses fatos levam a refletir sobre o tamanho do impacto da morte de Maria Francelina. Por que alguns são condenados e outros não? A exceção da condenação de Bruno pode ser associada a uma dupla recriminação: pelo assassinato de uma imigrante alemã e pela instabilidade emocional e moral do mestiço sem instrução.

³⁴ A “legítima defesa da honra” é um argumento jurídico de defesa utilizado em casos de assassinato de mulheres por seus companheiros homens. Os primeiros casos foram registrados em meados do século XX. Consiste em qualificar o homicídio como justificado em caso de traição ou comportamento condenável da vítima, sendo uma ação de defesa da própria honra. Segundo Corrêa (1983), o argumento era aceito ou não conforme a adequação da vítima e/ou do agressor aos papéis de gênero. Seu uso foi proibido pelo STF em 01/08/2023.

³⁵ Anterior ao argumento de legítima defesa da honra, durante o período colonial, o homicídio da parceira em casos de adultério era tido como um direito do homem, o que naturalizava os recorrentes assassinatos de mulheres (Ortiz, 2006).

³⁶ No período em que ocorreu o assassinato de Maria Francelina Trench, não havia nenhuma discussão sobre violência de gênero. Por isso, utilizei o termo assassinato para fazer referência ao crime que, atualmente, seria considerado feminicídio. Segundo Segato (2006), o termo feminicídio surgiu em 1990 e foi promulgado em 2015 no Brasil.

O ato de oficializar uma narrativa em detrimento da outra, transforma a ação da irmã Nely Capuzzo em uma reprodução dessa moral racial, o que também gera consequências na vida dos indivíduos. Dona Maria Tereza, uma das lideranças católicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, conviveu com a irmã Nely durante a sua infância, na época em que a Vila havia sido rebatizada com um novo nome. Durante uma visita que fiz a ela em uma tarde de primavera, contou-me que fez alguns cursos oferecidos pela Pequena Casa da Criança³⁷, dirigida pela freira, para que pudesse perseguir seu sonho. No momento em que conversávamos, o ar estava carregado com o cheiro do chá de camomila que ela havia preparado para nós duas. Suas mãos pretas e enrugadas mexiam o líquido para dissolver o açúcar ao mesmo tempo que seus olhos se mexiam com o movimento da colher – “quando eu era nova, meu sonho era ser enfermeira. Eu até fiz um curso na Pequena Casa pra ser auxiliar de enfermeira. Aprendi a furar com a agulha, na laranja, mas não me deixaram trabalhar porque eu não tinha idade. Eu tinha 14 anos na época”. Então dona Maria Tereza seguiu os passos da mãe e foi trabalhar como empregada doméstica – “minha mãe dizia que a gente era cabeça dura e nunca conseguiria aprender nada. Por isso não adiantava estudar e tinha que trabalhar de doméstica”.

Depois de um tempo, percebeu que não queria mais fazer aquilo, queria aprender algo novo. Decidiu então fazer outro curso oferecido pela ONG: de datilografia. Na casa em que trabalhava havia uma máquina de datilografar, então ela viu uma oportunidade para exercitar o que aprendia no curso. Porém, sua patroa ressoou as palavras de sua mãe: “pra quê tu vai fazer isso? Nunca vai conseguir aprender e, se aprender, ninguém vai te contratar”. Assim foi que ela decidiu, novamente, abandonar os desejos de praticar outra profissão e focou apenas no trabalho doméstico, naquilo que sua mãe disse que ela seria boa.

As concepções da mãe de dona Maria Tereza concordam com a moral da época, gerando impactos na forma que a própria filha concebia a si mesma. A noção de moral Foucaultiana (Foucault, 1984, 1985, 1988) diz respeito a regras que são mantidas por instituições. Elas informam modos de vida para que os indivíduos se constituam como determinados sujeitos éticos. Ou seja, ao conviver sob determinadas regras morais, os sujeitos trabalham sobre si mesmos para se adequar. À medida que a moral social de determinado contexto histórico acredita e defende a superioridade moral do branco, o sujeito negro é visto e produzido como “cabeça dura”, inclusive por ele mesmo.

³⁷ A história da atual ONG Pequena Casa da Criança será detalhadamente discutida no capítulo 2 desta dissertação.

2.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

O contexto histórico e social exposto e discutido até aqui oferece ferramentas para responder às perguntas colocadas no início deste capítulo. A noção de que o nome Maria Degolada é “feio” e “ruim”, portanto, impronunciável, desenha-se mais complexa do que a aparição de Maria Francelina durante uma sessão espírita. O adjetivo “feio” não se refere, literalmente, ao nome “Maria Degolada”, mas à moral que ela representa. Maria Degolada, a santa assombrada, foi quem acolheu as malocas feias e sujas das pessoas expulsas do centro da cidade. Ela aproximou-se da população considerada feia, imoral e racialmente inferior, protegendo-os da polícia que carregou as malocas até lá e a degolou.

O aparecimento de Maria Francelina e a sua oferta de proteção evidencia a figura de uma mãe que vem ao encontro de seus filhos, como Nossa Senhora Aparecida. Porém, ao mesmo tempo, contrasta com as aparições marianas recorrentes na tradição católica, sempre associadas com aspectos positivos, como documentado por Steil et al. (2003), ao aparecer como uma assombração monstruosa. A monstruosidade de Maria Degolada não está apenas no fato de representar o medo e o trauma do assassinato, como sublinhado por Santos (2015), mas, também, por proteger os imorais. E é nessa noção que está assentada a feiura de seu nome.

A decisão que Paulinho tomou naquela manhã do dia 09 de dezembro, de levar as crianças não à capela de Maria Degolada, mas à de Maria da Conceição, foi informada pela inversão proporcionada pela irmã Nely Capuzzo ao erguer a capela à santa católica – representante da pureza e beleza feminina e racial. Com a construção da capela de Nossa Senhora da Conceição e renomeação da Vila, irmã Nely corrigiu a contradição de uma imigrante alemã prostituta e reafirmou a moral vigente, que vinha sendo fomentada desde as políticas positivistas e de branqueamento racial: a superioridade moral do branco europeu. Somado a isso, a escolha de Paulinho pela mulher branca para fazer a oração e do menino branco para carregar a imagem da santa, coadunou com um processo de interiorização dessa moral, tornando-a tácita entre os indivíduos. Não só tornando-a tácita, mas, também, produzindo as ações dos sujeitos no mundo e sobre eles mesmos.

3 OS POBRES DA VILA MARIA DA CONCEIÇÃO

Esperamos pela prefeitura durante dois meses para demolir a parte velha da Casa. Falando com o diretor do Departamento de Habitação, este prometeu e não cumpriu. Como não podia esperar mais, pois as aulas iniciariam em março, fiz um apelo aos moradores da Vila e, no fim de semana, 20 homens apareceram para trabalhar. Enquanto os adultos demoliam a Casa, as crianças iam carregando as telhas. Quem mais ajudou neste trabalho foram os “malandros”, aqueles a quem todos atacam, inclusive, os próprios moradores do morro. Convidei-os a dar uma mão e vieram. Com **amor** tudo se consegue, até mesmo que criminosos, maconheiros ou ladrões cooperem para o bem comum.

[...] Terminada a demolição, aguardamos de novo pela Prefeitura e nada. Duas vezes estiveram no morro para fazer um “levantamento” da necessidade e ficou nisso. O problema agora era a remoção de dois “barracos”. Seus moradores concordaram em ceder o local para o colégio. O tempo corria e as promessas continuavam em apenas promessas. A imprensa se interessou pelo problema. O repórter “Esso” noticiou e nada. Vendo que seria uma inútil espera pelo poder público, reunimos novamente os moradores e, em pouco tempo, fizeram as duas remoções.

Não sei onde há mais desonestidade, se no morro, onde malandros, maconheiros e ladrões são conhecidos como tais, ou se nas repartições públicas, onde a desonestidade está oculta pela gravata e pela fatiota (Capuzzo, 1997, p. 36-37, grifos meus).

O trecho que abre este capítulo foi retirado de um dos livros publicados pela irmã Nely Capuzzo, criadora da atual ONG Pequena Casa da Criança, a “Casa” da qual ela se refere no trecho acima, no início dos anos 1950. Os livros contém relatos do seu trabalho missionário na Vila Maria da Conceição. A escolha em copiar essas palavras, em específico, dentre tantas outras escritas pela freira, se deve ao meu interesse em ilustrar dois aspectos importantes que se sobressaem nas suas reflexões: as suas ações no amparo aos “pobres” e a falta de amor, afeto e assistência aos “malandros, maconheiros e ladrões”, que, quando disponíveis, são capazes de fazê-los cooperar para o “bem comum”.

A literatura antropológica a respeito do catolicismo brasileiro coloca sobre o Concílio Vaticano II³⁸, realizado em 1962, a plena responsabilidade de uma renovação política católica na direção da “preferência pelos pobres” (Steil, 1998). A produção de documentos conciliares do Concílio Vaticano II propiciou um catolicismo politicamente engajado com a transformação da realidade social, aproximando a hierarquia católica dos leigos. Porém, segundo Dullo (2013), o envolvimento dos leigos em um projeto de evangelização católica é muito anterior ao Concílio Vaticano II, datando do final da Primeira República no Brasil, durante os anos 1920. Quando os ideais separatistas entre Igreja e Estado e de laicização da esfera pública ganharam espaço, houve uma intensificação na aproximação da Igreja com a sociedade civil, em busca de “re-cristianizar a sociedade brasileira” (Dullo, 2013, p. 41-42).

³⁸ O Concílio Vaticano II foi convocado pelo papa João XXIII em 25 de dezembro de 1961 e ocorreu em 11 de outubro de 1962.

Souza (1998) e Dullo (2013) enfatizaram que a aproximação do catolicismo com a sociedade civil se deu com uma parcela específica da população: as novas classes sociais emergentes. Ocorreu porque os espaços de poder que a Igreja ocupava dentro do Estado colonial foram fechados, por consequência dos novos ideais republicanos, causando sua dependência ao setor privado da sociedade. Dessa forma, o catolicismo brasileiro passou a investir na formação intelectual de uma elite católica, responsabilizando-a por uma nova forma de evangelização que assegurasse algum poder sobre a sociedade.

Segundo Dullo (2013), a Igreja visou formar intelectuais que não se consideravam teólogos nem sacerdotes a fim de aproximar-se de seu laicato. Nos anos 1920, os diretores e criadores do Centro Dom Vital no Rio de Janeiro³⁹, Jackson de Figueiredo e, sequencialmente, Alceu Amoroso Lima, foram figuras importantes para a expansão de valores católicos na esfera pública, principalmente com a criação da revista “*A Ordem*”, que funcionava como meio de veiculação de suas ideias (*Ibid.*, p. 40). Além desses, Paulo Freire, intelectual estudado por Dullo (2013), fortemente influenciado por Alceu Amoroso Lima na constituição de seus pensamentos, iniciou nos anos 40 um projeto de alfabetização por meio da Ação Católica⁴⁰.

A pesquisa de Dullo (2013) confrontou diretamente algumas afirmações que contrapõem os interesses do Estado aos do catolicismo no início do processo de modernização brasileiro. Como apresentado por Steil e Herrera (2010), a “perspectiva da modernização” que direcionou a maioria das pesquisas sobre o catolicismo brasileiro do final do século XIX até meados de 1960, informa posicionamentos que colocavam o catolicismo como uma entidade pré-moderna. A modernização é descrita nesses trabalhos como um caminho na direção do desencantamento do mundo e de uma intensa burocratização da sociedade. Assim, o catolicismo foi “tomado como uma força de resistência à emergência da autonomia e consolidação da sociedade de indivíduos” (Steil e Herrera, 2010, p. 358), portanto, um empecilho ao desenvolvimento de uma sociedade moderna capitalista. Souza (1998), nesse mesmo sentido, compreende que, nas abordagens sobre a atuação da Igreja anterior ao Concílio Vaticano II, o que tem “dominado são as grandes sínteses [...]”. As análises partem de

³⁹ O Centro Dom Vital foi fundado em 1922 pelo advogado e jornalista Jackson de Figueiredo no Rio de Janeiro com o “objetivo de congregar a intelectualidade católica” em uma associação de leigos. Para mais informações, acessar <https://centrodomvital.com.br/>.

⁴⁰ A Ação Católica foi um conjunto de movimentos da Igreja Católica, que teve início em 1935 no Brasil. Visava a formação de intelectuais leigos católicos que se envolvessem na coordenação de diversos setores da sociedade civil, como universitários, operários e estudantes a fim de promover a evangelização. Teve como primeiro núcleo central o Centro Dom Vital.

uma relação patrimonial do período colonial e assinalam o caráter de permanente oposição entre Igreja e Estado” (p. 156).

Diante das críticas empreendidas por Souza (1998), Steil e Herrera (2010) e Dullo (2013), este capítulo procura refletir sobre as ações políticas e católicas de irmã Nely Capuzzo na Vila Maria da Conceição a partir do final dos anos 1940 e no decorrer dos anos 1950 e 1960. Pelo incentivo ao engajamento político da comunidade, formada em sua maioria por não católicos⁴¹, a freira desenhou um coletivo de sujeitos pobres por meio dos valores morais católicos de caridade, amor e discernimento. Esses valores geraram uma organização comunitária, que se estende até os dias de hoje, a qual chamei “economia da caridade”, baseada na produção de indivíduos considerados “bons pobres” (Bargo, 2021a, 2023) – o que também efetuou um catolicismo “mundanizado” (Dullo, 2013). A atuação da freira também pode ser lida como uma das condições de possibilidade para a posterior chegada e acolhida dos Franciscanos Capuchinhos na Vila, durante os anos 1970, adeptos à Teologia da Libertação, que promoveram a Pastoral da Vila Maria da Conceição e seu contato com o movimento negro e políticos negros.

Para isso, foram analisados os dois livros escritos pela irmã Nely Capuzzo, “Miséria: quem te gerou?” (1984[1964]) e “Do porão da humanidade” (1997), além da observação participante em algumas atividades desenvolvidas pela ONG Pequena Casa da Criança. Ambos os livros publicados pela irmã Nely Capuzzo misturam dois gêneros literários: o narrativo e o descritivo. Escritos em primeira pessoa, os livros demonstram uma visão parcial e previamente informada dos fatos narrados, que estão distribuídos pelas páginas em forma de relatos de eventos organizados pelo dia, mês e ano, segundo as experiências pessoais da freira. Por meio da leitura, é possível perceber os valores morais que informavam o posicionamento da irmã Nely sobre o cotidiano de seu trabalho com os moradores da Vila Maria da Conceição e, mais do que isso, demonstra uma reivindicação da freira pela prática de determinado catolicismo.

Em suas análises dos diários escritos pelo padre Taborda durante atuação na assessoria teológica do Conselho Indigenista Missionário (CIMI/MT), Taborda (2022) descreve e expõe uma escrita muito semelhante à que encontrei nos livros de irmã Nely. Taborda situa os diários como um exercício de Teologia narrativa, entendida como um método teológico – como foi nomeado pelo próprio padre – que compõe um gênero literário corrente no contexto da Teologia Latino-Americana das décadas de 1970 e 1980. Essa Teologia narrativa pretendia

⁴¹ Essa informação foi retirada do livro “Miséria: quem te gerou?” (1984[1964]) com autoria da irmã Nely Capuzzo.

tornar-se uma teologia popular difundida entre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), refletindo sobre a relação entre liturgia e a fé vivida no cotidiano das diferentes comunidades. Outro aspecto sublinhado por Taborda (2022) foi a presença de um “cristianismo assentado na profundidade teórica da formação acadêmica e letrada do teólogo, confrontado e interpelado pela realidade concreta da vivência seja do cristianismo do *povo* católico” (grifos do autor, p. 37). Essa característica foi especialmente enfatizada pela irmã Nely Capuzzo em seus livros. Com formação acadêmica nas áreas de Psicologia, Assistência Social e Teologia, a freira deixou explícita a influência desses saberes na sua atuação com os moradores da Vila Maria da Conceição.

Mesmo que o primeiro livro de irmã Nely tenha sido publicado em 1964, portanto, antes da década de 70, e que ela criticou abertamente a atuação das CEBs, encontramos aspectos muito parecidos com os apresentados por Taborda (2022). Inclusive, não é apenas nos escritos da freira que estão presentes, mas também no que chamarei, no andamento do capítulo, de uma economia da caridade proposta pela irmã Nely.

O capítulo está organizado de forma a, inicialmente, apresentar a ONG e suas atividades atuais, os relatos de sua construção com a ajuda de moradores da Vila Maria da Conceição, do Estado e de empresas privadas. Após isso, com a ajuda teórica de Boltanski e Thévenot (2018), serão investigados os valores de amor, afeto e discernimento, mobilizados pela irmã Nely, para justificar suas ações frente às acusações da Igreja e do Estado de que ela estava protegendo “delinquentes” – as quais produziram indivíduos sob o guarda-chuva coletivo dos “bons pobres”. Em seguida, será analisado o processo de organização das famílias em uma economia da caridade, desenhando as ações do catolicismo de irmã Nely como preocupadas com o mundo social.

3.1 A CRIAÇÃO DA PEQUENA CASA DA CRIANÇA

1984

Hoje a Pequena Casa da Criança, só é pequena no nome. Possui 113 funcionários e desenvolve um intenso programa de atendimento – desde a gestante até o idoso.

Conforme opinião dos moradores, em seminário realizado dia 18/8/84, a Pequena Casa da Criança:

- é um elo que une os habitantes da vila;
- é o centro da comunidade;
- é a Casa de Deus onde todos são bem recebidos;
- é o esteio da vila;
- transmite paz, amor e esperança aos moradores da vila;
- desperta os moradores para refletir e lutar na solução dos seus problemas...

Mas esta história será assunto para um próximo livro (Capuzzo, 1984[1964], s.p.).

A ONG Pequena Casa da Criança está localizada no centro da Vila Maria da Conceição, na zona leste da cidade de Porto Alegre, em meio ao bairro Partenon. Seu prédio verde, de três andares, é um referencial de localização dentro da Vila. Entre vielas, subidas e descidas, a Pequena Casa é a única construção com tijolos cobertos por camadas de cimento, tinta e telhado com toda a extensão coberta por telhas iguais. Também é a única com uma rua larga, construídas com pedras encaixadas, que permite a passagem de carros. As demais casas têm paredes com tijolos à vista e paredes internas de madeira que separam seus cômodos. A semelhança da Pequena Casa com as outras casas da Vila está apenas na construção irregular com telhados mais baixos e mais altos, “puxadinhos” que foram sendo acrescentados com o passar do tempo, a presença de grades nas janelas e portas de cores e materiais diferentes.

As salas do prédio são divididas conforme as atividades realizadas. Do lado direito, abaixo da placa que mostra o logo, o número de telefone e o nome da Pequena Casa da Criança, uma porta se abre para uma Unidade Básica de Saúde (UBS), pertencente ao Sistema Único de Saúde (SUS). A UBS foi instalada quando a irmã Nely Capuzzo doou uma das salas para a prefeitura municipal. Não foi apenas para serviços de saúde que isso aconteceu, mas também para instalação de uma escola de ensino infantil e fundamental, para um corpo de assistentes sociais e psicólogos e para firmar uma parceria com o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) da região do bairro Partenon, o maior da cidade.

Do lado direito do prédio, enxerga-se uma porta alta com grades e, pregada centralmente sobre ela, uma cruz branca. Trata-se de uma capela construída para Maria da Conceição. A frente da capela lembra o modelo arquitetônico de uma igreja, com uma abóbada e duas torres laterais, como mostra a imagem abaixo. Perceptivelmente, a arquitetura dos dois lados do prédio não combinam. Aparentam duas construções diferentes que foram conectadas por um corredor e uma porta central.

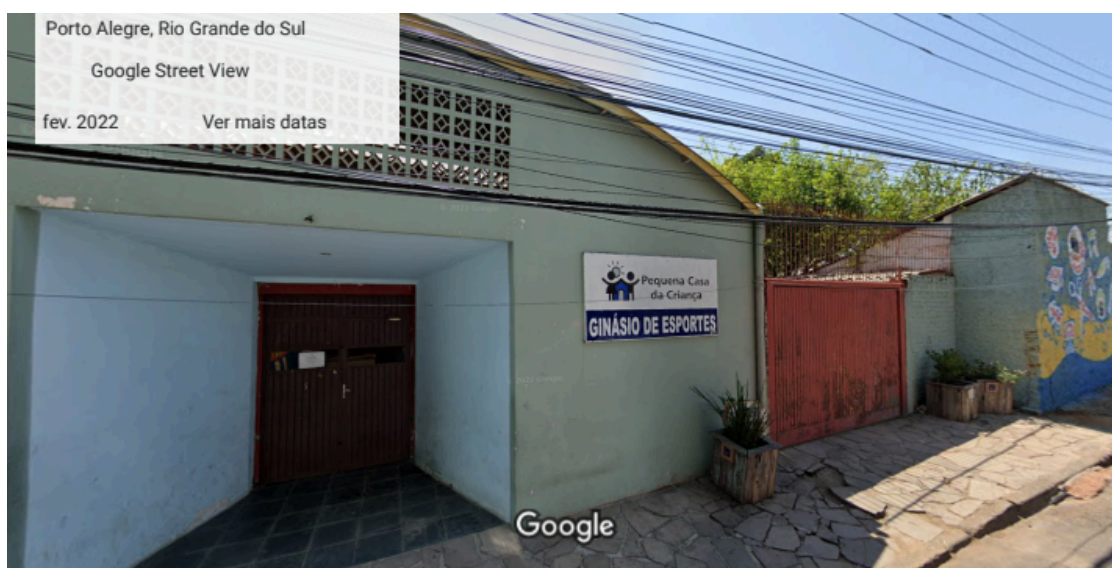
Figura 3: O prédio da ONG Pequena Casa da Criança. Na sala à direita, na imagem, há uma capela em homenagem à Nossa Senhora da Conceição.



Fonte: Google Imagens, 2023.

Há, ainda, uma outra parte da Pequena Casa da Criança do outro lado da rua. Em frente à UBS, foi construído um ginásio de esportes, com quatro salas, dois banheiros e vestiários. Ao entrar no ginásio, há um corredor à direita que leva para um quintal e algumas salas de aula, em outro prédio, que são utilizadas para a realização de atividades de contraturno escolar⁴² com crianças moradoras da Vila e encaminhadas pelo CRAS. O plano inicial para o quintal era criar uma horta coletiva para a comunidade, mas, sem adesão da população, tornou-se um espaço de recreação.

Figura 4: O ginásio de esportes da ONG Pequena Casa da Criança, em frente ao prédio central.



Fonte: Google Maps, 2022.

⁴² O contraturno escolar consiste no turno do dia em que não há aula. Por exemplo, se as aulas ocorrem de manhã, o contraturno escolar é a parte da tarde.

Atualmente, a ONG oferece diversos serviços para as famílias que residem na Vila Maria da Conceição. Para as crianças a partir de 4 anos, obrigatoriamente moradoras dali e/ou dos arredores, há 379 vagas para a educação infantil e fundamental, até o sexto ano (equivalente a, mais ou menos, crianças de 11 anos). As vagas são distribuídas segundo a renda familiar de cada criança: quanto menor a renda, maior a probabilidade de conseguir a matrícula. Para crianças, pré-adolescentes e adolescentes de 6 a 17 anos, encaminhados pelo CRAS para participar de atividades de integração social com pedagogos, assistentes sociais e psicólogos, por conta de problemas familiares ou com a lei, são oferecidas 164 vagas. Dentre as atividades estão aulas de dança, instrumentos musicais, lutas, teatro e esportes. Jovens de 14 a 24 anos podem participar do programa Jovem Aprendiz, que busca inseri-los no mundo profissional por meio de estágios oferecidos por empresas do setor privado. Além desse público, existem atividades direcionadas aos idosos e atividades religiosas coordenadas pelo setor de espiritualidade.

O setor de espiritualidade da Pequena Casa da Criança é o responsável por ensinar valores cristãos para as crianças e realizar eventos católicos para a comunidade. É formado por apenas duas pessoas: o coordenador, Paulinho Baiano, e a irmã Pierina, atual diretora da ONG que assumiu esse posto em 2002, após a morte da irmã Nely Capuzzo. Juntos, eles são responsáveis por períodos semanais com as turmas da escola, nos quais tratam de temáticas mensais católicas durante o ano letivo – Fevereiro comemora-se o mês da Sagrada Família; Março, São José. Em abril, a Eucaristia, antecedente à Páscoa; Maio, Virgem Maria; Junho, o Sagrado Coração de Jesus; Julho, Sangue de Jesus; Agosto, o mês da Vocação; Setembro, o mês da Bíblia; Outubro, das Missões. Novembro é o mês dedicado às almas no purgatório e dezembro ao Natal.

De um modo geral, a estrutura do prédio e suas atividades sugerem estar materialmente divididas entre salas doadas para o Estado, com atividades descoladas da religião, e a parte voltada ao catolicismo. Principalmente pela construção de “puxadinhos”, conforme as atividades foram sendo ampliadas, em espaços disponíveis no terreno irregular. De fato, o início da Pequena Casa da Criança, foi aparentemente marcado por uma tentativa de divisão entre uma esfera estatal e outra religiosa por sua idealizadora, a irmã Nely Capuzzo. As relações com o poder público começaram a se intensificar na medida que a freira passou a cobrar ações da prefeitura em prol da construção da Pequena Casa da Criança e melhora nas condições de infraestrutura da Vila.

Quando a irmã Nely Capuzzo chegou na Vila Maria da Conceição (conforme apresentado no capítulo 1), percebeu que não seria possível continuar suas atividades

missionárias sem um espaço adequado. Na Doca das Frutas, conseguia reunir as crianças debaixo de sombras de árvores, mas o novo local estava sobre uma pedreira desativada, um chão rochoso que não permitia o crescimento de qualquer vegetação. Além disso, inicialmente, a freira não contou com o apoio da Igreja e de sua congregação para continuar seu trabalho. Em “Miséria: quem te gerou?” (1984[1964]), ela conta como aconteceu sua aproximação com a população ainda na Doca das Frutas, antes de ser transportada para a Vila Maria da Conceição, na metade dos anos 1940.

[...] Irmã Maria conta-nos que ao passar pela zona do cais vira dezenas de crianças maltrapilhas, vagando sem rumo, correndo de barco em barco. Pareciam em busca de algo que ali jamais encontrariam. Fiquei empolgada com o assunto e senti que aquela conversa avivou no meu coração a chama do amor pelos pobres. Sempre desejei servir a Cristo, mas a Cristo vivo na pessoa do pobre. Ofereço-me para ensinar o catecismo àquelas crianças e, por meio delas, levar um pouco de amor e conforto às suas famílias.

Sob o claro sol de setembro, sentindo também o coração em primavera, fui pedir licença ao vigário para iniciar a catequese em sua paróquia. Que decepção! O vigário não compartilhou do meu entusiasmo. Talvez já tivesse no coração o outono. Não podia, pois, compreender o (coração) de uma freira de 20 anos que desabrochava no amor do próximo.

– Irmã, a senhora tem muita pretensão – disse isto, analisando-me de alto a baixo.

– Por quê? – perguntei.

– Se até a polícia entra ali armada e, às vezes, ainda leva a pior, como quer a senhora se meter com esta gente? As senhoras da Ação Católica já tentaram entrar lá e nada conseguiram. Isso não é trabalho para a senhora (Capuzzo, 1984[1964], p. 17).

Ao ouvir as palavras do padre, irmã Nely decidiu iniciar solitariamente seu trabalho missionário com as crianças. Após a passagem do tempo e a aproximação com as famílias, permitida pela realização das aulas de catequese em meio aos moradores da Doca das Frutas, a freira tornou-se uma figura famosa não só localmente, mas midiaticamente. Com uma manchete em letras maiúsculas, “ONDE MUITOS FRACASSARAM, A CARIDADE CRISTÃ LANÇA UM MARCO DE VITÓRIA”, o mesmo padre que a negou ajuda, ofereceu os recursos da paróquia.

Passados alguns meses, enfrentei novamente o vigário. Desta vez, porém, o coração dele se abriu. Mostrava-se contente com o resultado e ofereceu um seminarista para colaborar na catequese.

[...] Em pouco tempo, a paróquia foi mobilizada e recursos não faltaram para atender aos necessitados. Legalizaram-se casamentos, registraram-se crianças, doentes são sacramentados, crianças se preparam para a primeira comunhão, famintos são alimentados... (Capuzzo, 1984[1964], p. 18).

Por meio da obtenção do apoio da paróquia a que estava ligada, irmã Nely recebeu a doação de um carro com estruturas de som para realizar missas na Vila Maria da Conceição. Chamou-o de Carro Capela. Segundo frei Susin⁴³, o Carro Capela foi preparado pela irmã Nely para que pudessem ocorrer missas no espaço da Vila. Antes do Concílio Vaticano II, os

⁴³ O frei Susin é um frade Capuchinho que iniciou seu trabalho na Vila no final dos anos 1970. Ele continua presente nos dias atuais, o que será apresentado no próximo capítulo.

rituais não podiam acontecer fora da Igreja, pois o local de celebração deveria possuir a pedra D'Ara⁴⁴, restos mortais de mártires e outros instrumentos consagrados. Por isso, irmã Nely organizou sobre um carro todas as obrigações para que fosse possível realizar missas.

Nas descrições sobre esse momento, o livro dá um salto temporal – o Carro Capela surgiu em 1953. Subia o morro até a Vila apenas nos sábados, levando voluntários da Ação Católica que ofereciam cursos de alfabetização, bordado, costura, higiene pessoal e rezas católicas. Nos outros dias da semana, irmã Nely continuava sozinha o catecismo com as crianças. Mesmo com o Carro Capela, o problema de falta de espaço persistiu. Em uma das passagens do livro, ela escreve que

[...] alguns moradores mais compreensivos tentaram nos ceder um pedaço do pátio, quando o possuíam, mas era tanta a algazarra das crianças que logo desistiam. Mesmo nestes lugares, o mau cheiro exalado das privadas ao lado era tanto que me dava náuseas. Senti muitas vezes a cabeça girar. As crianças, ao contrário, pareciam não sentir nada (Capuzzo, 1984[1964], p. 24).

A resolução do problema também surgiu dos moradores. Segundo a freira, o interesse e dedicação levaram à mobilização da comunidade para construir uma pequena casa de madeira para a realização das atividades. Mas a ajuda dos moradores era limitada: só poderiam oferecer a mão-de-obra, pois não tinham condições financeiras para arcar com os materiais necessários. Resolveram, então, convidar o prefeito da época para visitar a Vila e conhecer o trabalho realizado pela irmã – “o prefeito foi convidado para uma visita à vila, e ali, na presença de todos, colocou à disposição um grande terreno que estava sendo desapropriado” (Capuzzo, 1984[1964], p. 26). A partir desse contato, conflitos começaram. Irmã Nely relatou que “ainda não conhecia a demagogia dos políticos” (*ibid.*, p. 26) até o momento do não cumprimento da promessa feita pelo prefeito diante dos moradores.

Desde o que podemos chamar como a primeira decepção da freira com o poder público, várias outras situações consideradas por ela com demagogas decorreram. Resolvido o problema da doação dos materiais para a construção, o próximo passo seria encontrar um terreno. Dessa vez, havia disponível um terreno alagado e não obtiveram a ajuda de máquinas da prefeitura para planificá-lo, apenas o envio de três funcionários para cobrir o chão com areia e terra levadas com carrinhos de mão. A planificação do terreno, a construção e pintura da primeira Pequena Casa da Criança foram realizadas por moradores da Vila em 1956. Um mês depois, o espaço já não era suficiente e novamente a comunidade interveio. Além dos moradores, estagiários e estudantes de Serviço Social e Educação Familiar⁴⁵ se voluntariaram para o trabalho. Passados mais 30 dias, a Pequena Casa já contava com três salas destinadas

⁴⁴ A pedra D'Ara é uma rocha consagrada que deve estar sob o altar onde serão celebradas missas.

⁴⁵ No livro, não há maiores informações sobre a identidade dos voluntários nem sobre onde estudaram.

ao “clube de meninas, o clube de meninos, um curso de corte e costura e o plantão de Serviço Social” (Capuzzo, 1984[1964], p. 28). A ajuda financeira, dessa vez, veio de doações arrecadadas por um programa de rádio dirigido por um sacerdote jesuíta.

Aos poucos, a Pequena Casa da Criança foi sendo ampliada, conforme as solicitações dos moradores. Primeiro pediram à irmã Nely a presença de um médico. Por meio de seus contatos, a freira recrutou um amigo que aceitava qualquer valor que o paciente pudesse pagar. Enquanto formavam-se filas para o atendimento, uma educadora familiar oferecia voluntariamente palestras sobre a educação dos filhos, alimentação e higiene. Após 6 meses de trabalho, o médico precisou se mudar e, mais uma vez, irmã Nely entrou em contato com a prefeitura, que conseguiu angariar alguns estudantes de medicina durante um tempo, que não perdurou muito. Enquanto estabeleceu-se a ausência de médicos, voluntários da Ação Católica montaram uma pequena farmácia com amostras grátis de medicamentos em uma das salas da Pequena Casa em 1957. Logo depois, Vicente, descrito pela freira como portador de necessidades especiais, dedicou-se a cuidar de doentes por conta de sua experiência durante o muito tempo que esteve internado em hospitais. Em 1958, dois médicos voluntários passaram a colaborar duas vezes por semana e um médico pediatra foi enviado pelo Departamento Estadual de Saúde para trabalhar todos os dias da semana.

No final de 1957 surgiu outra solicitação da comunidade: agora pediam por uma escola primária para as suas crianças. Uma moradora, que se dedicava há seis anos na educação de sua filha, que acabou sendo assassinada pelo padrasto, ofereceu seus conhecimentos para atender à comunidade, desde que fosse em sua própria casa. Porém, com o aumento extraordinário no número de crianças interessadas, a irmã Nely, mais uma vez, recorreu à prefeitura. Dessa vez, uma professora foi cedida pela Secretaria da Educação. Após 3 anos funcionando informalmente, foi aberta uma escola primária na Pequena Casa da Criança que atendia, diariamente, em torno de 400 crianças. As professoras foram oferecidas pela prefeitura e pela secretaria do estado. Mas, mais uma vez, estabeleceu-se um conflito. Depois de um tempo de funcionamento, no início de um novo ano letivo, as professoras não apareceram. O motivo foi a reivindicação da prefeitura pelo terreno da Pequena Casa da Criança para abrir uma escola municipal sem ligação com a instituição católica. A situação teve uma resolução temporária após 3 meses da presença quase diária de irmã Nely no Palácio Piratini⁴⁶, exigindo da Secretaria de Educação estadual a restituição do corpo docente. Algumas vezes, ela também levou crianças na tentativa de comoção. A escola voltou a

⁴⁶ O Palácio Piratini é a atual sede do Poder Executivo do estado do Rio Grande do Sul e a residência oficial do governador, localizado na capital do estado, Porto Alegre.

funcionar em maio, na metade do ano letivo, e fechou novamente no outro ano, devido às mesmas causas. A normalidade apenas voltou em 1959, quando uma “fiscal da Secretaria de Educação interessou-se pela obra e conseguiu um convênio com a Subsecretária do Ensino Técnico” (Capuzzo, 1984[1964], p. 37), sendo construídas mais três salas para a inclusão de cursos técnicos na Pequena Casa da Criança.

A escola da Pequena Casa da Criança é muito peculiar porque gratuita e pública, porque aberta a todos, mas não estatal. Em outras palavras, os professores são cedidos pelo estado e município, mas a gestão é privada com supervisão governamental. Grande parte das crianças são evadidas pela repetência ou expulsões da rede pública estatal. Na escola da Pequena Casa da Criança todos são acolhidos e há uma prática antiga quando a criança não comparece a aula de se buscá-la em casa (Capuzzo, 1997, p. 108).

A oferta de uma escola primária, de serviços de saúde, assistência social e cursos técnicos estabeleceu a Pequena Casa da Criança e a irmã Nely Capuzzo como essenciais na comunidade. Mas, ao contrário do que a freira escreveu, essa atuação do catolicismo é tão peculiar assim. Pesquisas já demonstraram que a Igreja Católica foi uma das primeiras instituições a oferecer serviços de assistência social na sociedade civil brasileira, baseada no ideal de caridade cristã, por meio de seus mosteiros, hospitais e escolas (Montero, 2006, 2009; Dullo, 2013).

Não foi somente da comunidade que surgiu seu reconhecimento. As ações da freira e da Pequena Casa tornaram-se reconhecidas pela população de Porto Alegre durante um ano de eleições democráticas federais. Não há menção ao ano fatídico nas descrições de irmã Nely, mas três dados apontam para 1958: primeiro porque os candidatos foram eleitos por voto direto; segundo, a Pequena Casa já funcionava com várias atividades financiadas por poucas entidades privadas e, terceiro, no livro, há uma breve citação aos políticos concorrentes serem deputados, o que indica uma eleição federal. Durante essas eleições, diversos candidatos visitaram a instituição a fim de angariar votos. Em um desses encontros, a irmã foi convidada para participar de um programa televisivo, não vinculado a nenhuma campanha política, para que pudesse divulgar o trabalho que vinha realizando na Vila. Aceitando de imediato, recrutou alguns moradores para participarem junto dela.

Nas páginas que descreve o acontecimento, irmã Nely cita que o apresentador do programa era um dos candidatos a concorrer ao cargo de deputado estadual. Perante os pedidos de doação de materiais à Pequena Casa, feito por irmã Nely ao vivo, esse apresentador candidato aproveitou para fazer campanha política a favor de si mesmo

indiretamente – “[...] frisou que a obra recebia pouco auxílio do poder público” (Capuzzo, 1984[1964], p. 46), representado, na época, por um partido de oposição nas eleições⁴⁷.

Em outro programa televisivo, no mesmo “tempo da política” (Heredia e Palmeira, 2006), os mesmos moradores que estiveram com ela no primeiro, denunciaram as “[...] injustiças de que são vítimas. Falaram das explorações a que estão sujeitos... Falaram também da força que possuem na união de todos para reivindicarem seus direitos” (Capuzzo, 1984[1964], p. 48). Suas falas comoveram telespectadores e entidades privadas, o que foi fundamental para o reconhecimento e continuação do trabalho da irmã Nely na Pequena Casa da Criança.

Novaes (2015), discutindo o capítulo de Decker (2015), no mesmo livro, aponta para três momentos distintos do envolvimento do catolicismo com o poder público e com as camadas pobres da população brasileira. Ambos concordam que o processo de secularização da sociedade brasileira, a partir da Primeira República, não se deu em contraposição entre o Estado e a Igreja Católica, mas teve o catolicismo como um grande mediador das relações entre o poder público e a sociedade civil (Giumbelli, 2000, 2008; Dullo, 2013; Montero, 2014)⁴⁸. Segundo Novaes (2015), em um primeiro momento, durante a busca do Estado por uma “[...] perspectiva leiga e racionalista, tentando prover-se de recursos técnicos e humanos para assegurar serviços públicos” (Novaes, 1995, p. 56 apud Novaes, 2015, p. 216), a Igreja foi responsabilizada por algumas obras sociais como a gestão de hospitais, asilos creches e escolas⁴⁹. Em um segundo recorte temporal, a partir dos anos 1990, Novaes (2015) observa que, com a presença cada vez mais intensa de ideais neoliberais após a ditadura civil-militar, com o “adiamento da efetivação dos direitos sociais”, houve uma “ampliação das desigualdades sociais e de novas formas de exclusão material e simbólica” (Novaes, 2015, p. 216). Nesse contexto, a atuação da Igreja passou a focar no desenvolvimentos de projetos sociais no combate à pobreza entre “moradores de periferias urbanas consideradas pobres e violentas, comunidades rurais” (*ibid.*, p. 216).

⁴⁷ A presença de políticos nos diferentes setores da sociedade apenas nas épocas de eleições, e o convite feito à irmã Nely, correspondem à ideia do “tempo da política” desenvolvida por Heredia e Palmeira (2006). Segundo os autores, a política, no Brasil, é restrita a um período específico, nomeado como “tempo da política”: à disputa pelas eleições. Nesse período os partidos políticos entram em conflitos abertos entre si e apresentar publicamente o maior número possível de pessoas apoiadoras é uma grande e essencial demonstração de força.

⁴⁸ Sobre essa relação, Montero (2006, 2009, 2014) destacou o papel desempenhado pela Igreja na constituição de um imaginário político nacional, sendo a responsável pelo surgimento de termos que se referem a direitos civis da população brasileira, como “liberdade de consciência”, “comunidade”, “pobre”, “fraternidade”, “mobilização participativa”.

⁴⁹ Como bem sabido, as relações entre a Igreja Católica e o Estado no Brasil não iniciaram no final do século XIX e início do XX, com a Primeira República, mas sempre estiveram presentes na história da colonização do país.

O terceiro momento das relações entre catolicismo e poder público, descrito por Novaes (2015), é o contemporâneo. Para a autora, inspirada na análise de Decker (2015) a partir da leitura de Burity (2007), o cenário social nacional e internacional está marcado por uma “demanda de reconhecimento da multiculturalidade e a consequente pressão para que essas diferenças sejam incluídas no cenário político” e “pelo movimento da sociedade civil demandando maior participação e poder decisório no desenho e implementação das políticas públicas” (Novaes, 2015, p. 219). Diante desse contexto, a Igreja incorporou a “linguagem da prestação e execução de serviços e políticas sociais inspiradas no princípio dos direitos” (*ibid.*, p. 219).

Porém, para Dullo (2013), a Igreja não apenas incorporou essa linguagem, mas produziu-a por meio de intelectuais católicos ainda nos anos 1930 – como é o caso de Paulo Freire, analisado pelo autor. Não é possível realizar uma análise detalhada de como ocorreu na Vila Maria da Conceição, com a intervenção da irmã Nely Capuzzo. Mas os relatos da freira indicam que as reivindicações pela efetivação de direitos civis, por parte do Estado, já existiam nos anos 1950. Tanto as datas apontadas por Dullo (2013), quanto as encontradas nos livros de Nely Capuzzo, concluem que o momento descrito por Burity (2007), Decker (2015) e Novaes (2015) como contemporâneo, já acontecia muitos anos antes – anterior, até, ao Concílio Vaticano II e à Teologia da Libertação.

3.1.1 A instituição de lideranças

Assim como a reivindicação por direitos civis já acontecia no catolicismo presente na Vila Maria da Conceição dos anos 1950, a aproximação da Igreja com os leigos também data dessa época. Nesse período, após um forte temporal que ocorreu em Porto Alegre, os moradores da região mais afetada da Vila organizaram um almoço beneficente para arrecadar fundos a fim de reconstruir a casa de uma mãe solteira. O sucesso decorrente dessa ação, acendeu uma ideia em irmã Nely Capuzzo: a divisão da Vila em áreas lideradas por moradores escolhidos pela Pequena Casa da Criança. Assim, foi formado o Conselho Comunitário dividido em 8 áreas, cada uma com seu líder assessorado pela Pequena Casa, o núcleo central da Vila. “Através do Conselho Comunitário estimula-se a união dos moradores na solução dos problemas. Procura-se também fazê-los tomar consciência das injustiças de que são vítimas e lutar contra elas” (Capuzzo, 1997, p. 44). Atualmente, das 8 áreas, apenas 4 permanecem com suas respectivas lideranças, todas ocupadas por mulheres.

Cada líder mantinha e ainda mantém um controle quantitativo dos moradores da sua área, além de receber suas demandas e problemas. As primeiras ações desenvolvidas pelas lideranças foram a numeração das casas, nomeação das ruas e o encaminhamento de pedidos judiciais para a regularização dos terrenos, incluindo-os como posse dos moradores. As seguintes mantiveram como objetivo melhorias urbanas como a disponibilidade de eletricidade aos moradores, que não havia até então, e saneamento básico. Não obtiveram nenhuma ajuda governamental para isso, muito pelo contrário, foram prejudicados pela prefeitura. A instalação de redes elétricas só foi possível porque a irmã Nely conseguiu ajuda de um contato que trabalhava na empresa privada de energia e pediu ajuda de seus patrões, que ofereceram o trabalho de instalação gratuitamente. Quando a prefeitura ficou sabendo do ocorrido, cobrou da empresa a retirada das fiações, o que não aconteceu.

Além de melhorias na infraestrutura da Vila, irmã Nely e os líderes comunitários investiram em uma educação política da comunidade para os períodos eleitorais (sem detalhar como acontecia). Em “Miséria: quem te gerou?” (1984[1964]), irmã Nely transcreveu uma conversa entre antigos moradores que a atentaram para a necessidade do debate político para escolher candidatos dispostos a ajudar as demandas da comunidade:

Sr. João, pessoa antiga no morro disse:

– Já fomos muito explorados politicamente e a gente estava ressabiada. Quantos candidatos já nos prometeram casas?!... Agora porém resolvemos trabalhar por conta, com ou sem a ajuda do governo. A Pequena Casa nos mantém de olhos abertos contra a demagogia dos políticos e vamos tentar resolver nossos problemas.

– E ele é grande – atalhou Sr. Juca. – Eu conheço uma vizinha que no verão faz cerca em volta de casa e no inverno queima a cerca porque não tem lenha.

– O governo não tem dinheiro para nos ajudar – comentou Sr. Zeca – mas tem dinheiro para gastar em banquetes para festejar uma *Miss*⁵⁰. O que ganhamos com isso? Não somos nós que pagamos?

– A solução é nos unir – propôs Sr. Elias – e exigir o que temos direito e não esmola. São poucos os governos que se interessam pelos pobres: querem governar porque o osso é grosso e todos querem roer... (Capuzzo, 1984[1964], p. 43-44).

O Conselho Comunitário passou a organizar debates entre candidatos na Pequena Casa da Criança. Todos eram convidados para estarem presentes no mesmo momento a fim de que a comunidade pudesse perguntar e comparar seus planos de governo. Assim, segundo a irmã Nely, os moradores da Vila Maria da Conceição poderiam ser considerados parte do “povo”, a quem os governantes devem prestar contas, e não apenas a uma pequena parcela da população.

⁵⁰ Nesse diálogo, o morador está se referindo ao concurso de beleza que destaca uma *Miss*, ou seja, uma jovem mulher. Há diversos níveis pelos quais ela pode ser aprovada hierarquicamente: estadual, nacional e internacional.

3.2 O CICLO DA POBREZA

A aproximação de irmã Nely Capuzzo com os moradores da Vila Maria da Conceição, levou-a a interpretar os problemas materiais da população pobre e “delinquente” como resultado da falta de assistência estatal causadora de problemas emocionais e morais nos indivíduos. Para a freira, problemas subjetivos eram decorrentes da pobreza, delimitando um ciclo de relações de causa e efeito, sem uma origem determinada: a pobreza gera problemas subjetivos, que, por sua vez, geram a “delinquência” e a pobreza.

A freira Nely Capuzzo tinha formação superior nas áreas de Teologia, Assistência Social e Psicologia, o que afetava diretamente as suas percepções sobre os problemas sociais. Os problemas morais e emocionais subjetivos dos indivíduos foram descritos por ela como resultados da “carência de contato cotidiano entre pais e filhos” (Capuzzo, 1984[1964], p. 42). A ausência do amor proporcionado por essa relação, ocasiona aos filhos “problemas de *identificação*. Torna(ndo)-os crianças de *ego fraco e estruturação moral inadequada*, muito sugestionáveis à influência alheia malsã, o que é abundante no morro. A vida aí é mais dura, surgindo maiores motivos para frustrações e reações agressivas” (*ibid.*, p. 42, grifos meus). A partir dos conhecimentos que adquiriu na Psicologia, a freira afirma que é nos primeiros anos, de 0 a 6, que a personalidade e o senso moral das pessoas são constituídos.

A ausência dos pais ocorria, principalmente, pela necessidade de trabalhar fora ou utilizar a própria casa como ganha pão. Algumas famílias da Vila Maria da Conceição alugavam quartos para casais e, algumas mães, prostituíam-se. Enquanto isso, as crianças permaneciam nas ruas, descritas pela irmã Nely como o local “onde as crianças aprendem a ‘ser espertas’ e identifica-se com figuras de baixa moral” (*Ibid.*, p. 42). Por seu ego ainda frágil e a estrutura moral em formação, as crianças encontravam-se “envolvida(s) e dominada(s) por experiências que ultrapassam sua capacidade de diferenciar o bem do mal e que bloqueiam seu desenvolvimento emocional” (*ibid.*, p. 34), levando as meninas para a prostituição e os meninos para a “delinquência”.

Ao atingir 12 anos, a maioria abandona a escola.

[...]

Não tendo ocupação, vagueiam pelas ruas, brigam, roubam... e acostumam-se à maconha... e tornam-se, em pouco tempo, fregueses assíduos da Central da Polícia e do Juizado de Menores.

As meninas, por sua vez, quando não assumem a direção da casa para a mãe trabalhar fora, vão elas mesmas se empregar. Outras iniciam cedo seus namoriscos e quase sempre terminam na maternidade. Ganhando o primeiro filho, o caminho está aberto à prostituição. Existem ainda as que não deixam o filho nascer. Os próprios amantes as instruem. Cometem crime após crime (Capuzzo, 1984[1964], p. 35).

Em conversa com dona Maria Isabel, coordenadora da atual Pastoral da Vila Maria da Conceição⁵¹, em agosto de 2023, ela contou-me que, quando criança, sua mãe a levava junto de suas irmãs para o trabalho. A grande maioria das mulheres empregadas na Vila nos anos 50 e, ainda atualmente, trabalhavam e trabalham como diaristas e domésticas em outros bairros da cidade. A mãe de dona Maria Isabel compunha essas taxas, mas carregava suas filhas consigo para a casa dos patrões. Relatando-me sua vida profissional, ela estufou o peito, portando certo orgulho, e disse – “depois que minha mãe parou de trabalhar por causa da idade, eu fui contratada pela mesma família. Mas os patrões conheciam nossa família muito antes da minha mãe, eles haviam sido donos da minha tataravó e avó quando eram escravas”. Lá, dona Maria Isabel permaneceu trabalhando durante 30 anos e, sempre seguindo os passos da mãe, também levava suas filhas para o trabalho. Ao indagar sobre o motivo, ela usou palavras diferentes, mas que carregavam um significado parecido com as escritas pela irmã Nely: “era perigoso deixar as meninas na rua, elas poderiam ser influenciadas pelas drogas e se envolver com homens errados”.

3.2.1 A caridade como impulsionadora das ações do catolicismo

Na abertura de seu primeiro livro (1984[1964]), irmã Nely Capuzzo cita o valor da caridade como impulsionador de suas ações na Vila Maria da Conceição:

“CARIDADE é a doação que pode chegar até ao sacrifício da vida, para realizar a felicidade do próximo, visando proporcionar-lhe o que é necessário no plano espiritual e no plano material, valorizá-lo, elevando-o em sua dignidade de imagem e filho de Deus” (Capuzzo, 1984[1964], p. 9, aspas no original).

A caridade, mais do que ações assistencialistas, significava, para a irmã Nely, “realizar a felicidade do próximo” e isso só poderia ser feito ofertando amor e afeto para aqueles que não os recebiam da família.

“Aquele que não ama, não conhece a Deus que é AMOR, portanto só o amor nos torna parecidos com Deus, nos faz imitadores de Deus, ninguém conte em ser santo a não ser pelo amor, por isso o amor é tudo”.

Por isso Cristo nos mandou amar, em João 15, 12. Ninguém poderá amar se não souber o que é amor, se não tiver uma visão clara de como Deus entende o Amor, Lucas 10, 25. Na parábola do Bom Samaritano, amou aquele que fez o que devia ser feito. Amar é fazer o que é preciso a qualquer hora e em qualquer lugar, inclusive em hora e lugar incômodo (Capuzzo, 1997, p. 92).

O amor, segundo a freira, pode ser exercido por meio da doação caridosa não apenas de bens, mas também de atenção, preocupação, aconselhamento e correções. Essas ações promoveriam, para as crianças, o bom desenvolvimento do ego e das estruturas morais – que

⁵¹ A Pastoral da Vila Maria da Conceição será objeto de análise do terceiro capítulo desta dissertação.

as tornaria, por sua vez, adultos bons, longe da delinquência, e felizes. Em suas palavras, “minha missão no morro é levar amor aos sem amor e esperança aos que vivem na escuridão [...] eu acolhia a todos que vivem no submundo do crime e da miséria” (Capuzzo, 1997, p. 122).

O aumento da visibilidade do trabalho da irmã Nely Capuzzo também gerou diversas críticas por parte do Estado, da Igreja e dos próprios moradores da Vila. Todas partiam de um mesmo princípio: acusavam as ações de caridade da irmã Nely como puramente assistencialistas. Os moradores passaram a acusá-la de privilegiar alguns por destinar melhores doações a moradores específicos ou por sustentar “vagabundos”⁵² na Pequena Casa da Criança. A polícia denunciava a irmã Nely para a sua Congregação por proteger e acobertar “delinquentes” e a Congregação, por sua vez, tentou desligá-la por não participar das atividades diárias do convento e trabalhar com os delinquentes da sociedade, o que não aprovado por suas colegas.

Por consequência dessas críticas, irmã Nely assumiu uma postura defensiva na escrita dos seus dois livros. Nas narrativas, ela evitou utilizar o termo *caridade*, com exceção do trecho acima, na primeira página. No entanto, quando prestamos a atenção nas descrições de suas práticas, torna-se perceptível que se tratam de práticas de caridade narradas por meio de outras expressões, como ajuda, doação, dar, amor, compreensão e afeto. Esse movimento demonstra uma tentativa, por parte da freira, em justificar suas ações junto a uma população taxada de “vagabunda” e “delinquente”, primeiro por ser pobre e, segundo, pelos altos índices de violência e menores infratores.

As justificativas acionadas por irmã Nely serão analisadas a partir da proposta teórica da “justificação” de Boltanski e Thévenot (2018). Segundo Boltanski e Thévenot (2018), justificações são formulações críticas de atores sociais perante momentos de mudança no funcionamento da vida social. São atribuídas às capacidades críticas dos agentes em refletir sobre a sociedade em que vivem e em construir argumentos para a resolução de problemas sociais. Diante disso, para convencer as pessoas envolvidas de que sua resolução é melhor do que as outras, os atores sociais precisam demonstrar uma competência em mobilizar argumentos, palavras, objetos, pessoas para provar seu posicionamento. O mais importante é comprovar que sua resolução alcançará um determinado bem comum para a sociedade e para cada pessoa individualmente. Por isso, o agente deve ser capaz de tornar sua crítica simétrica entre os níveis macro e microssociais, coletivos e individuais do contexto.

⁵² Vagabundo é uma forma de insulto que pode significar uma pessoa que não trabalha e/ou que age com desonestidade.

Ora, a pobreza, a violência e a ilegalidade, presentes na Vila Maria da Conceição, fazem parte de uma situação controversa na vida social não apenas dos moradores, mas também da cidade no que diz respeito a questões de segurança pública. Em vista disso, as diversas e divergentes críticas ao trabalho da irmã Nely compõem diferentes justificações, no sentido atribuído por Boltanski e Thévenot (2018), para a resolução desses problemas sociais. O que a irmã Nely fez, por meio dos seus livros, foi justificar seu trabalho na tentativa de *comprovar* que se trata da melhor resolução.

3.2.2 Os “protegidos” da irmã Nely Capuzzo

Estou numa encruzilhada em que não é mais possível acreditar nos homens. Fui um desiludido da vida, mas o tempo muda a maneira de pensar das pessoas. Atingi o último degrau da vida, sendo indigno de viver no meio social, mas agora vejo a vida por outro ângulo.

A senhora é santa, nobre, e pura. É uma serva de Deus a quem devo a mudança da minha existência.

Tenho um filho, Irmã, um inocente que tem a infelicidade de ter um pai prisioneiro. Talvez no futuro esteja matriculado na escola do vício como eu. Mas quero lutar com todas as minhas forças, com todo o ideal da minha juventude para livrá-lo disso. Quero dar-lhe a educação que eu não tive a felicidade de possuir.

Breve seguirei para o hospital graças à sua interferência. Quero dedicar-me ao estudo para um dia ser advogado. Só assim poderei me realizar. Neste dia então lhe agradecerei.

Deverei à senhora minha recuperação. A senhora compartilhará da minha vitória, será uma forma de dizer-lhe muito obrigado.

Lutarei até o fim para dizer ao meu filho: terás o que mereces, serás digno e cumpridor dos teus deveres.

Hei de vencer. Hei de ser um dia honrado e honesto.

Deixo aqui registrado todo o meu sincero agradecimento pelo auxílio que me deu: já salvou-me a vida da alma e por certo contribuirá também para a salvação da minha saúde.

Que Deus a abençoe.

Carta de Tiquinho à irmã Nely Capuzzo
(Capuzzo, 1984[1964], p. 188-189)

Tiquinho foi uma de muitas outras crianças “delinquentes” que a irmã Nely Capuzzo abrigou na Pequena Casa da Criança e acompanhou de perto o fim da vida ainda na adolescência. Preso por roubo na antiga FEBEM⁵³, entregou-se à polícia porque estava sendo violentado de diversas maneiras por traficantes da Vila, por decorrência das dívidas do vício em drogas ilícitas. Irmã Nely entrevistou ao tomar conhecimento de que sofria de bronquite e

⁵³ A Febem, Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor, foi um órgão governamental de execução de medidas socioeducativas para adolescentes de 12 a 18 anos incompletos em regime de Liberdade Assistida, Semiliberdade e Privação de Liberdade. Foi transformada, em 2006, em Fundação CASA (Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente) que prevê suas diretrizes baseadas no ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) para adolescentes de até 21 anos.

conseguiu que fosse encaminhado da prisão para um hospital psiquiátrico. Foi quando Tiquinho escreveu a carta. Mas sua alegria e sonhos não duraram muito. Ele faleceu algum tempo depois, no dia do casamento de seu amigo Marcelo, “resgatado” pela irmã Nely.

Marcelo e Célio são figuras centrais, respectivamente, no primeiro e segundo livros escritos pela irmã Nely Capuzzo. Marcelo chegou na Pequena Casa da Criança levado por um amigo após ter saído da FEBEM. Irmã Nely descreveu esse contato como o seu primeiro encontro com um “delinquente”. Marcelo foi expulso de casa quando começou a se “envolver com más companhias”, não obedecendo seu pai que pedia para que se dedicasse aos estudos e permanecesse em casa quando estivesse trabalhando. Sem dinheiro e impossibilitado de brincar com as outras crianças da Vila, começou a escapar de casa sem que seu pai soubesse. Por falta de dinheiro, seguiu as outras crianças e começou a furtar. Dessa vez, tinha sido preso por um assalto à mão armada e, sem ter para onde ir, pediu abrigo para a irmã Nely.

A história de Célio tem aspectos diferentes, mas também chegou na Pequena Casa após sair da prisão. O pai de Célio faleceu quando ele ainda era uma criança. Sua mãe estava muito doente e, por isso, ele precisou assumir a responsabilidade pela renda da família muito cedo. A primeira prisão de Célio foi por “vadiagem” e por frequentar “zonas de meretrício”⁵⁴. Quando saiu da FEBEM, assumiu uma vaga informal para trabalhar em um supermercado, porém foi acusado injustamente por furto, o que o levou novamente para a prisão. Após esse episódio, conseguir emprego tornou-se muito difícil por conta de sua reputação. Com a piora da saúde de sua mãe, começou efetivamente a roubar para sustentar as despesas.

O abrigo que ambos receberam de irmã Nely, em épocas diferentes, não significou o abandono imediato das práticas ilícitas e violentas. Como uma forma de ocupar o tempo, a irmã Nely responsabilizou Marcelo por ministrar algumas atividades para crianças, participar de aulas de catequese e cursos de mecânica. Além disso, comprou, com o dinheiro que recebia da Congregação para suas necessidades pessoais, uma carroça para que ele pudesse trabalhar recolhendo materiais recicláveis pela cidade. Mas Marcelo tinha atitudes violentas com as crianças e de tempos em tempos reclamava sobre o insuficiente retorno financeiro que a carroça lhe proporcionava, fugindo diversas noites para se envolver em roubos com amigos. Todas as vezes que a irmã Nely descobria sobre suas desobediências, perdoava-o e mantinha-o na Pequena Casa.

Essas atitudes foram descritas pela freira como culpa da inexistência do amor e do afeto. Desde a infância, as crianças que conviviam com a mãe e o pai, eram deixadas sozinhas em casa para que pudessem trabalhar. Outras eram criadas por parentes próximos, muitas

⁵⁴ Zonas de meretrício são regiões de prostituição.

vezes por causa da prisão ou assassinato dos pais. Além disso, a grande maioria das famílias, segundo a irmã Nely, eram formadas por mães solteiras. Além da presença física, o amor também significava ações que demonstravam preocupação e *doação*: “a maior de todas as técnicas no tratamento da delinquência é o AMOR. Poucos se dedicam a este trabalho. É difícil ser enfermeiro da dor alheia. Da dor que não aparece na carne. Da dor escondida nos recantos do coração. Só o amor consegue captá-la” (Capuzzo, 1984[1964], p. 60).

O amor em forma de ação, para a irmã Nely, não consiste apenas na presença de gestos carinhosos, mas também em repreensão e educação. Em um dia ordinário de Marcelo na Pequena Casa da Criança, irmã Nely pediu para que ele vestisse o time de futebol a fim de fotografar os jogadores. Ele se recusou, levando a irmã Nely a fazer o trabalho. Irritado pela proatividade da freira, Marcelo dirigiu-se até o armário onde estavam as camisetas e rasgou-as uma por uma:

– A senhora quer esta camiseta?... – e com um riso histérico rasgou-a em duas partes. Instintivamente tomei-lhe a camiseta das mãos e lhe dei duas solenes bofetadas no rosto. Foi água fria na fervura. Largou tudo e saiu.

[...]

Do corredor vi Marcelo saindo com as malas. Ia voltar a viver com os antigos companheiros.

[...]

– A senhora destruiu num minuto o que fez num ano... Eu já fui tratado como um cachorro muitas vezes, mas nunca pensei que a senhora me fizesse isso: me bater na cara. A polícia já me bateu na cara... Se a senhora fosse homem, eu saberia o que fazer, mas é mulher, e ainda uma freira.

Escutei tudo em silêncio. Deixei que desabafasse à vontade.

– A senhora morreu pra mim. Qualquer pessoa que eu encontrar na rua vale para mim mais que a senhora. Eu prefiro mil vezes estar na cadeia do que estar aqui falando com a senhora. Eu fugi de casa para não apanhar e agora estou apanhando da senhora... Nem meu pai me batia na cara...

– Se você tivesse apanhado como devia, teria evitado muita coisa triste em sua vida. Seu pai não o soube corrigir quando em criança.

– A senhora, Irmã, confia demais em si mesma.

– Não, meu filho, eu confio em Deus.

[...]

– Você precisava de alguém que o dominasse na hora da raiva. Está acostumado a bater em todo mundo e nunca apanhou. Ninguém ousa enfrentá-lo... Eu o corriji como faz uma mãe. Vá buscar suas coisas de volta.

– Tá bem. Mas espere aqui. Volto num instante.

[...]

– Escute, Marcelo. O fato de hoje não deverá se repetir.

– Desculpe, Irmã... Eu não vou fazer mais. Não quero que vá embora triste comigo. Deus foi *crocodilo*⁵⁵ com a senhora quando me mandou pra cá.

Beijou-me a mão e disse mais uma vez:

– Desculpe, Irmã. Não fique triste comigo (Capuzzo, 1984[1964], p. 77-78).

Não foi apenas dessa vez que a irmã Nely bateu em Marcelo, em outro momento contou que deu 9 bofetadas em sua cara. Em todas as vezes repetiu que estava o repreendendo, como uma mãe deveria ter feito.

⁵⁵ Crocodilo é um termo figurado que significa alguém egoísta, que vacila com outras pessoas.

Mas, para a irmã Nely, nem todas as professoras que eram empregadas para trabalhar na Pequena Casa estavam aptas a lidar com as crianças da Vila, uma vez que exigia “ideal e dedicação ao próximo e muita maturidade emocional” (Capuzzo, 1984[1964], p. 34), o que nem todas tinham – “Subnutridas (muitas crianças vão para a aula em jejum), traumatizadas, portadoras de conflitos, não podem ter o mesmo rendimento de uma criança em um ambiente normal” (*Ibid.*, p. 34). Na escola primária, irmã Nely continua, as crianças facilmente se identificavam com a professora, que logo se convertia no principal modelo para elas – “até na maneira de pentear imitam a professora” (*Ibid.*, p. 34). Por isso, a bondade, o amor e a compreensão deveriam ser os primeiros requisitos para contratá-las. Uma ação tornou-se tradição na escola: buscar as crianças em casa quando não apareciam para a aula, diante da ineficiência de tentar contatar os pais e a assistência social pública.

Além da escola em tempo integral, irmã Nely buscou voluntários para ministrar cursos técnicos de mecânica, costura, datilografia e enfermagem a fim de ocupar as crianças evitando que voltassem para as suas casas “indignas de um ser humano” (*Ibid.*, p. 35). Até hoje o espaço da Pequena Casa da Criança age dessa forma. Seu cotidiano acontece em um ritmo frenético, mantendo qualquer pessoa que esteja lá ocupada. Acompanhar todas as atividades que acontecem em um dia é humanamente impossível. Em uma manhã de dezembro de 2022, enquanto eu permanecia sentada em uma sala recortando letras de E.V.A. para montar a frase “Feliz Natal!”, observei diversas crianças passando em frente à porta aberta para lá e pra cá. As primeiras, um pouco mais velhas, estavam sozinhas. Passaram conversando em voz alta, levantaram a mão para me dar oi, e, depois de alguns minutos, voltaram pelo mesmo caminho carregando materiais para recortar. Um tempo depois, uma turma inteira do ensino infantil passou em fila indiana, acenando para mim e cantando. Cruzaram em frente à porta da sala três vezes, em direções diferentes, olhando para mim todas as vezes, cantando e dando a mão para o coleguinha da frente e o de trás. Ouvi a professora perguntando se elas já estavam satisfeitas com o passeio e se poderiam finalmente voltar para a sala de aula. Crianças sozinhas iam até a porta, viam que eu estava ali e voltavam correndo, imaginei que tivessem saído com a permissão da professora para ir ao banheiro (saída que se prolongava pelos corredores). Tudo isso em horário escolar. A mesma sensação de frenesi é compartilhada pelos professores e trabalhadores da Pequena Casa. Tudo parece desordenado, mesmo que sigam um cronograma. Todos parecem se compreender em silêncio, cada um fazendo a sua parte coletivamente, não havendo a necessidade de se comunicar com palavras ou pedir para que tal pessoa exerça tal atividade. Durante o tempo que permaneci sentada naquela sala, todos caminhavam rapidamente em um corredor estreito, passando agilmente em frente à

porta aberta, fazendo barulho e se ocupando, como se a opção de sentar silenciosamente ou de não estar ali não fosse possível.

Práticas de afeto também continuam a ser exercidas. Pude observar outro exemplo em uma tarde de trabalho de campo em 2022, quando acompanhei o período de aula ministrada pelo coordenador do setor de espiritualidade, Paulinho, e pela irmã Pierina, atual diretora da ONG, que assumiu o posto no lugar de irmã Nely. O mês era outubro e a temática católica em reflexão era a principal missão da Igreja Católica: a Evangelização. Estávamos na sala de audiovisual junto a três professoras e suas turmas de primeiro ano do ensino fundamental, com crianças em torno de 6 anos. Com o intuito de explicar o que significava evangelização, a irmã disse que ao contar para os adultos o que aprendiam sobre religião na Pequena Casa, as crianças estariam levando o bem, evangelizando. “Quem aqui é do bem?” – pergunta a irmã Pierina. Dissonante do coro, um menino respondeu que era do mal. Instantaneamente as crianças cessam a fala e chamam atenção para o colega, abraçando-o. A professora interrompe os gritos dizendo que ela conhece aquele menino e que ele não é do mal, pois é um bom aluno que respeita os colegas e faz as atividades. Apenas “não sabe e não entende o que está falando”, como se a criança estivesse cometendo uma autodepreciação.

Perspectivas de autodepreciação também foram descritas pela irmã Nely em seus livros. Marcelo e Célio, personagens centrais, frequentemente descreviam-se como incapazes de mudar e praticar o bem, estando predestinados a ir para a prisão ou morrer em decorrência da vida na ilegalidade – “Eu mesmo não confio em mim. Muitas vezes digo que não vou fazer uma coisa e faço. Não tenho nem confiança de dizer que não vou fazer [...] A culpa é da senhora mesmo [...] a senhora me tirou da malandragem. Sabia que não prestava” (Capuzzo, 1984[1964], p. 135), é um exemplo das conversas cotidianas que Marcelo tinha com a irmã Nely.

Marcelo e Célio tentaram o suicídio mais de uma vez, contando para a irmã que odiavam seus pais por terem nascido. Diziam que enquanto houvesse miséria para muitos e dinheiro para poucos no mundo, continuariam existindo ladrões como eles, que aprendiam a roubar com os mais velhos. Marcelo tinha recorrentes explosões de raiva, como naquela que agrediu verbalmente a irmã Nely quando rasgou as camisetas, dizendo que não conseguia controlar sua cabeça e suas atitudes quando sentia raiva. Célio contou que a primeira vez que sentiu ódio por ter nascido foi ainda quando criança, logo após a morte de seu pai.

Numa noite de Natal eu e meus seis irmãos estávamos quase mortos de fome e nos agarramos a saia da mãe pedindo comida. Ela chorava pois nada tinha para nos dar. Da janela de nossa casa vimos a casa do patrão em frente comemorando o Natal com peru, champagne e a mesa farta. Deixei meus irmãos na cozinha e fui para a janela espionar. A noite estava quente e o céu estrelado. Olhei o céu, olhei a minha casa, se é

que se pode chamar de casa onde eu morava e olhei o palacete à minha frente. Ali sobrava o que na minha faltava. Se houvesse amor entre os homens aquele vizinho podia nos dar de comer aquela noite e não lhe faria falta pois ele possuía demais. Fiquei horas pensando nestas coisas. Comparando a opulência do rico com a miséria do pobre, lembrei do que ouvi uma vez na Igreja que um homem rico negara esmola ao pobre, nem as migalhas que dava aos cães ele quis dar ao pobre. Pensei em muita coisa e com estes pensamentos o ódio foi penetrando no meu coração. Odiei a Deus, odiei os meus pais por terem me dado a vida, odiei o rico ali da frente e odiei a mim mesmo. Resolvi então me vingar. Me vingaria... do mundo. Naquela noite não consegui dormir [...]. Fui procurar o Tiquinho e facilmente ingressei na sua “gang”. Roubei milhões e, o mais interessante, eu sempre procurava roubar sacos de arroz, feijão, enfim, mantimentos. [...] Agimos durante três anos até que a Polícia matou três dos nossos companheiros e prendeu outros dois. [...] Existirá um outro mundo onde haverá justiça? (Capuzzo, 1997, p. 20-21).

3.2.3 A competência do discernimento

O padre Amadi riu e disse que acreditava que os meninos podiam saltar mais alto do que pensavam. E que eles haviam acabado de provar que ele estava certo.

Naquele instante, percebi que era isso que tia Ifeoma fazia com os meus primos, obrigando-os a ir cada vez mais alto graças à forma como falava com eles, graças ao que esperava deles. Ela fazia isso o tempo todo, acreditando que eles iam conseguir saltar. E eles saltavam. (Hibisco roxo, Chimamanda Ngozi).

O trecho acima, retirado do livro de Chimamanda Ngozi, ilustra o que a irmã Nely Capuzzo esperava gerar com a sua oferta de amor aos delinquentes. Diante dos recortes das histórias de vida de Célio e Marcelo, escolhidos pela freira, ela mostra que havia uma autodepreciação deles para com eles mesmos, que se enxergavam como incapazes de fazer o bem, uma vez que só conheciam o mal do mundo injusto. Nesse sentido, as ações caridosas de amor poderiam consistir em uma transmissão de conhecimento para os jovens. Por meio do amor praticado em atos de preocupação e interesse em ajudar o próximo, os “delinquentes” conheceriam outro mundo possível – o do bem. Dessa forma, adquiririam a competência de *discernir* o bem e o mal, escolhendo qual seguir individualmente, e conseguiriam “saltar mais alto”, como no livro de Chimamanda Ngozi.

Duas temáticas são longamente ilustradas pela irmã Nely como passíveis de escolhas individuais: o trabalho honesto *versus* a delinquência e a sexualidade desenfreada *versus* o matrimônio. Ela descreveu detidamente alguns conflitos que teve com Marcelo, durante sua estadia na Pequena Casa da Criança, resultantes dessas contradições. A única condição imposta pela irmã Nely para aqueles que usufruíam dos espaços da Pequena Casa como abrigo foi a sinceridade, mesmo que significasse contar a ela atitudes que decepcionassem suas instruções. Marcelo sempre demorava a desabafar com a irmã, ia até ela apenas quando chamado, após ela descobrir alguma ação errada de sua parte. De onze escolhas de Marcelo,

descritas no primeiro livro de irmã Nely como deliberadas em seguir o mal caminho, oito estavam relacionadas a roubos e envolvimento com más companhias e duas à prática do sexo antes do casamento.

Como mencionado anteriormente, irmã Nely havia presenteado Marcelo com uma carroça para recolher materiais recicláveis. Por mais de uma vez, ele a emprestou aos seus antigos amigos para que usassem como transporte de itens roubados. Inclusive, em determinado roubo, ajudou-os no transporte. O desabafo do menino estava carregado de culpa, diferentemente das primeiras vezes que recaiu nos assaltos em grupo:

– Não adianta mais, Irmã. Agora eu já voltei ao que era antes. [...] Eu não queria sair mas os *caras* insistiram. A senhora não acredita, mas a primeira vez que emprestei a carroça para eles, não dormi a noite toda. Fiquei rezando pra não acontecer nada, e minha reza valeu, pois eles voltaram em pouco tempo sem arrumar nada. No dia seguinte me convidaram pra eu ir junto. Fui até metade do caminho e voltei. Na terceira vez, recusei no começo, mas acabei cedendo, embora contra a vontade...

[...]

– Você não foi feito para essa vida, Marcelo. Depois que conheceu a vida honesta, jamais será feliz na *malandragem*. Você tem a angústia estampada no rosto. Nem sorri mais... Ainda é tempo de retroceder. Não saia hoje com os *caras* (Capuzzo, 1984[1964], p. 86, grifos no original).

Nessa passagem, percebe-se que Marcelo discerne o caráter de suas ações e luta contra suas vontades. Em momentos quer e em outros não quer cair na ilegalidade novamente. Irmã Nely assumiu um tom caridoso, exortando Marcelo sobre a incapacidade de ser feliz após conhecer o outro lado do mundo, o valor do bem da vida honesta. A caridade praticada pela irmã Nely ao compreender, empatizar com a tristeza de Marcelo e dar-lhe outra chance para fazer o certo, desenha-se como um meio para que ele seja feliz. Com isso, Marcelo sente-se *responsável* por ter levado seus amigos a roubar, uma vez que ele tem a competência de discernir o que é certo e errado, em contraste com seus amigos que nunca experimentaram o amor como ação de caridade, como ter alguém que se preocupa e zela por eles:

– [...] Não culpe meus companheiros, pois eu sou muito mais culpado do que eles. São uns coitados ignorantes, mas eu sei o que faço. Sei que estou errado e vivo debaixo de conselhos e, ainda sim, faço porque quero. Portanto, eu sou o maior culpado de tudo. A senhora pensa que roubar é bom? Se alguém disser que é, está mentindo. Ninguém gosta de roubar, a necessidade é que obriga. Eles não trabalham, não querem ficar sem dinheiro. Então, roubam... Roubar é mil vezes pior que trabalhar. Em vez de estar dormindo, descansando, a gente está caminhando de noite. Não vê o *Tiquinho*? Como é amarelo! Nunca toma sol porque dorme de dia e passa a noite acordado. No começo a gente tem desejo de aventura, mas isso passa logo. Ninguém gosta de prejudicar os outros, Irmã. Se faz é por necessidade. Só não haverá mais ladrão quando não houver mais miséria (Capuzzo, 1984[1964], p. 87, grifos no original).

Ao mesmo tempo em que Irmã Nely escolhe falas que ilustram o reconhecimento de Marcelo sobre suas ações erradas, ela retira a culpa do indivíduo, jogando para a sociedade desigual. Só há um tipo de escolha que parece partir do indivíduo: aquela na qual ele escolhe

fazer o bem, que pode ser ilustrada por intermédio de outro cenário que demandou de Marcelo o discernimento, o exercício da sexualidade.

Alguns meses depois da situação do roubo, Marcelo descobriu que Nancy, uma jovem moradora da Vila com quem ele tinha alguns encontros casuais, estava grávida. Nancy perdera o contato com sua família por ser considerada, nas palavras de Marcelo, uma “transviada”, por isso havia sido expulsa de casa pela mãe desgostosa. Ao saber do ocorrido, irmã Nely aconselhou-o a se casar com Nancy.

Sendo repreendido por ela, Marcelo decidiu arrumar suas coisas e ir morar com Nancy. Mais uma vez, a irmã o repreendeu dizendo que morar junto só era considerado certo e justo perante Deus após o casamento, o que não foi ouvido. Após mudar-se, os conflitos internos de Marcelo pioraram. Por vezes, ele decidia trabalhar honestamente, por outras, roubava. O aprendizado da competência do discernimento suscitou sentimentos inconstantes em Marcelo e, com eles, sofrimento. Há uma situação parecida descrita na pesquisa de campo de Robbins (2004) entre os Urapmin da Papua-Nova Guiné, durante o processo de conversão ao cristianismo pelo qual estavam passando. A nova religião cristã introduziu valores morais diferentes daqueles considerados essenciais para a manutenção das relações entre os Urapmin, causando “tormentos morais” internos aos sujeitos em determinadas situações que demandavam a tomada de decisões. A existência concomitante de duas moralidades, do cristianismo e a “tradicional”, na maioria das vezes em conflito, fazia com que os Urapmin fossem obrigados a refletir recorrentemente sobre qual obedecer, ou, ainda, operar arranjos para adequar ambas em determinadas escolhas. Essas dinâmicas incessantes causavam o que ele chamou de “tormento moral”.

No caso de Marcelo, o contato com a irmã Nely e seus aconselhamentos instauraram o que ela chamou de “outro mundo”, trazendo consigo outros valores de certo e errado, que não aqueles do crime. Quando a irmã Nely aconselhou Marcelo a casar com Nancy, a fim de que se afastasse do pecado cristão do adultério, ele imediatamente contrastou esse valor com a figura do homem com várias parceiras, representante da virilidade masculina do jovem “delinquente”, como aparece em uma de suas falas: “– Estamos na fase, e temos que aproveitar, – disse Marcelo. – Até 25 anos é gozar... gozar. Depois a gente casa e pronto” (Capuzzo, 1984[1964], p. 38).

Algum tempo depois de sua mudança para a casa de Nancy, Marcelo voltou para a Pequena Casa da Criança desnutrido e doente, solicitando a ajuda da irmã novamente. Dessa vez, o tormento envolveu uma tentativa de suicídio:

– às vezes tenho vontade de me matar [...]. Porque antigamente eu roubava com a maior facilidade. Hoje, pra fazer uma coisinha qualquer, morro de medo. A senhora me deixou covarde pra roubar. Eu nunca tinha medo e agora sou covarde. Não tenho mais coragem pra nada.

– E tu achas isso um mal? Eu acho um grande bem.

[...]

Saí para atender a um chamado. Mais tarde, quando passei pela sala da farmácia, avistei Marcelo remexendo os remédios.

[...]

– Que vais fazer com isto Marcelo? Vais vender? (Não me dava resposta. A custo, consegui retirá-lo da sala, mas com os remédios no bolso. Daí a alguns instantes surpreendi-o na cozinha, dissolvendo grande quantidade de comprimidos numa xícara de leite. Ao ver, disfarçou. Perguntei-lhe o que ia fazer com os remédios que tirara da farmácia).

– É para aquela vizinha que me chamou quando eu falava com a senhora.

[...] Disse-lhe qualquer coisa com referência ao dia seguinte e ele respondeu desinteressado:

– Amanhã, eu não vou precisar de mais nada... – Aproximei-me para examinar o leite, mas quando percebeu minha intenção, virou a xícara rapidamente na boca. Fui mais rápida que ele e com um tapa derrubei a xícara no chão. Ficou furioso a ponto de me ameaçar. Tentou tomar a xícara, mas consegui apanhá-la primeiro, juntamente com os vidros de comprimidos que estavam sobre a mesa: 5 vidros vazios e um cheio... Eram dois Primodiam, um Ronicoll, dois Recordil Pavemal (Capuzzo, 1984[1964], p. 175-176).

A preocupação demonstrada pela irmã Nely diante de sua tentativa de suicídio e a morte de seu amigo Tiquinho, antigo parceiro de assaltos, engendrou a decisão de Marcelo em se casar com Nancy, retomar o laço com a família e com seus padrinhos de batismo católico, construir uma “maloca” no terreno que seu pai lhe deu e trabalhar honestamente com sua carroça de recicláveis. Irmã Nely responsabilizou Marcelo individualmente por essas últimas decisões, em sua concepção, boas.

Esse posicionamento denota um sentido contrário ao atribuído por ela para as más decisões de Marcelo: não são sua culpa enquanto indivíduo, mas causadas por fatores sociais (desigualdade econômica) e psicológicos (falta de amor para desenvolver uma boa estruturação moral). Com isso, irmã Nely realizou uma inversão do valor negativo da culpa, transformando-a positivamente em responsabilidade (cf. Robbins, 2004, 2010) – os jovens “delinquentes” não devem carregar a culpa por seus erros, ao contrário, devem ser responsabilizados pelos acertos, principalmente porque estão constantemente se autodepreciando e desejando não mais viver (em frequente tormento moral). Nos momentos em que os tormentos morais aparecem no indivíduo, como é o caso de Marcelo, irmã Nely acolhe suas angústias e demonstra compreensão.

Desse modo, irmã Nely utiliza a história escrita da trajetória de Marcelo como uma *prova* (Boltanski e Thévenot, 2018) do argumento de que os problemas sociais provenientes da “delinquência” podem ser sanados pela prática do amor caridoso. Esse amor, por sua vez,

pode transformar aspectos subjetivos do delinquente – o ego e sua estrutura moral –, levando-o a escolher o certo.

3.3 A ECONOMIA DA CARIDADE

Além de abandonar a delinquência, a prática da caridade e seu amor também promoveriam, para a irmã Nely Capuzzo, o discernimento da escolha dos sujeitos pelo bem: na maioria das vezes descrito como algum trabalho honesto. A Pequena Casa da Criança sempre contou com doações de alimentos, roupas, mobílias e materiais de construção pela Arquidiocese a qual irmã Nely pertencia, também por programas municipais e por qualquer pessoa que se interessasse em ajudar. Segundo ela, os donativos eram distribuídos a quem solicitasse junto à Pequena Casa da Criança, sem qualquer controle distributivo. Com o passar do tempo, ela percebeu a origem de males nessa forma de dar – alimentava no “pobre a mentalidade de que sua pobreza lhe dá o direito a ser malcriado e mentiroso quando não satisfeito” (Capuzzo, 1984[1964], p. 29).

Ela conta que, depois de muito esforço reflexivo para resolver esse problema, a solução veio dos moradores:

Certo dia, Dona Perpétua aproxima-se de mim com um pacote de roupa que acabara de receber. Tira da bolsa R\$200,00 e me diz:

– Irmã, eu estive falando com as companheiras e resolvemos ajudar a senhora a manter a Casa. Cada uma de nós vai dar uma quantia, quando vier buscar alguma coisa.

Ali estava a realização completa do meu desejo, ultrapassava até as minhas esperanças.

Na reunião dos moradores, o assunto foi levado à discussão. Todos concordaram com a nova modalidade de assistência. Colocaram o preço máximo e o mínimo nas roupas e calçados. Dentro deste limite, cada qual dá o que pode (Capuzzo, 1984[1964], p. 29).

Dessa forma, desenvolveu-se um mercado interno à comunidade, por meio do qual os moradores poderiam *dar* em troca do que recebiam, aos moldes das trocas econômicas descritas por Mauss (1974). Segundo as análises sobre os sistemas de dádivas nas sociedades da Polinésia, Melanésia e noroeste americano, Mauss descreveu a existência de um princípio comum que regula as trocas: a obrigação de dar, receber e retribuir – o que também é observável, segundo ele, nas sociedades ditas ocidentais. Em Capuzzo (1984[1964]), a ação de dar e retribuir também aparece como uma obrigação de qualquer ser humano: uma vez que “todos somos irmãos” perante Deus (*Ibid.*, p. 29), dar ao próximo constitui-se como uma “alegria”. A ação de *dar* poderia ser feita através de valores em dinheiro, em mão de obra para

reformas na Pequena Casa, preparação de refeições para a escola, roupas e calçados que não estavam mais sendo usados.

O fato de os moradores da Vila Maria da Conceição serem majoritariamente pobres, segundo irmã Nely, ocasionou um sentimento de alegria muito maior entre aqueles que *dão*, quando comparado às classes mais altas, como é possível observar em relatos recolhidos por ela:

- Como a gente se sente feliz em saber que, apesar de pobres, podemos ajudar o próximo – acrescentou Dona Olga.
- Aqui, irmã, o pobre goza de um prazer que só o rico pode gozar - o prazer de dar. Aqui o pobre também dá esmola. – diz Dona Jaci (Capuzzo, 1984[1964], p. 30).

A “alegria do pobre” torna-se, dessa forma, o fim da ação de dar e, esta, um meio para a alegria – “pode-se fazer do *dar* um meio e não um fim” (Capuzzo, 1984[1964], p. 30, meus grifos). Mas mais do que isso, a alegria seria resultado da recriminação do egoísmo, da ganância e da inveja que eram alimentadas pelo desejo de acumulação. Segundo a irmã Nely, esses sentimentos estavam presentes entre os moradores antes de a prática de dar se tornar um costume. Qualquer um que ganhasse roupas melhores ou maior quantidade de comida, despertava a inveja dos vizinhos; o egoísmo do não dar, por sua vez, estava ligado à ganância.

O silenciamento desses sentimentos surgiu, segundo a freira, do incentivo, principalmente às mães da Vila, ao trabalho remunerado sem que precisassem deixar seus filhos – o que também resolveria grande parte dos problemas da delinquência. A partir da ampliação dos cursos técnicos oferecidos pela Pequena Casa, as mulheres poderiam aprender a confeccionar e vender produtos artesanais. As primeiras a aderirem passaram a comercializar cobertores feitos de retalhos no inverno e bolsas com restos de plástico no verão. Surgiu, assim, a Indústria Comunitária da Vila Maria da Conceição, através da qual produtos eram vendidos por preços muito menores aos do mercado, reconduzindo os moradores a comprar de suas vizinhas a fim de ajudá-las financeiramente.

A Indústria Comunitária configurou o funcionamento de dois mercados paralelos. O primeiro, formado pelos doadores de Mauss (1974) – as mães que produziam e comercializavam seus produtos artesanais, os vendiam por preços mais baixos para ajudar os seus vizinhos mais pobres a adquirir bens de consumo. O segundo formado por compradores que adquiriam os produtos a preços mais baixos, ao mesmo tempo que retribuía o gesto ajudando suas vizinhas a compor uma renda própria. Tanto os doadores quanto os compradores exerciam a caridade, os primeiros porque vendiam os produtos artesanais a preços mais baixos para seus vizinhos pobres, os segundos por comprar os produtos de seus vizinhos, ajudando-os a compor a própria renda.

Essa organização, a que chamo de economia caridosa, promoveu uma divisão entre os moradores por meio da noção de merecimento, que se estende até os dias de hoje: determinados moradores merecem receber caridade porque também a praticam. A história de dona Maria Tereza exemplifica uma moradora considerada merecedora. Com 73 anos no momento em que escrevo este trabalho, ela participou de alguns cursos técnicos oferecidos pela Pequena Casa da Criança durante sua infância e adolescência. Dentre eles, cursos de enfermagem, tecelagem, artesanato, costura e datilografia. Em maio de 2023, encontrei com ela na sala construída para alojar o Prorenda⁵⁶ a fim de comprar um presente para minha mãe nos dias antecedentes à comemoração do Dia das Mães. Lá ela comercializa suas mantas e vasos de cerâmica, mantendo todos os produtos expostos em prateleiras de madeira.

Enquanto tomávamos um chá, ela me contava sobre como aprendeu a produzir aquilo que vendia e de onde vinham os materiais necessários para a produção. As diferentes linhas, tear, argila e o cimento, que usava para moldar os vasos de plantas, eram doados diretamente para ela, a única que, em suas palavras, “realmente aproveitou e valorizou tudo o que aprendeu nos cursos que tiveram na Pequena Casa”. Todos os domingos, dona Maria Tereza conta com a ajuda de um de seus vizinhos para transportar os seus produtos do Prorenda para o Mercado Público de Porto Alegre, onde ocorre uma feira de artesanato. Para ela, o dinheiro das vendas compõe uma grande parte de sua renda mensal. Para seus vizinhos, ela contou-me, dava “um descontinho para ajudar”, já que não possuíam boas condições financeiras, assim como ela.

Ainda durante a conversa que tivemos naquela tarde, dona Maria Tereza confidenciou-me que se não fosse a ajuda que recebia mensalmente de um advogado rico, apresentado a sua família pela irmã Nely, que, por sua vez, havia o aconselhado a praticar caridade com os mais pobres, ela não teria conseguido alimentar seus filhos quando o marido a deixou para morar com outra mulher. Mas a indicação da freira ao advogado, para doar especificamente a dona Maria Tereza, se deve à sua participação em uma economia da caridade. Na medida em que ela utiliza os conhecimentos que obteve nos cursos gratuitos oferecidos nos anos iniciais da Pequena Casa da Criança para comercializar produtos por preços mais baixos aos moradores da Vila, dona Maria Tereza age caridosamente ao não

⁵⁶ PRORENDA significa Fundo de Apoio à Viabilização de Espaços Econômicos para População de Baixa Renda da Periferia Urbana. É fruto de um Decreto estadual, de 1991, que visa apoiar financeiramente microunidades econômicas não formalizadas na periferia urbana (disponível em: http://www.al.rs.gov.br/Legis/M010/M0100099.ASP?Hid_Tipo=TEXT0&Hid_TodasNormas=17136&hTexto=&Hid_IDNorma=17136, acesso em: 18/10/2023). Na vila Maria da Conceição, foi construída uma sala, com cozinha e banheiro, para disponibilizar espaço físico aos moradores que desenvolvem atividades artesanais para complementar a renda, conhecida apenas como PRORENDA pela comunidade.

pensar primariamente na renda (*ganância*) que obteria caso os vendesse por preços mais elevados. Desencadeada por essa relação, os moradores compram os produtos de dona Maria Tereza porque entendem que estarão ajudando a compor sua renda mensal e ela se mostra merecedora das doações do advogado.

Mas o inverso também ocorre. Dona Maria Tereza não é apenas doadora nessa economia, ela também precisa retribuir os compradores que são os recebedores dos descontos. Enquanto eu escolhia um item decorativo para presentear minha mãe naquela tarde, uma vizinha bateu na porta do Prorenda indicando uma revista para dona Maria Tereza. Tratava-se de uma revista *Natura*⁵⁷, marca da qual ela era revendedora. Dona Maria Tereza pediu para que ela a deixasse sobre a mesa, ao mesmo tempo que apontou para as novas roupas no cabide. A vizinha disse que depois voltaria para comprar, quando fosse buscar a revista.

Todas essas formas de praticar a caridade configuram inicialmente uma relação paradoxal com o mundo material. Enquanto a caridade puramente cristã objetivaria um descolamento desse mundo, uma vez que o cristão deve dar sem esperar nada em troca visando tornar-se a semelhança de Deus, a caridade praticada na economia da Vila Maria da Conceição promove não apenas o afastamento ideal, mas também a aproximação com o mundo. A caridade permite afastar-se dos sentimentos mundanos de *ganância*, *egoísmo* e *inveja*, ao mesmo tempo que também permite a obtenção de bens materiais. Porém, conforme as descrições de irmã Nely avançam em seu primeiro livro (1984[1964]), essa relação paradoxal vai sendo transformada ao longo do tempo:

Este espírito foi difundido de tal maneira no morro, que hoje procuram a obra [...] para dar, não para receber. Quem já não experimentou que a felicidade de dar é muito maior que a de receber? Elas eram felizes porque podiam dar. Dar umas às outras. Todas juntas fornecem a merenda para 400 crianças (Capuzzo, 1984[1964], p. 30).

O trecho exposto mostra que a difusão dessa caridade específica levou à prática estrita da caridade cristã pela comunidade – nesse caso, a doação de mão de obra e alimentos para preparar as refeições das crianças necessitadas que eram atendidas pela Pequena Casa da Criança sem esperar nada em troca.

Atualmente, dona Maria Tereza é uma das quatro líderes de área da Vila Maria da Conceição, sendo responsável pela região chamada de “baixada”, uma das mais perigosas por conta do tráfico de drogas. Dona Maria Tereza cumpre suas responsabilidades como líder voluntariamente, organizando os dias de pesagem e distribuição de alimentos para as mães e crianças. Com uma parte de sua renda, ela adquire sacos de doces e frutas para distribuir às

⁵⁷ A *Natura* é uma empresa brasileira de cosméticos. As revistas são catálogos dos produtos e ficam em posse dos revendedores cadastrados.

crianças da Pequena Casa da Criança em datas comemorativas. Sua atuação demonstra que com a sua participação em uma economia da caridade, ela começou a praticar a caridade cristã sem esperar receber nada em troca.

Dessa forma, a Vila se organizou e ainda se organiza em torno de uma economia da caridade que estabelece os moradores como merecedores de ações caridosas. Ao mesmo tempo, para se tornarem merecedores, os indivíduos devem praticar a caridade e o seu amor, ajudando o próximo. A difusão de uma economia da caridade pela irmã Nely nos anos 1950 e dona Maria Tereza de 2023 demonstram uma comprovação (Boltanski e Thévenot, 2018) de que a caridade católica da Vila não “defende vagabundos”, uma das críticas lançadas ao trabalho da irmã Nely, mas promove oportunidades de renda, a oferta de produtos acessíveis para a comunidade, a autonomia individual em contraposição ao assistencialismo puro e a diferenciação entre aqueles que aproveitam as oportunidades, sendo merecedores de ajuda – críticas lançadas ao trabalho de irmã Nely Capuzzo.

3.4 O BOM POBRE

Inspirada pelo conceito de Bowen Silva (2015), Bargo (2021a), em sua tese de doutorado, analisou como os indivíduos pobres, atendidos pelas ações assistencialistas de mulheres, meninas e jovens voluntárias da Prelatura Pessoal do Opus Dei na Argentina, são construídos pela instituição como um “bom pobre”. Para Bargo (2021a) o “bom pobre” é aquele indivíduo que, a partir das ações caridosas, se apropria dos valores e condutas ensinados, “conseguindo controlar seu eu a partir de uma disciplina aprendida” (*ibid.*, p. 183)⁵⁸. No caso pesquisado pela autora, os valores consistem no “sucesso pessoal, ordem, estudo ou colocação profissional”⁵⁹ e as condutas “a adaptação cristã específica e o comportamento secular que visa a santidade no meio do mundo”⁶⁰ (*ibid.*, p. 183). As ações do Opus Dei junto aos pobres buscam formá-los e educá-los segundo o que consideram ser o exemplo de um bom pobre. Essa atuação indica, segundo Bargo (2021a, 2021b, 2023), tentativas de educar moralmente os pobres com a finalidade de que, por meio dos aprendizados, possam superar a pobreza.

Muehlebach (2012) também realizou pesquisa com voluntárias, mas na região da Lombardia, Itália. A autora centrou sua análise em trabalhadores que se voluntariam a

⁵⁸ No original: “a logra controlar su yo a partir de una disciplina aprendida”.

⁵⁹ No original: “como el éxito personal, el orden, el estudio o la inserción laboral”.

⁶⁰ No original: “la adaptación específica cristiana y el comportamiento secular que apunta a la santidad en medio del mundo”.

trabalhos de cuidado, se dedicando a grupos sociais negligenciados pelo Estado e em decorrência do dismantelamento do Estado de Bem-Estar Social por políticas neoliberais, visando a incentivar os cidadãos a assumir a responsabilidade por ações que anteriormente eram percebidas como obrigações estatais, como no caso de atenção a idosos e pobres. Uma lei foi criada pelo Estado italiano neoliberal em 1991 para regulamentar atividades de voluntariado, construindo o que Muehlebach chamou de um mundo do voluntariado como um setor aparentemente (e contraditoriamente) não contaminado pela lógica de mercado. As justificativas estatais se referiam a uma determinada “tradição” italiana herdeira de valores cristãos e humanistas, na qual a cidadania ideal seria um posicionamento ético atrelado à virtude da compaixão e ao cuidado com o próximo.

Assim, a autora argumenta que o Estado passou a produzir e incentivar virtudes éticas (Foucault, 1984, 1985, 1988) nos seus cidadãos por meio da ideia de uma gratuidade (*gratuità*) contraposta ao trabalho remunerado: o trabalho voluntário é motivado por uma reciprocidade indireta (*reciprocità indiretta*)⁶¹, no sentido de que os voluntários sabem que, “um dia, as pessoas ajudadas se tornarão recursos para si e para os outros”⁶² (p. 115). A educação dessas virtudes morais perpassam o ensinamento da regulação dos sentimentos e desejos do eu, no caso, dos voluntários, para que seja possível reconhecer e ouvir o sofrimento do outro (as agitações do coração), mesmo no silêncio – “eles (os pobres) precisam de apoio que seja moral, não só material”⁶³ (p. 121). E, para isso, o principal sentimento a ser cultivado no coração e na alma é o amor da caridade católica.

Muehlebach (2012) descreveu toda essa educação voltada ao cultivo ético de si (dos voluntários) como um processo individual considerado um pré-requisito para a construção de uma coletividade/comunidade, no cenário pesquisado por ela, nacional.

Pensar sobre o conceito “bom pobre” de Bargo (2021a, 2023) à luz das reflexões propostas por Muehlebach (2012) pode iluminar a atuação do catolicismo de irmã Nely Capuzzo na Vila Maria da Conceição. Mas, nesse contexto, o exemplo do “bom pobre” se aproxima ao treinamento dos voluntários italianos. Os moradores exemplares, como dona Maria Tereza e Marcelo, apresentados por irmã Nely, aprenderam a ser “bons pobres”, tornando-se trabalhadores honestos e, no caso de Marcelo, também deixou a delinquência e prostituição após ter conhecido o amor (por meio da caridade de irmã Nely). Ao mesmo

⁶¹ Para desenvolver essa reflexão, Muehlebach (2012) utiliza a ideia de troca Maussiana.

⁶² No original: “in the sense that every volunteer knows that the people helped will themselves become resources for themselves and others one day”.

⁶³ No original: “They need support that is moral, not only material”.

tempo, eles também precisam cultivar a si mesmos como caridosos ou doadores (ecoando a noção maussiana). E isso, assim como em Muehlebach, significa dar amor ao próximo.

Assim como ocorreu um processo de subjetivação no contexto descrito por Muehlebach (2012), visando a configuração de uma coletividade nacional, na Vila Maria da Conceição houve uma subjetivação do sujeito enquanto pertencente ao coletivo “pobres” e “bons pobres”, operado por irmã Nely Capuzzo para comprovar (Boltanski e Thévenot, 2018) que, a partir da caridade e do amor, é possível transformar uma sociedade injusta.

3.5 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo procurou analisar as ações promovidas pela chegada da irmã Nely Capuzzo na Vila Maria da Conceição no início dos anos 1950. Por colocar em análise os dois livros de irmã Nely, publicados em 1964 e 1997, e escritos em forma de relatos sobre sua convivência com os moradores da Vila, o capítulo pôde contribuir para a literatura sobre a atuação do catolicismo no Brasil anterior ao Concílio Vaticano II (1962), segundo as perspectivas de uma religiosa católica (Taborda, 2022).

Além de descrever o processo de criação da atual ONG Pequena Casa da Criança, o estilo de escrita utilizado pela irmã Nely demonstrou uma preocupação em justificar e comprovar a eficácia da sua atuação perante críticas contra o seu trabalho. As críticas surgiram centralmente de moradores da Vila, da polícia e da Igreja, por meio de padres e irmãs de congregação, acusando a irmã Nely de praticar um assistencialismo puro que protegia “vagabundos” e “delinquentes”. Articulado conhecimentos intelectuais, católicos e políticos, ela mobilizou trajetórias de vida de jovens delinquentes como uma maneira de comprovar que a melhora de uma sociedade injusta, assolada pela miséria, violência e pobreza, viria por meio de práticas católicas de caridade que promovessem o amor.

Lançando mão de conhecimentos intelectuais da Psicologia e Assistência Social, irmã Nely argumentou que os delinquentes da Vila tornaram-se assim porque, durante a primeira infância, não conheceram o amor por conta da ausência de seus pais, resultando em uma má estruturação da moral e um ego frágil. Essas características não permitiram que diferenciassem o bem do mal. Dessa forma, a freira promoveu uma “desculpabilização” do sujeito, uma vez que, segundo sua explicação, cometiam o mal porque não conheciam o bem, apenas a injustiça social de sua condição de miséria. A oferta do amor, então, poderia recuperá-los, pois, recebendo amor, poderiam adquirir a competência do discernimento ao conhecer outro mundo possível.

A partir do recebimento do amor e da caridade, o indivíduo poderia se formar enquanto um “bom pobre” (Bargo, 2021a, 2021b, 2023), ou seja, aquele que conhece o mundo do bem e torna-se um trabalhador honesto, abandona a delinquência e a prostituição. Desse modo, os indivíduos “bons pobres” são tidos como merecedores das ações de caridade, na medida em que também se constituem como caridosos, exercendo a ação de dar não apenas coisas materiais, mas, também, amor. Para isso, os indivíduos necessitam cultivar em si mesmos o amor e as qualidades para serem bons pobres.

Ao mesmo tempo que as ações caridosas do catolicismo produziram determinados sujeitos, reunidos na coletividade dos bons pobres como dona Maria Tereza e Marcelo, também fundamentaram uma organização comunitária e coletiva que chamei de economia da caridade. Essa forma de atuação tornou o catolicismo descrito por irmã Nely preocupado com o mundo social (Dullo, 2013), uma vez que buscou comprovar que a caridade e o amor poderiam sanar problemas sociais e governamentais – o que também reivindica ao Estado a efetivação de direitos civis, uma vez que, com a caridade e o amor, os indivíduos podem conhecer um outro mundo possível que não apenas o da injustiça social e buscar pelos seus direitos.

4 A PRODUÇÃO DE UM “CATOLICISMO NEGRO”

Em uma tarde de agosto de 2019, dirigi-me até a ONG Pequena Casa da Criança para ajudar Paulinho Baiano e a irmã Pierina⁶⁴ a organizar a aula do setor de espiritualidade da semana. O mês de agosto é dedicado à vocação, a qual, no catolicismo, está dividida em quatro: vocação sacerdotal, matrimonial, religiosa e leiga⁶⁵. Naquela tarde, todas as turmas da escola de ensino infantil e fundamental, além dos pré-adolescentes do contraturno escolar, participariam do encontro na sala de audiovisual. Primeiro, entraram as crianças mais velhas. Depois chegariam as mais novas. Paulinho explicou que as abordagens utilizadas para a aula diferiam conforme a idade das crianças: “as mais novas gostam de dançar e cantar, são mais agitadas, não prestam atenção em explicações. Já com as mais velhas, a gente pode falar mais sério”. Por isso, seriam divididas em duas grandes turmas.

Após instalarmos o projetor e carregarmos os vídeos que seriam reproduzidos na parede branca, as últimas turmas do ensino fundamental, com crianças de 09 a 12 anos, e os pré-adolescentes, de 11 a 14 anos, foram entrando e sentando nas cadeiras de madeira enfileiradas. As professoras escolheram lugares estratégicos para sentar, próximas aos estudantes mais agitados. Paulinho iniciou o encontro explicando que o tema seria a vocação religiosa, exemplificada por aqueles que consagraram sua vida à Deus, trabalhando para cuidar do próximo. Irmã Pierina era uma delas, por isso, haviam preparado um vídeo, produzido por sua Congregação, que mostrava o trabalho das irmãs em diferentes países, “levando a palavra de Deus”. A cada país projetado, Paulinho pedia para as crianças e pré-adolescentes repeti-los em voz alta. Ao término do vídeo, ele perguntou quantos países tinham aparecido ao todo e quais eram seus nomes, ao que todos responderam prontamente.

Irmã Pierina, com seus cabelos e pele brancos, curvada para frente como se o peso da idade estivesse sobre seus ombros, chamou a atenção para o ponto em comum da maioria dos países: pertenciam à África. Contou que uma irmã foi enviada para lá e precisou retornar ao Brasil, pois tinha a pele “branca demais” e desenvolveu problemas dermatológicos. Disse que a “raça negra se dá melhor na África, porque a pele é mais resistente ao sol”. Por isso, a Congregação recrutava freiras negras para viajar para lá. Perguntou se alguém havia sentido um chamado vocacional para fazer parte da Congregação e ir para a África. Todos permaneceram em silêncio e olharam para baixo. Paulinho, como se tentasse ajudar irmã

⁶⁴ Paulinho Baiano é o atual coordenador do setor de espiritualidade da ONG Pequena Casa da Criança. Irmã Pierina Lorenzoni assumiu a direção da ONG em 2002, após o falecimento da irmã Nely Capuzzo.

⁶⁵ Ao todo, as vocações católicas são quatro: sacerdotal, matrimonial, religiosa e leiga.

Pierina, emendou: “quem consagra sua vida para Deus tem a oportunidade de viajar para várias partes do mundo, por meio das missões”. Maria Joana, de 12 anos (que alguns meses depois foi convidada pela Pastoral da Vila a vestir-se de baiana e carregar uma cesta de frutas em homenagem a São Judas Tadeu durante o momento do ofertório da missa), levantou a mão e disse: “irmã, com todo respeito que tenho pelo trabalho de vocês, eu não senti vontade”. Irmã Pierina respondeu que o chamado poderia ser sentido a qualquer momento e falou sobre a AME (Associação de Missionárias/os Externos da Congregação) – “não é necessário seguir a vocação de irmã para participar. Caso se interessem, podem conversar comigo ou com o Paulinho em qualquer momento”. Assim, encerraram o encontro rezando o Pai-Nosso.

Ao final, quando a sala já tinha se esvaziado, a irmã perguntou o que eu pensei a respeito do chamado, sobre ninguém senti-lo, dizendo: “elas ainda são muito imaturas, não pensam sobre isso e não demonstram interesse”.

A maioria das crianças que participam das atividades da Pequena Casa da Criança são negras, assim como os moradores da Vila Maria da Conceição. Na tarde daquele encontro, irmã Pierina tentava atrair as crianças para participar de missões católicas na África, onde se dariam melhor do que na realidade de pobreza e violência que enfrentam na Vila.

O prédio da ONG é preenchido com referências à negritude. Nos corredores, que vão se abrindo como passagens em labirintos, escadas, rampas, portas e grades, as paredes brancas são ornamentadas com desenhos pintados pelas crianças da escola, que rotacionam conforme a temática do mês. No Natal de 2022, a parede em frente à sala de aula do ensino infantil estava preenchida com desenhos de Maria e José ao lado do berço do menino Jesus, os três pintados de lápis de cor marrom; os bonecos de neve nas árvores de natal também. Em setembro de 2023, o livro estampado era o “O Pequeno Príncipe Preto”⁶⁶, com a foto de um baobá colada no mural e desenhos impressos pintados de marrom. Princesas da *Disney* brancas, como Branca de Neve e Cinderela, também pintadas de marrom.

⁶⁶ Livro de literatura infantil escrito por Rodrigo França, ilustrado por Juliana Barbosa Pereira e publicado em 2020.

Figura 5: Maria e José ao lado do menino Jesus, impressos em folha branca e coloridos de marrom pelas crianças da ONG Pequena Casa da Criança.



Fonte: acervo pessoal, 2022.

Figura 6: Bonecos de neve impressos em folha marrom e colados em um pinheiro de Natal pelas crianças. Estão expostos no mural da ONG Pequena Casa da Criança.



Fonte: acervo pessoal, 2022.

Até o altar da capela de Maria da Conceição, no lado direito do prédio (ver figura 3, no capítulo 2), está pintado com Jesus abraçado a duas crianças, todos negros. Quando perguntei a Paulinho sobre a ideia de pintá-los de marrom, ele respondeu que surgiu de alguns voluntários da PUCRS, que alegaram sobre o sentimento de representatividade que causaria naqueles que ali entrassem. No princípio, a irmã Pierina mostrou-se contra porque, segundo Paulinho, ela gosta do “ensino tradicional”. Mas ele conseguiu convencê-la pregando uma imagem de Jesus branco e crucificado acima do desenho e Nossa Senhora da Conceição, também branca, sobre a mesa de plástico que representa o altar.

Figura 7: O altar da capela Nossa Senhora da Conceição. Nele foram desenhados Jesus negro abraçado a duas crianças, também negras.



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Porém, a Pequena Casa da Criança nem sempre foi assim. Como pudemos observar no capítulo anterior, as preocupações que levaram à sua construção e expansão, durante os anos 1950, estiveram focadas na melhora econômica dos moradores da Vila Maria da Conceição a fim de permitir a continuidade do trabalho da irmã Nely Capuzzo. Qualquer relação entre pobreza, violência e raça permaneceu invisível, pelo menos nos livros escritos pela freira e nos relatos dos atuais moradores da Vila. As únicas menções a esse assunto foram feitas pela irmã Nely com a intenção de diferenciar as pessoas pela cor. As personagens centrais de suas narrativas, Marcelo e Célio, que foram “recuperados” da delinquência, eram brancos – em algumas passagens ela descreveu suas características físicas, como os cabelos loiros e os olhos verdes (Capuzzo, 1984[1964], p. 7; p. 21). Apenas em dois episódios, ela narrou cenas de racismo, mas isso aconteceu em seu livro posterior, publicado em 1997. No primeiro episódio, o preconceito foi voltado às crianças: quando ganharam um terreno da prefeitura em um bairro distante, para a construção de um alojamento para acolher menores de idade recém libertos da prisão, a obra foi interdita pelos moradores do bairro que “não queriam pretos tornando seu bairro foco de criminalidade” (Capuzzo, 1997 p. 101-102). No segundo, conversava com uma irmã de Congregação, que estava em processo de desligamento do convento. Ela lhe disse que só permaneceriam na missão “as negras e as bobas” (*ibid.*, p. 98).

Após a realização da Campanha da Fraternidade⁶⁷ de 1988, com o lema “Ouvi o clamor desse povo”⁶⁸, organizada pelos Agentes de Pastoral Negros, a categoria “negro” passou a ser objeto de disputa entre as diferentes organizações católicas e a Igreja. Oliveira (2011) discutiu detalhadamente os momentos históricos e argumentos que deram origem a transformações, cisões e fusões de diversos grupos. Mas, o que nos interessa aqui, é a diferença, apontada por Oliveira (2011), entre as perspectivas da instituição Igreja e a dos religiosos e leigos negros sobre a atuação da Pastoral Afro-brasileira. Para ele, a aproximação da Igreja, enquanto instituição, com a população negra visava principalmente a ampliação da evangelização católica; enquanto os leigos e religiosos negros ligados à Pastoral Afro estavam interessados em atuar intra e extra-eclésia (*ibid.*, p. 84). Ou seja, posicionaram-se como militantes pela transformação da visão interna do catolicismo sobre raça, reivindicando a adoção e reconhecimento de elementos religiosos “afro-brasileiros” pelo catolicismo, ao mesmo tempo que buscavam por uma transformação da sociedade mais amplamente.

⁶⁷ A Campanha da Fraternidade é realizada anualmente pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) no período da Quaresma. A primeira foi realizada em 1962 e a cada ano uma temática é escolhida para reflexão.

⁶⁸ A escolha do lema esteve envolta por controvérsias e posicionamentos divergentes. O não uso de termos que expusessem questões raciais no título da campanha foi uma forma de a Igreja unir as controvérsias. Para mais informações, veja o capítulo 1 da dissertação de Oliveira (2011) e Filho (2012).

A partir das minhas leituras e relatos orais sobre a criação da Pequena Casa da Criança pela irmã Nely Capuzzo e minhas observações das atividades da ONG, surgiram questionamentos sobre quando e como iniciaram as referências raciais no catolicismo daquele contexto. Na primeira vez em que estive na Pequena Casa da Criança, Paulinho Baiano, o coordenador do setor de espiritualidade, falou-me orgulhoso a respeito das ações da, chamada por ele, “Pastoral Afro da Vila Maria da Conceição”, o que me fez ligá-la à ONG imediatamente. Seria a Pastoral Afro da Vila Maria da Conceição a responsável por introduzir discussões raciais no catolicismo da Vila? Quando e como a atenção a essas questões surgiu? Informada pelas leituras sobre as relações entre catolicismo e população negra no Brasil, seria a Pastoral Afro da Vila também um movimento composto pela reivindicação dos leigos perante a sua invisibilidade no catolicismo?

Quando levei algumas dessas perguntas até o frei Susin, ele refletiu por um tempo, com a mão sob o queixo, e respondeu que o catolicismo da Vila Maria da Conceição poderia ser dividido em três fases diferentes. A primeira teve início com a chegada de irmã Nely Capuzzo na Vila, nos anos 1950, com seu catolicismo “tradicional”. A segunda fase se deu com a chegada dos frades Capuchinhos, inclusive ele mesmo, em 1970, quando capelas foram erguidas pelas vielas e lideranças foram sendo recrutadas entre os moradores por frades negros que eram ligados aos Agentes de Pastoral Negros. Foi nesse momento que, segundo o frei Susin, surgiu o que ele chamou de um “catolicismo negro”, por influência desses frades, e o reavivamento da Pastoral da Vila Maria da Conceição. Para o frei, entre a primeira e segunda fase houve uma transformação importante no catolicismo praticado na Vila. Historicamente, no mesmo período, o catolicismo passava por profundas transformações decorrentes do Concílio Vaticano II que permitiram flexibilizar muitas práticas religiosas, como, por exemplo, a realização de missas pelas ruas da Vila. Por isso, para o frei Susin, a chegada dos frades Capuchinhos e de seus ideais informados pela Teologia da Libertação e pelo movimento negro, efetuou uma mudança profunda entre o novo e o velho catolicismo (aquele praticado pela irmã Nely). Já a terceira fase, seria a atual, que, segundo o frei, está se desenrolando como uma espécie de continuação do catolicismo iniciado por eles.

As respostas dadas pelo frei Susin geraram mais questões em minha cabeça. Como eram as relações e convivência entre a ONG e a Pastoral? Será que realmente houve uma ruptura e transformação entre o catolicismo praticado pela irmã Nely e aquele descrito pelo frei?

Essas questões mudaram o foco da minha investigação, direcionando-a a analisar os caminhos trilhados pela “Pastoral Afro” e não mais pela Pequena Casa da Criança.

Conseqüentemente, a apuração de uma, levou à outra, mas não ao que eu tinha imaginado no princípio. As relações entre a Pastoral e a Pequena Casa, ainda sob direção de irmã Nely Capuzzo, nem sempre haviam sido harmoniosas. As atividades conjuntas entre as duas só passaram a acontecer nos últimos anos, com a chegada de Paulinho Baiano. Assim, o objetivo deste capítulo é elucidar as questões expostas acima, apresentando os resultados que obtive pelas entrevistas e observação participante realizadas com as integrantes da Pastoral e com o frei Capuchinho que está presente na Vila há 39 anos.

Assim como os dados de campo encontrados por Oliveira (2011), a promoção de missas inculturadas e de uma Pastoral Afro consistiu em uma demanda de religiosos católicos, no caso da Vila Maria da Conceição, Capuchinhos ligados à Teologia da Libertação. Mais do que iniciado por seguidores da TdL, a atenção para o “negro”, no contexto da Vila Maria da Conceição, não consistiu em uma transformação completa na atuação do catolicismo, como apontado por frei Susin, mas marcou também uma continuidade da prática dos pressupostos da TdL. Porém, recebeu um acréscimo: além da preferência aos pobres e a luta por sua libertação das opressões do capitalismo, a população negra também passou a ser enxergada como oprimida por uma cultura dominante, da qual deveriam ser libertos.

Esse argumento está ancorado nas reflexões de Marshall Sahlins (1990) sobre evento e estrutura. Para esse antropólogo, as “culturas” interpretam eventos externos de acordo com suas próprias lógicas internas, sua própria ordem estrutural. Isso não quer dizer que não haja nenhum tipo de transformação nos elementos que compõem determinada cultura, mas que os novos elementos impostos pelo evento pragmático são ressignificados, combinados e retraduzidos perante velhas categorias culturais (Schwarcz, 2001). Assim, mesmo diante das mudanças ocasionadas pelo advento de um “catolicismo negro”, descrito por frei Susin como uma grande transformação e ruptura com o catolicismo praticado por outros religiosos até então, houve uma continuidade com a preocupação do catolicismo: com as injustiças sociais do mundo.

4.1 A CHEGADA DOS FRADES CAPUCHINHOS

No Dia das Mães de 2019 acompanhei a missa em comemoração às mães na capela de São Francisco de Assis, na Vila Maria da Conceição, ministrada pelo frei Susin⁶⁹. O espaço era pequeno e em nada parecido com uma tradicional capela católica. Não havia bancos de

⁶⁹ Frei Susin é o frade que está à frente da Pastoral da Vila Maria da Conceição há 39 anos. Será devidamente apresentado no decorrer do capítulo.

madeira, mas cadeiras brancas de plástico, e o altar era composto por uma mesa também de plástico coberta com toalhas brancas de renda. As paredes eram pintadas de branco, rebocadas com uma fina camada de cimento não alisado. Na parede do altar havia cartazes de comemoração ao dia das mães confeccionados pelas crianças da Pequena Casa da Criança, e uma imagem de Nossa Senhora Aparecida ao lado de um cartaz informativo sobre a importância do pré-natal para mulheres grávidas. Sobre a mesa do altar, estava disposta uma cesta com bombons e poemas, o cálice e o pão para a Eucaristia, a Bíblia e o rito litúrgico. Ao lado direito do altar havia uma pia com torneira e gavetas, onde eram guardados os livros de cantos e catequese. Na pia havia uma bacia de metal, um jarro de vidro e uma toalha branca.

Naquela manhã aconteceu algo que eu nunca havia presenciado antes: o batizado de duas meninas, irmãs, de 12 e 13 anos. Elas permaneceram todo o tempo da celebração sentadas na primeira fileira de cadeiras, acompanhadas de seus pais na fileira de trás, e dos padrinhos na sequência. No final da manhã, o frei anunciou o momento do batismo enfatizando que o desejo tinha surgido das meninas, que estavam passando pela catequese.

Acredito que por interferência da minha presença, ele começou a explicar como a catequese era organizada na Vila: o tempo para a formação havia sido diminuído após a interpelação de Frei Susin à paróquia São Jorge, que atende às demandas da Vila, como os certificados de batismo e casamento. A duração da catequese varia conforme as diretrizes de cada diocese, mas podem chegar a até 3 anos. Para diminuir a evasão das crianças e atrair os adultos da Vila, Frei Susin conseguiu diminuir o tempo para 1 ano. Além disso, os materiais também foram alterados. Em vez de seguir rigorosamente os livros de catequese utilizados pela paróquia, são substituídos por atividades preparadas por Paulinho Baiano, coordenador do setor de espiritualidade da Pequena Casa da Criança. As atividades escolhidas por ele, segundo o que me contou, são mais acessíveis do que os livros da catequese, e são impressas e distribuídas diretamente para as catequistas. As catequistas, por sua vez, são moradoras da Vila, líderes de área e integrantes da Pastoral, além de Paulinho. Algumas não passaram pela catequese, mas voluntariaram-se porque “consideravam importante para o bem das crianças. Para aprender o que é certo”. Paulinho Baiano me contou, um tempo depois, que antes de entregar as atividades, enviava áudios pelo *WhatsApp* explicando o assunto a ser trabalhado em cada encontro. Elas poderiam, dessa forma, reproduzi-lo para as crianças ou ouvir e explicar com suas próprias palavras. Algumas vezes, ele recebia ligações das catequistas, durante a catequese, com dúvidas sobre versículos da Bíblia que não conseguiam localizar.

Após as explicações do frei, o batismo seguiu. Ele chamou as meninas, os padrinhos e os pais para a frente, entregou uma vela para cada adulto e perguntou às meninas se tinham

certeza sobre o desejo do batismo, pois significava entregar-se a Deus e, portanto, teriam a obrigação de obedecê-Lo a partir daquele dia. Com uma resposta afirmativa, o frei acendeu as velas e pegou os instrumentos que estavam acima da pia: a bacia de metal e a jarra de vidro com água. Pingou sobre a água o óleo consagrado, com a ajuda da catequista, e pediu para que uma menina de cada vez curvasse a cabeça sobre a bacia. Derramou a água apresentando-as e dizendo que a partir daquele momento a presença de Deus estaria dentro delas, assim como a chama das velas dos padrinhos, também responsáveis por manter o fogo aceso.

Além dos batismos, frei Susin também encaminha pedidos de moradores pela regularização de casamentos perante a Igreja. Suas ações na Vila Maria da Conceição não são inovadoras, ao contrário do que imaginei quando assisti àquele batismo no Dia das Mães. Outras parecidas aconteceram no final do século XIX no Rio Grande do Sul, encabeçadas pelos frades Capuchinhos, Ordem da qual frei Susin pertence.

O frei Susin está presente na Vila há 39 anos, sendo uma figura conhecida por todos os moradores. Em 2017, foi homenageado pela escola de samba da Vila, Samba Puro (que iniciou seu percurso com a irmã Nely Capuzzo na ONG), e convidado para desfilar no carro alegórico. Atualmente, ele é secretário geral do Fórum Mundial de Teologia e Libertação e, ao lado de Leonardo Boff, é um dos expoentes vivos da Teologia da Libertação no Brasil. Leonardo Boff também faz parte dos seguidores dos ensinamentos de São Francisco de Assis, com a diferença de ter pertencido à Ordem dos Frades Menores, um dos três ramos da Ordem dos Menores Franciscanos ao lado dos Capuchinhos. Os Franciscanos Capuchinhos são aqueles conhecidos por vestir hábitos marrons e com grandes capuzes, tendo como ideais de vida missionária a humildade, afetividade e simplicidade, desapegada de bens materiais, por isso sem nada que seja próprio⁷⁰.

⁷⁰ Informações retiradas do *site* da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/historia>. Acesso em: 29/01/2024.

Figura 8: Frei Susin, no centro da imagem segurando um microfone, junto da Pastoral da Vila Maria da Conceição durante a procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida em 2022.



Fonte: acervo pessoal, 2022.

Figura 9: Frei Susin, no centro da imagem, atrás de uma mesa que representava um altar, segurando um microfone, junto da Pastoral da Vila Maria da Conceição no final da procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida em 2019.



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Figura 10: Frei Susin de costas, atrás da faixa, no centro da imagem de uma procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 11: Frei Susin de costas no centro da imagem, segurando um megafone, em uma procissão no dia de Nossa Senhora Aparecida, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Os Capuchinhos desembarcaram no Rio Grande do Sul (RS) durante a instauração da Primeira República, no final do século XIX, a convite do bispo de Porto Alegre, na época Dom Cláudio Gonçalves Ponce de Leão. O interesse do bispo em abrigá-los se deu, sobretudo, pela origem italiana dos Capuchinhos, o que poderia ser usado como uma forma de evangelização da população imigrante recém chegada no Brasil⁷¹. Além disso, a Igreja passava por dificuldades financeiras por conta do abandono estatal resultante dos novos valores republicanos, culminando em uma baixa no número do clero e, conseqüentemente, na influência do catolicismo na sociedade. A chegada dos frades permitiria ampliar a atuação da Igreja sem o financiamento do Estado.

Instalaram-se na região da serra gaúcha, principal destino dos imigrantes italianos e alemães para cultivar terras que lhes foram dadas pelo Estado⁷². Os frades Capuchinhos costumavam trabalhar em um regime de nomadismo, sem estabelecer-se centralmente em uma paróquia. Sua missão é influenciada pelos ideais do *il Poverello*⁷³ Francisco de Assis, que abdicou de sua herança e de todos os bens materiais mundanos para se dedicar ao próximo, principalmente aos pobres.

E assim continuaram no Brasil, visitando e construindo capelas a longas distâncias entre pedaços de terras. As famílias formavam filas para participar das missas, confissões, batismos e casamentos durante a passagem temporária dos frades. A fama do trabalho se espalhou pela região, obtendo cada vez mais demandas da população. Pelo sucesso em reaproximar os imigrantes do catolicismo, foram chamados a atender “brasileiros”, o que demandava aprender a se comunicar em Português, o que, até então, não era necessário porque atendiam apenas fluentes em Italiano e Alemão. Segundo as cartas de Frei Bruno de Gillonnay, o primeiro frade a iniciar missões no RS, sobre os “brasileiros”,

Essa pobre gente não conhece nem a confissão nem a comunhão. Quase todos os que se confessaram e comungaram recebiam os sacramentos pela primeira vez nas suas vidas. Muitos não são casados e, em alguns dias da Missão, tinha-se tanto trabalho para casar como para confessar. Muitos adultos não são batizados. Nós batizamos gente com 18 e 22 anos, etc. Que trabalho e que obra de caridade! (Frei Bruno de Gillonnay, carta de 14 de janeiro de 1901 apud Zugno, s.d.).

Frei Bruno foi um dos responsáveis por expandir o trabalho missionário para aldeias indígenas e para a região chamada de “mato”, onde viviam pessoas ex escravizadas em

⁷¹ A população imigrante que chegou ao Brasil pertencia, majoritariamente, ao catolicismo. A região inabitada da serra gaúcha foi ocupada por italianos católicos. Sua mudança, na visão dos Capuchinhos, afastou-os das práticas católicas por conta das longas distâncias entre suas terras e as paróquias. Por isso, enfrentavam “perigos morais” e necessitavam de missões evangelizadoras para reaproximarem-se do catolicismo.

⁷² A imigração de italianos e alemães para o Brasil foi financiada pelo Estado sob uma política de branqueamento racial da população brasileira.

⁷³ O pobrezinho, em italiano.

situações descritas por ele como próximas da “barbárie”. A pluralidade das práticas católicas locais, descritas pelos frades como cheias de “superstições”, fez com que adaptassem os rituais. As missas passaram a ser ministradas pelo padre colocado de frente para os fiéis e de costas para o altar, o que não era permitido nas missas tradicionais, e os frades tiveram de aprender as “superstições” e a “externalidade” do catolicismo praticado por cada comunidade, promovendo uma linguagem que os aproximasse do catolicismo⁷⁴. Assim, adultos e crianças foram catequizados, batizados e os casamentos foram religiosamente legalizados.

Com a expansão dos Capuchinhos, o interesse pela vida clerical foi crescendo entre os brasileiros até que, em certo momento, o número de estudantes tornou-se maior do que as paróquias conseguiam sustentar. O bispo da época solicitou ajuda da Santa Sé para abrir novas paróquias na região da serra gaúcha, o que foi realizado. Porém, teve de convencer os frades Capuchinhos a assumi-las, o que não fazia parte dos seus ideais religiosos, uma vez que concebiam sua missão evangelizadora como itinerária. Pela falta de condições financeiras para suprir suas necessidades básicas, acabaram aceitando assumir a direção das paróquias. Uma das que foi transferida para a direção de Capuchinhos foi a paróquia Santo Antônio, na cidade de Porto Alegre. A paróquia contava com um Seminário, que também ficou a cargo dos Capuchinhos, em 1913. Foi neste seminário que o frei Susin se formou, influenciado pelos frades que passaram por sua cidade natal, na serra gaúcha.

A paróquia de Santo Antônio está localizada no Partenon, mesmo bairro onde fica a Vila Maria da Conceição. Segundo o que me contou frei Susin, o contato dos seminaristas com a Vila iniciou ainda na década de 50, quando irmã Nely, sem conseguir obter ajuda de sua própria paróquia e Congregação, apelou aos Capuchinhos. Ao todo, em torno de 40 frades já atendiam a população pobre de Porto Alegre, sendo reconhecidos por esse trabalho. Por meio do contato com irmã Nely, fundaram uma parceria, propiciando atividades como cinema, alfabetização de adultos e as missas ministradas no Carro Capela⁷⁵.

Após o Concílio Vaticano II, em 1962, e a II Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín em 1968, também a Ordem Menor dos Capuchinhos passou por uma renovação, acompanhando o contexto macro da Igreja. Concluíram que os grandes conventos e os gastos para sua manutenção deveriam ser extinguidos e os estudantes divididos em pequenas comunidades para conviver e evangelizar as periferias urbanas. Em entrevista com frei Susin⁷⁶, ele contou-me que a mudança objetivava

⁷⁴ Informações retiradas do site oficial da Ordem Menor dos Capuchinhos.

⁷⁵ O Carro Capela foi doado pela paróquia a qual irmã Nely pertencia a fim de montar um altar para realizar missas na Vila todos os sábados. Para mais informações, ler o capítulo 2 desta dissertação.

⁷⁶ Em entrevista realizada em dezembro de 2023.

“ter uma inserção mais popular, do nosso estilo de vida. Então foi uma onda, sobretudo de religiosos, de freis e freiras jovens, junto com alguém de mais idade, que iam para as periferias, para os bairros mais populares”. Através desse movimento, alguns frades escolheram a Vila Maria da Conceição como destino, mudando-se para uma casa de madeira construída por eles mesmos no final dos anos 1970.

Frei Susin, na época, era um dos encarregados pela formação dos frades e responsabilizou-se por esse grupo que se mudou para a Vila. Ainda hoje ele trabalha como professor na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana⁷⁷ e na PUCRS⁷⁸. Segundo ele,

[...] eu ia, vinha, às vezes rezava com eles dentro de casa, na casinha deles ali, né. Onde mais tarde foi morar a Maria Luísa⁷⁹, quando eles saíram. [...] Aquele foi um período de realmente criar um tipo de laço diferente com a Vila, de promover as lideranças da Vila, de dar oportunidade de viajar, de fazer cursos, de se integrarem com outros grupos e outros movimentos que estavam acontecendo Brasil afora, né (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

A mudança dos frades, somada à recente abertura da Igreja para a atualização de algumas práticas católicas, propiciou a realização das missas não mais no Carro Capela, mas em um grande salão no segundo andar da Pequena Casa da Criança, assim como outros rituais católicos como Primeira Eucaristia, Crisma e batizados. Porém, como dito pelo frei, o objetivo dos Capuchinhos era realizar uma renovação do catolicismo na Vila, baseada em uma maior aproximação com os moradores. Isso levava, segundo ele, a uma “descentralização” em dois sentidos: primeiro, em difundir o catolicismo para além do espaço da Pequena Casa; segundo, em descentralizar as decisões da hierarquia católica, “de cima para baixo”, abrangendo também os posicionamentos dos leigos. Naquele momento e naquele local, a irmã Nely representava, para os frades, a velha Igreja que deveria ser renovada: tudo estava extremamente centralizado na Pequena Casa e nas ações da freira, consideradas por eles como unicamente assistencialistas, e que não permitiam a promoção de sujeitos que agissem sem depender da hierarquia católica.

4.1.1 A Teologia da Libertação e a atuação “apolítica” da ONG

⁷⁷ A Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF) é uma instituição de ensino superior que oferece o curso de graduação em Teologia e cursos de pós-graduação em Espiritualidade Franciscana e para Formadores/as da Vida Religiosa Consagrada. Está localizada no terreno da paróquia Santo Antônio. Para mais informações, acessar: <https://estef.edu.br/>. Acesso em: 29/01/2024.

⁷⁸ Frei Susin é docente na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos cursos de graduação e pós-graduação em Teologia e Filosofia.

⁷⁹ Maria Luísa é uma das integrantes da Pastoral da Vila Maria da Conceição. Em 2023 ficou doente, em função da idade avançada, e parou de participar das atividades da Pastoral.

A percepção dos frades sobre o catolicismo praticado pela irmã Nely Capuzzo na Vila Maria da Conceição pode ser entendida a partir das mudanças intra eclesiais que a Igreja enfrentava no período: as transformações proporcionadas pelo Concílio Vaticano II (1962). Uma das principais alterações foi a visão da Igreja sobre a prática missionária católica (cf. Rufino, 2006). O documento conciliar *Ad Gentes* (ou "Sobre a atividade missionária da Igreja", 1965) reformulou os fundamentos das ações pastorais, instituindo a necessidade de o missionário se inserir integralmente na vida dos povos evangelizados, distantes de Roma, e “construir laços⁸⁰ profundos e íntimos, inspirado por um sentimento sincero de partilha, apoiado no mesmo tipo de amor que Cristo devotou aos homens” em sua encarnação (Rufino, 2006, p. 242). Além disso, pretendia despertar em todos os católicos a obrigação da evangelização, colocando nos leigos a mesma obrigação de religiosos.

As discussões iniciadas com o Concílio Vaticano II foram utilizadas por intelectuais católicos para refletir sobre as dificuldades da prática missionária localizada especificamente na América Latina, durante a realização da II Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano, que ocorreu em Medellín, em 1968. As particularidades culturais, históricas e contextuais dos países latinoamericanos influenciavam diretamente na competência do protagonismo dos leigos no processo de evangelização, enfatizada pelos documentos conciliares. A presença da “marginalidade, alienação e pobreza, condicionado, em última instância, por estruturas de dependência econômica, política e cultural em relação às metrópoles industrializadas” (Rufino, 2006, p. 244) na América Latina, fazia com que os leigos assumissem uma posição de dominados perante o processo de modernização pelo qual passavam os países latinoamericanos. Dessa forma, para que os leigos se tornassem sujeitos, seria essencial (re)situá-los em um plano histórico, como colocado por Rufino (2006),

(a Igreja) deve proporcionar-lhe o amadurecimento de uma nova pedagogia evangelizadora que lhe permita, simultaneamente, travar o bom combate do Evangelho sob as novas condições sócio-históricas do continente e reavaliar a si mesmo e a sua obra. Os bispos brasileiros, participantes entusiasmados do Concílio Vaticano II [...] propuseram planos pastorais em absoluta conformidade com esse espírito conciliar (Rufino, 2006, p. 244).

Esse trecho ilustra a visão sobre o papel da Igreja diante dos diagnósticos levantados, o que levou à gestação da Teologia da Libertação (TdL) que criticava, principalmente, a atuação dessa instituição e seus missionários frente aos problemas sociais dos países e sujeitos latinoamericanos. Segundo Dullo (2013), as primeiras reflexões que inspiraram a TdL tinham como pano de fundo discussões sobre o processo desenvolvimentista dos países

⁸⁰ A palavra “laço” apareceu com frequência na fala do frei Susin ao descrever os objetivos dos Capuchinhos na Vila Maria da Conceição.

latinoamericanos – a ampliação da industrialização e o estabelecimento do sistema capitalista nos países chamados “subdesenvolvidos”.

Baseados em críticas sociológicas marxistas, intelectuais da Teologia da Libertação procuraram entender o processo desenvolvimentista não apenas a partir do ponto de vista econômico, mas também social, político e cultural. Com isso, surgiu a percepção de que nem todos os países poderiam alcançar o desenvolvimento completo, uma vez que alguns se desenvolviam às custas de outros. Assim, gerou-se um sistema em que os países em desenvolvimento ocupariam sempre um lugar de dependência perante os desenvolvidos. Isso, por sua vez, dividia o mundo entre poucos países ricos dominantes e os pobres dominados e oprimidos. Para efetuar um verdadeiro desenvolvimento, no sentido de promover o bem-estar à população, os países pobres deveriam tomar consciência e libertar-se da dominação (cf. Dullo, 2013, p. 247-265).

A libertação se constituía em dois níveis para a TdL: macro, entre nações opressoras/dominantes e nações oprimidas/dominadas, e micro, entre indivíduos oprimidos pelo capitalismo. Dessa forma, além dos países nacionais, os indivíduos também precisariam se libertar de todo e qualquer tipo de dominação que não permitia o pleno exercício de sua liberdade – e isso incluía libertar-se do pecado. Por um lado, da injustiça social do sistema capitalista macro decorre a pobreza/miséria que limita a ação individual em um plano micro; por outro lado, a injustiça social também é percebida como consequência do pecado dos indivíduos capitalistas e acumuladores. O pecado da avareza e do egoísmo eram considerados responsáveis por promover um capitalismo opressor, sendo a origem da injustiça e da miséria⁸¹, e, apenas libertando-se desses, a comunhão com Cristo poderia ser alcançada. Como escrito por Boff (1985, p. 104 apud Dullo, 2013, p. 254), “quando o capitalismo se mostra com os chifres do diabo, a guerra contra ele representa a chegada do Reino”.

Dessa forma, qualquer pessoa que lutasse contra a injustiça social, agiria como um cristão, pois “ao fazê-lo está construindo, em última análise, uma sociedade em que possa o homem responder livremente ao chamado de Deus” (Dullo, 2013, p. 261) e libertar-se do pecado. O leigo torna-se, assim, duplamente agente: da evangelização e da transformação social do mundo, resultando em uma não diferenciação entre elementos religiosos e sociais (Decker, 2019).

⁸¹ Esses pecados também foram apontados nos livros escritos por irmã Nely Capuzzo como responsáveis pela miséria e pobreza, analisados no capítulo 2. Segundo ela, a promoção da caridade na Vila, aproximada da justiça social, afastaria os moradores dos pecados da avareza, egoísmo e inveja. A partir da libertação desses pecados, a irmã poderia promover a aproximação dos moradores com Deus.

Especificamente no Brasil, os irmãos Boff⁸², precursores da Teologia da Libertação, enfatizavam o caráter científico dos conhecimentos da TdL. Defendiam que a miséria e os sofrimentos decorrentes dela deveriam ser entendidos através da análise sociológica e histórica sobre seus mecanismos geradores, somente assim as ações de transformação seriam eficazes. Caso contrário, se os entendimentos partissem apenas de sentimentos, poderiam cair em ações de puro assistencialismo aos pobres.

Caberia, então, à atividade missionária, diante desses conhecimentos adquiridos pela análise científica, assessorar e animar o povo para que ele fizesse algo por si mesmo e se tornasse sujeito de sua própria história⁸³. Sujeito, inclusive, da formação de uma nova Igreja em que os leigos também seriam considerados agentes eclesiais propiciando o que fora chamado de “Reinocentrismo”: a noção de que o Reino de Deus é maior do que a Igreja, por isso, “a sociedade como um todo – o mundo, e, nele, de modo concreto, os pobres – deve ter mais importância do que a própria Igreja” (Susin, 2009, p. 70). Por esses motivos, segundo frei Susin (2009), foi declarada a preferência pela evangelização do povo, sinônimo de pobre e oprimido, na América Latina.

Para assessorar o povo, os missionários deveriam se aproximar da sua realidade, promovendo modos de interpretar as Escrituras com base em suas experiências de vida. Esse pensamento foi influenciado, segundo frei Susin (2009), pela similaridade, produzida por teólogos da libertação, entre a história do povo de Israel do Velho Testamento e a do povo latinoamericano. Dessa forma, o povo poderia entender sua vida a partir das Escrituras e “a Escritura a partir de sua experiência de vida”, proporcionando uma “devolução da Bíblia ao povo”, além de “energia e inspiração, auto-estima e generosidade” (Susin, 2009, p. 75).

Os frades que adentraram na Vila Maria da Conceição no final dos anos 1970, além de itinerantes Capuchinhos, eram adeptos à Teologia da Libertação. Informados pelos pressupostos teóricos apresentados acima, buscavam promover os moradores a sujeitos históricos de sua própria transformação de vida e do catolicismo. O primeiro passo nessa direção foi a construção de capelas pelas ruas a fim de que as celebrações católicas pudessem ocorrer no meio do povo. A Pequena Casa da Criança continuou a ser utilizada para os grandes eventos, como era o caso da Crisma das turmas de catequese, porém, sem a presença da irmã Nely Capuzzo, criadora e diretora da ONG.

⁸² Os irmãos Boff são Leonardo e Clodovis Boff. Clodovis, ao contrário do irmão, seguiu a vocação de frade e, atualmente, desvinculou-se da Teologia da Libertação.

⁸³ Sobre o caráter pedagógico da Teologia da Libertação, ver Dullo (2013).

Figura 12: Primeira Eucaristia de turmas de catequese, 1996.



.Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 13: Primeira Eucaristia de turmas de catequese. No lado direito da imagem, segurando um microfone, está frei Susin, 1996.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

O afastamento entre a irmã Nely e os frades recém chegados na Vila foi descrito pelo frei Susin⁸⁴ como decorrência das críticas estabelecidas por eles ao trabalho da freira. Acima de tudo, as capelas foram construídas para que pudessem se desvincular do “catolicismo tradicional” pregado pela irmã Nely. Para os Capuchinhos, ela não fomentava na população a consciência crítica sobre sua real situação de injustiça social e opressão pelo capitalismo, ou seja, não lutava contra o lugar de marginalidade ocupado pelos pobres da Vila, mas, ao contrário, mantinha sua condição intacta. Isso ocorria, segundo eles, pela distância estabelecida entre o clero e os leigos, própria de uma Igreja tradicional anterior ao Concílio Vaticano II, e era resultado das obras de caridade da irmã. A caridade seria fruto unicamente de sentimentalismos, como considerado pela Teologia da Libertação, não permitindo ao povo conhecer sua própria história e ser sujeito das próprias ações⁸⁵. Por isso, era uma atuação “apolítica”.

Nas duas vezes em que o frei Susin tocou nesse assunto comigo, disse que sentia-se desconfortável com essa relação estabelecida por alguns freis “incorrigíveis”. Ele contou que não concordava com os argumentos contra a irmã Nely porque, em sua opinião, as ações dela não poderiam ser descritas como puro assistencialismo. Não negou a existência do assistencialismo, mas disse que a freira também promoveu cursos para que os moradores aprendessem habilidades alternativas para constituir a própria renda.

Ao questionar sobre o uso do adjetivo “incorrigíveis” para se referir aos frades por quem ele era responsável, o frei respondeu-me que teve várias tentativas frustradas de explicar para eles sobre a necessidade de adequar as suas ações à realidade da comunidade. Nas palavras do frei, “eles queriam tornar as coisas intelectualizadas” e organizar reuniões atrás de reuniões para discutir leituras bíblicas e intelectuais – “uma vez deram O Capital do Marx de presente pra tia Maria Aparecida. Imagina, a tia Maria Aparecida, sem nem ter terminado o ensino fundamental, ler o Marx”. Como uma forma de “compensar” a atuação “apolítica” de irmã Nely, os frades consideraram necessário educar os moradores com leituras marxistas para que adquirissem consciência de classe e compreendessem as causas da pobreza que os afligia. Essa forma de aprendizado teórico, segundo o frei, “não é muito do *ethos* do pessoal, ficar sentado pra uma reunião estudando coisas mais teóricas. Até hoje as nossas reuniões precisam ser confraternizações... tem que ter comida, falar sobre o cotidiano. Se for só pra falar de um tema, não funciona”. A maioria dos adultos da Vila, naquela época, não

⁸⁴ Entrevista realizada em dezembro de 2023.

⁸⁵ Como mostrado no capítulo anterior, irmã Nely tentou se desvincular desse estereótipo quando escreveu seus livros.

havia completado nem o ensino fundamental, sendo alfabetizados graças às ações da irmã Nely e dos seminaristas Capuchinhos, quando ainda residiam no convento. Por isso, o frei Susin considerava os frades “incorrigíveis” e “fora da realidade”.

Alguns anos mais tarde, esses frades abandonaram a vocação e separaram-se da Igreja, o que comprovou, para o frei, as suas percepções sobre eles. Mas muitas das ações promovidas naquela época reverberam ainda hoje nas ruas da Vila e na vida das integrantes da Pastoral. Foram esses religiosos que idealizaram e mobilizaram a comunidade para construir a “Pastoral” ou, como descrita por frei Susin, a “menina dos olhos do catolicismo da Vila”.

4.2 A FORMAÇÃO DA PASTORAL

Eu tô na Pastoral desde 1988. [...] Veio um grupo de 4 ou 5 e comprou uma casinha na frente da minha. E eles sempre me chamavam, e iam lá em casa, e eu ficava pensando “o que esses padres querem?”... Um dia eles chegaram e disseram “Maria Isabel, vamos montar uma nova Pastoral”. Mas qual é o meu problema, eu sou umbandista, não sou católica, mas eu sempre quis fazer um trabalho que ajudasse alguém e dentro da umbanda eu não achei. Então eu achei com esses freis, só que pra mim foi um problema muito grave porque eu não sabia o que que era versículo, o que era capítulo, o que era a Bíblia, eu não sabia nada! E eles disseram que não tinha problema. Tinha um curso ali no convento, onde tem a faculdade deles, CTP, que era o Curso de Teologia Popular, e eu perguntei se podia. Fiz dois anos. Depois eles me mandaram pra um curso de verão em São Paulo, também sobre Bíblia. E agora eu tô aqui (Dona Maria Isabel, entrevista, outubro de 2023).

Dona Maria Isabel é, atualmente, a coordenadora e integrante mais antiga da Pastoral da Vila Maria da Conceição, ainda que não tenha a idade mais avançada entre as integrantes (70 anos). Ela nasceu, casou e teve suas três filhas residindo na Vila, mas passou a sua infância longe. A mãe de dona Maria Isabel trabalhava como doméstica para a família que, anteriormente, foi dona de sua bisavó e avó durante o regime escravocrata. Essa família, inclusive, organizou toda a cerimônia de casamento de sua mãe. Para não deixar as filhas mulheres sozinhas em casa enquanto trabalhava, ela levava dona Maria Isabel e suas irmãs junto de si. Dona Maria Isabel contou que, ainda quando criança, criou laços afetivos com os empregadores de sua mãe e foi convidada a permanecer na casa mesmo quando sua mãe não estivesse lá, compartilhando o quarto com as crianças da família. Nas férias de verão da escola das crianças, a qual ela não frequentava, viajava com elas para a praia. Essa interação durou até a adolescência, momento em que começou a ocupar o lugar de sua mãe como doméstica na casa da família, retornando para morar na Vila. Por isso, passou a fase da infância distante de lá e, portanto, da Pequena Casa da Criança.

Na época em que foi abordada pelos frades Capuchinhos para assumir a liderança de uma Pastoral, dona Maria Isabel nunca havia tido contato com a religião católica, mas

conhecia o trabalho da tia Maria Aparecida com a Pastoral da Criança – articulada com a Pastoral da Criança nacional⁸⁶ e a Pequena Casa da Criança. Ao me contar sobre sua entrada na Pastoral, dona Maria Isabel se referiu a ela apenas por esse nome – “Pastoral” –, dizendo que a precursora havia sido tia Maria Aparecida. Conversando com frei Susin um tempo depois, ele explicou que, naquele período, a Pastoral da Criança da Vila estava se desligando da organização nacional. Dona Maria Isabel foi convidada a partir de uma iniciativa dos frades Capuchinhos para renovar e retomar a Pastoral para os sujeitos que residiam no local onde o trabalho era realizado, afastando-se das decisões burocráticas da Igreja, que nada entendia daquele contexto.

O frei Susin descreveu esse momento de ruptura e retomada como ocasionado por um “choque de lideranças”. Segundo ele,

[...] o pessoal da Vila, na medida em que foi se fortalecendo e tal, foi percebendo que eles não tinham que ser assim tão cabeça baixa, ovelhinha de presépio, pra quem vem, pra quem manda neles, pra quem diz como é que eles têm que fazer as coisas. E tem gente que vem de fora e ainda acha que é assim e eles mandam passear, né. (A Pastoral da Criança) tinha uma coordenação arquidiocesana em Porto Alegre, né, porque era uma questão de dioceses e igrejas. Era organizado através da estrutura da Igreja. Foi aquela médica, irmã do Dom Paulo Evaristo Arns, que, de alguma forma, embarcou nas estruturas da Igreja. A Igreja de fato também deu todo o suporte (Frei Susin, entrevista, dezembro 2023).

4.2.1 A Pastoral da Criança sob coordenação da tia Maria Aparecida

A fundadora da Pastoral da Criança, a quem frei Susin se referiu, no trecho recortado acima, como a irmã de Dom Paulo, foi Zilda Arns, médica, pediatra e sanitária. Ela esteve pessoalmente na Pequena Casa da Criança para iniciar o trabalho na Vila. A pessoa que se voluntariou para coordenar a Pastoral foi tia Maria Aparecida, moradora da Vila e conhecida por todos pelas ações de caridade que sempre promoveu por lá.

⁸⁶ A Pastoral da Criança é um Organismo Social da CNBB, fundado em 1983. Para mais informações, acessar <https://www.pastoraldacrianca.org.br/quemsomos>. Acesso em: 27/12/2023.

Figura 14: Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Tia Maria Aparecida faleceu em 2020, durante a pandemia de Covid-19. Eu a conheci em 2019, no período em que estava acamada em sua casa. Era dia de Nossa Senhora Aparecida, no Brasil também dia das crianças, e seus filhos organizaram a festa que acontecia todos os anos, surgida de uma promessa do filho mais velho, já falecido. O pagamento da promessa foi realizar, em todo dia 12 de outubro, um almoço gratuito para as crianças da Vila, a massa com galeto, que ficou conhecida como a da tia Maria Aparecida. Com o passar dos anos, a Pastoral tomou para si a tarefa de ajudar na organização anual.

Figura 15: Festa das crianças na casa de Tia Sueli, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 16: Festa das crianças na capela de Santa Bakhita, construída no terreno da casa de Tia Sueli, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 17: Festa das crianças na capela de Santa Bakhita, construída no terreno da casa de Tia Sueli, 2019.



Fonte: acervo pessoal, 2019.

Figura 18: Festa das crianças na casa de Tia Sueli, 2019.



Fonte: acervo pessoal, 2019.

No dia 12 de outubro de 2019, antes de iniciar o almoço, as integrantes da Pastoral acompanharam frei Susin até o quarto para realizar uma oração para tia Maria Aparecida. Segui-os. A porta de entrada da casa dava acesso à sala de estar. Uma alta estante de madeira

amarela tinha suas prateleiras enfeitadas com imagens, bonecas e fotos. No lugar da televisão, havia uma toalha de mesa colorida, com uma grande torta enfeitada de glacê (segundo Maria Inês, sobrinha de tia Maria Aparecida, doada todos os anos pela mesma padaria). Na prateleira mais alta da estante, os cantos estavam guardados com duas bonecas Barbie⁸⁷, brancas, com cabelos loiros e olhos azuis, vestidas com roupas bordadas à mão. A da esquerda estava com um volumoso vestido amarelo bordado com babados, uma imensa flor nas costas e uma coroa, ambas das cores amarelo e dourado. No outro canto direito, uma boneca igual mostrava um vestido azul de mangas compridas e uma coroa também azul. No centro, em frente a um quadro com a imagem de Maria rodeada por anjos, três bonecas bebês negras, com vestidos e lenços amarelo, branco e rosa foram colocadas sentadas, a de amarelo no meio. Entre todas as bonecas havia imagens de santos católicos – São Jorge, Santa Terezinha, Nossa Senhora Aparecida –, anjos e fotos de família. As bonecas com vestidos representavam Oxum de amarelo, Iemanjá de azul, Iansã de rosa e Oxalá de branco.

O quarto da tia Maria Aparecida ficava ao lado da sala, entremeado de equipamentos médicos, oxigênio, soro, cadeira de rodas, agulhas e aparelhos para acompanhar os batimentos cardíacos. Sua cama hospitalar foi colocada no centro do quarto, com um botão que regulava a altura do colchão. Ela já não conseguia falar, mas enxergava e permanecia consciente. Com a mangueira dos tubos de oxigênio nas narinas, ela esboçou o que parecia um sorriso. O frei, então, fez uma oração pedindo para que Deus e os Orixás a protegessem, seguido de um Pai-Nosso, e todos deram as mãos. Alguém entrou com um agê e começou a sacudi-lo, dona Maria Isabel vocalizou:

Nessa cidade todo mundo é d'Oxum
Homem, menino, menina, mulher
Toda essa gente irradia magia

Presente na água doce
Presente na água salgada
E toda cidade brilha

Seja tenente ou filho de pescador
Ou um importante desembargador
Se der presente é tudo uma coisa só

A força que mora n'água
Não faz distinção de cor
E toda cidade é d'Oxum

É d'Oxum
É d'Oxum
É d'Oxum

⁸⁷ Barbie é uma marca original de bonecas. A primeira boneca desenhada e produzida tinha cabelos loiros, olhos azuis e a pele branca.

Eu vou navegar
Eu vou navegar nas ondas do mar eu vou navegar⁸⁸

Após a canção, os filhos de tia Maria Aparecida a colocaram na cadeira de rodas e a locomoveram até a calçada da frente da casa. Acima da calçada de concreto estavam dispostas lonas para projetar sombra sobre as mesas e cadeiras de plástico. Crianças e suas famílias já estavam acomodadas esperando pela massa com galeto. O calor era imenso, como se estivéssemos dentro de uma estufa de plantas, sem a presença de vento e com um sol escaldante sobre as lonas, e todos procuravam por algum objeto que pudesse servir como um abanador. Quando enxergaram a tia Maria Aparecida, todos silenciaram e olharam para ela, mostrando que a conheciam e respeitavam. A tia Maria Aparecida sempre foi descrita para mim como uma autoridade por conta de suas importantes ações de caridade; mas o que se sobrepunha em suas descrições era o fato de ser umbandista e uma grande mulher negra, no tamanho e no trabalho ao qual se dedicava: às pessoas. O terreno de sua casa se estende largamente para trás, onde hoje existe a horta comunitária da Vila. Durante anos, tia Maria Aparecida abrigou seus irmãos e sobrinhos nesse espaço, havendo uma rotação dos moradores conforme a necessidade. Ao ficar vazia, ela doou uma das casas de madeira para organizar uma fábrica de sabão, apoiada pela Pequena Casa da Criança, a fim de ensinar a fabricação para as mulheres que precisassem de uma fonte alternativa de renda. Em 1992 a mesma casa se tornou a capela mais recente da Vila, a de Santa Bakhita⁸⁹. Lá são preparados os almoços do dia das crianças.

Em 2023, a massa com galeto foi cancelada porque, segundo os filhos de tia Maria Aparecida, estavam participando mais adultos do que crianças, que “se aproveitavam da comida de graça e deixavam as crianças sem”. Por isso, nesse ano, só foram distribuídos doces, brinquedos, refrigerante e cachorro quente à tarde. Os brinquedos foram doados pela Pequena Casa da Criança; eram a sobra do que a ONG havia recebido naquele ano para o Dia das Crianças. Uma sacola pequena, com 3 brinquedos usados e sem embrulho, se destacava no canto. Enquanto eu separava os brinquedos de “meninos”, “meninas” e “unissex” para presentear as crianças, dona Maria Isabel começou a rir e disse: “esses aí são os brinquedos que a dona Hermínia conseguiu pra nós esse ano. Ela disse que alguém tinha que buscar lá nesse restaurante que fez a campanha pra doação porque eram muitos brinquedos”. O comentário de dona Maria Isabel soou com um tom debochado, repetindo-o a cada um que chegava para ajudar. Dona Hermínia foi uma das coordenadoras da Pastoral da Criança

⁸⁸ Letra da música composta e interpretada por Elba Ramalho, lançada em 1991.

⁸⁹ A capela de Santa Bakhita será descrita no andamento do capítulo.

nacional e atuou na Vila durante os primeiros anos. Mas ela não é uma pessoa bem quista por ali, o que se deve ao “choque de lideranças” explicado pelo frei Susin.

O choque aconteceu quando tia Maria Aparecida se tornou nacionalmente conhecida pelo seu trabalho à frente da Pastoral da Criança na Vila. A taxa de mortalidade infantil havia reduzido drasticamente por conta do que o frei Susin chamou de “métodos caseiros (para prevenir e curar doenças) e cuidados mínimos” necessários às crianças e ensinados para as mães, além das pesagens e medições mensais para manter um certo controle quantitativo e qualitativo do número de crianças na Vila, o que ainda acontece até hoje. O reconhecimento de seu trabalho pela coordenação nacional da Pastoral da Criança, fez com que tia Maria Aparecida fosse convidada para ser a coordenadora do Vicariato⁹⁰ de Porto Alegre. Segundo Frei Susin, tia Maria Aparecida, “[...] com a intuição, com a capacidade comunitarista dela de reunir, de solucionar conflitos... ela tinha uma capacidade genial! Ela exerceu bem a coordenação” (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

Mas, com o passar do tempo, demandas burocráticas da Igreja se intensificaram. Reunião nos finais de semana e cursos de capacitação nas terças e quintas-feiras passaram a ser obrigatórios, exigindo o deslocamento até a Igreja Santo Antônio, que, na época, era a sede das Pastorais católicas, onde antes existia o convento dos Capuchinhos. Segundo frei Susin,

Elas (integrantes da Pastoral da Criança da Vila) gostavam disso, mas elas não podiam estar lá todas as semanas, assim, disponíveis. E aí começou um mal estar. Uma vez uma liderança da Vila foi repreendida lá, na frente das outras. Mas veio furiosa. E tinha um outro problema que também me incomodava. Elas tinham que ir lá no centro pegar o subsídio que vinha de Curitiba, que, às vezes, era 10 reais. Então gastavam no ônibus, gastavam tempo, pra pegar 10 reais pra comprar umas frutas pra fazer lá as misturas delas. Ou então tinha que prestar contas, como se fosse uma grande instituição, com notas, com registros. E isso pro pessoal da Vila é muito difícil. Eles não estão acostumados com nada disso. Então era muito sofisticado. A Pastoral da Criança foi cada vez mais se sofisticando. E depois veio o golpe mortal. Veio a ordem de que só podia ser coordenadora desse nível quem tivesse o segundo grau completo. Ela (tia Maria Aparecida) não tinha nem o fundamental, né. E foi uma humilhação pro nosso pessoal, aqui. Então diante desses dois fatos, o fato da sofisticação, da prestação de contas, de ter que seguir a letra aquilo que estava ali... não podia adaptar (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

Isso aconteceu na época em que os frades Capuchinhos chegaram na Vila. Conforme relatado pelo frei Susin, a Pastoral já funcionava “a todo vapor”, mas os frades perceberam que ela perdia forças conforme as burocracias aumentavam. Após ficarem sabendo do que acontecera com tia Maria Aparecida, de quem eram próximos, fomentaram a autonomização

⁹⁰ Vicariato é uma estrutura diocesana que reúne paróquias de uma mesma região e coordena suas atividades missionárias, como as pastorais.

da Pastoral da Criança, para que passasse a funcionar da maneira desejada por ela mesma. Assim, a Pastoral da Vila desvinculou-se do movimento nacional para “não acabar”.

4.2.2 A Pastoral Afro

A mobilização dos frades Capuchinhos para a “autonomização da Pastoral” exigiu o recrutamento de mais voluntários. Foi assim que surgiu o convite a dona Maria Isabel. De acordo com ela, os frades que a convidaram eram “dois negão envolvidos nessas coisas de movimento negro”. O mais velho deles realizava “celebrações afro” há alguns anos em sua cidade de origem, Santa Cruz do Sul, interior do RS, composta majoritariamente por imigrantes alemães. Ele incentivou dona Maria Isabel a participar da Pastoral mesmo sendo umbandista. Esse fator, ao contrário de gerar empecilhos, auxiliava na aproximação dos frades com os moradores da Vila que, segundo dona Maria Isabel e frei Susin, eram majoritariamente de umbanda e batuque⁹¹. Assim, a Pastoral da Criança foi se aproximando de movimentos católicos negros.

Como descrito anteriormente, o objetivo dos frades Capuchinhos era promover novos laços com os moradores, incluindo a formação de lideranças católicas na Vila – baseados nos pressupostos da TdL sobre a autonomia do leigo para evangelizar e transformar o catolicismo e as estruturas sociais. Tia Maria Aparecida já era reconhecida como uma liderança na Vila e dona Maria Isabel foi a primeira recrutada por eles. Da mesma forma, foram expandindo o convite para outros moradores. Dona Maria Isabel levou uma amiga e vizinha e sua sobrinha, que permanecem na Pastoral ainda hoje, e assim consecutivamente. Sempre que alguma demanda surgia, novas pessoas apareciam para ajudar organicamente. A filha mais velha de dona Maria Isabel, formada no curso de ensino superior em Serviço Social, também envolveu-se com a Pastoral – “eu não sei como eu entrei na Pastoral. Quando eu era criança, minha mãe me levava pra reuniões e celebrações e, quando eu vi, já tava aqui”, ela me falou no almoço do último dia 12 de outubro enquanto olhávamos algumas fotos antigas.

Esse movimento ocasionou a responsabilização de lideranças pelo recrutamento de novas pessoas e a uma organização muito próxima com a efetivada pela irmã Nely Capuzzo nos anos 1950, o que será discutido no capítulo 4. Os frades já haviam erguido capelas para descentralizar o catolicismo da Pequena Casa da Criança em localizações estratégicas, a fim de abranger diferentes partes do território da Vila, por isso, visaram escolher lideranças pela

⁹¹ Batuque é uma religião afro-brasileira que se desenvolveu no Rio Grande do Sul. Para mais informações, veja Oro (2008).

proximidade com a área de cada capela. Além de recrutar novos integrantes, os líderes deveriam zelar pela capela, realizar as aulas de catequese para as crianças e recolher as demandas dos moradores do território para repassar aos frades.

Todavia, segundo frei Susin, os frades esbarraram em dificuldades para convencer as pessoas a assumirem as posições de lideranças. Desde o início do trabalho dos Capuchinhos, encontraram muita resistência para se aproximar dos moradores, motivada, segundo o frei, pela baixa autoestima decorrente da pobreza. Por vergonha de suas casas “humildes”, os moradores não permitiam que os frades entrassem para realizar orações, limitando a atuação religiosa que tinha como ideal a aproximação com os leigos. A cor da pele também foi citada pelo frei Susin como uma facilitadora da baixa autoestima. Em uma de nossas conversas, ele traçou uma comparação entre pessoas homossexuais e pessoas negras, dizendo que “ao contrário de, por exemplo, homens gays, que podem esconder sua sexualidade da sociedade para não sofrer algum tipo de preconceito explícito, violência, os negros não. A cor da pele os denuncia”. Para o frei, em uma sociedade que considera como feio e depreciativo pertencer a uma determinada raça, ser negro significa ser errado e, por isso, causa baixa autoestima.

A elevação da autoestima foi mencionada como objetivo de grupos católicos negros, como apresentado por Oliveira (2011). Em documentos dos APNs, da Pastoral Afro-Brasileira e em entrevistas realizadas pelo autor, é possível verificar a confluência da intenção de promover a autoestima do povo negro e reconstruir uma identidade *positiva* do ser negro no Brasil. Filho (2012), por sua vez, concluiu em sua pesquisa, que o uso da “autoestima” pela Pastoral Afro-Brasileira era feito apenas pelos seus militantes letrados e “ratifica(va) a necessidade de afirmar a identidade de um sujeito no seu lugar comum” (p. 75), nesse caso, o lugar do sujeito negro.

As conclusões de Oliveira (2011) e Filho (2012) podem ser transpostas para o contexto da Vila Maria da Conceição. A fim de driblar os empecilhos, os frades Capuchinhos letrados investiram em atividades de formação para os moradores, que elevassem sua autoestima e promovessem a coragem e confiança para assumir posições de liderança.

Ambos os freis Capuchinhos que recrutaram e foram descritos por dona Maria Isabel, além de adeptos à Teologia da Libertação, pertenciam ao movimento negro de Porto Alegre, aos APNs (Agentes de Pastoral Negros) e ao GRENI (Grupo de Religiosos(as) Negros(as) e Indígenas). Por isso, frequentavam cursos de capacitação a nível nacional e participavam de celebrações inculturadas, portanto eram militantes letrados. Segundo frei Susin, os moradores sentiram-se próximos a eles,

porque enxerga(ra)m que é alguém que vive o drama da cor da pele como eles, né. E que tá aí junto, tentando levar de uma forma **positiva**. E tinham mais dois ou três que também eram bem populares, um com descendência indígena, com uma boa cara de índio mesmo. E ele também era muito faceiro, assim, né. Então também criou uma movimentação boa naquele período. Muito favorável (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023, grifos meus).

Assim como dona Maria Isabel, tia Maria Aparecida também era umbandista. Em busca de promover a autoestima e um catolicismo que se aproximasse da realidade não apenas das líderes, mas da maioria dos moradores da Vila, os freis incentivaram e possibilitaram viagens nacionais às duas líderes da Pastoral para que participassem de cursos católicos de capacitação. Dona Maria Isabel frequentou dois cursos de Teologia Popular, o primeiro na paróquia Santo Antônio, em Porto Alegre, e o segundo em São Paulo, junto aos APNs. Ela e tia Maria Aparecida também viajaram para o interior do RS a fim de participarem de uma capacitação sobre as dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras no interior do catolicismo. Enquanto isso, os frades articularam um diálogo com mães e pais de santo da Vila e promoveram a primeira “Festa da Raça”, que se tornou uma tradição anual durante alguns anos. Ninguém conseguiu afirmar com precisão o ano em que começou a acontecer, mas indicaram que foi na década de 90. Todo dia 20 de novembro⁹², um palco era montado no campo de futebol de terra da Vila, hoje conhecido como “Vermelhão”, com caixas de som e microfones. Artistas nacionais e locais negros eram convidados para cantar e “celebrar a raça negra”⁹³. Um culto ecumênico era realizado entre os freis e mães e pais de santo, no qual moradores convidados vestiam-se de baianos, com seus guias, pés descalços e cestas com frutas, e giravam ao som das músicas tocadas em atabaques. A festa era imensa e durava o dia todo.

⁹² Dia da Consciência Racial no Brasil.

⁹³ Em uma das Festas da Raça, Alcione, cantora de samba negra, famosa nacional e internacionalmente, esteve presente e se apresentou para os moradores gratuitamente.

Figura 19: Festa da Raça no Vermelhão, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 20: Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 21: Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 22: Frades Capuchinhos na Vila Maria da Conceição, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Além da Festa da Raça, os frades convidaram uma alfaiate de roupas afro, também pertencente ao movimento negro de Porto Alegre, para trabalhar com as mulheres da Vila. Formaram um grupo para aprender como confeccioná-las e, durante um tempo, venderam suas produções em feiras de artesanato que ocorriam em outras partes da cidade. Também produziram suas próprias roupas para usar nas próximas Festas da Raça. Nessa mesma época, dona Maria Isabel começou a mudar a coloração dos cabelos e de seus penteados frequentemente, o que faz ainda hoje. Por meio dessa alfaiate, que se tornou uma amiga, cabeleireiras especialistas em cabelos “afro” ministraram cursos gratuitos sobre cuidados com cabelos crespos, além de atender as mulheres da Vila por preços mais baixos.

Figura 23: Participação das mulheres artesãs da Pastoral da Vila Maria da Conceição em feira de artesanato municipal de Porto Alegre, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

Figura 24: Participação das mulheres artesãs da Pastoral da Vila Maria da Conceição em feira de artesanato municipal de Porto Alegre, sem data.



Fonte: coleção de fotos físicas da Pastoral da Vila Maria da Conceição, sem data.

O trabalho dos frades Capuchinhos negros na Vila Maria da Conceição foi se tornando conhecido no catolicismo nacional. No dia 20 de novembro 1995, os frades e a Pastoral organizaram um encontro com outras pastorais católicas de Porto Alegre no antigo salão do segundo andar da Pequena Casa da Criança, em comemoração a Zumbi dos Palmares – naquele ano, completavam-se 300 anos de sua morte. Quem organizou o encontro foi dona Maria Isabel, que se referiu àquele período como “uma época em que a Vila era forte nessas coisas de afro”⁹⁴. A Pastoral, segundo ela, podia contar com, em média, 30 ou 40 pessoas para ajudar em todo o trabalho.

Todas as atividades em celebração à “raça negra” visavam proporcionar uma positivação da identidade negra e elevação da autoestima: a valorização das roupas e cabelos “afro”, o festejo de religiões afro-brasileiras e as apresentações de artistas negros brasileiros. Acima de tudo, frei Susin descreveu como sendo a finalidade do trabalho a formação de lideranças católicas. Tiveram como resultado, segundo frei Susin⁹⁵, a instituição de 5 lideranças que assumiram a responsabilidade pelas capelas e as áreas da Vila. Uma das lideranças abriu as portas de sua casa para construir a capela de São Francisco de Assis, que

⁹⁴ Mas o uso do verbo no passado por dona Maria Isabel indica que aquilo que foi, já não é mais, o que será discutido no andamento do capítulo.

⁹⁵ Entrevista realizada em dezembro de 2023.

teve um dos cômodos comprado pelos Capuchinhos. Porém, a formação das lideranças não finalizou com as ações para a elevação da autoestima; para os frades, ainda era necessário que tomassem consciência do contexto político e social que as afligia.

Com esse intuito, os frades Capuchinhos intensificaram reuniões e instruções teóricas para conscientizar os moradores da Vila Maria da Conceição sobre sua posição no mundo: proletários negros que deveriam lutar pela sua libertação do capitalismo e das estruturas racistas. Foi o caso da organização de grupos de estudos de “O capital” de Karl Marx e a intensificação de discussões sobre desigualdades raciais promovidas pelos APNs.

Porém, essa mobilização não perdurou muito, logo culminou em uma nova ruptura. Frei Susin contou que, mais uma vez, houve um cansaço por parte das integrantes da Pastoral diante das atividades intelectualizadas dos APNs

Nas APNs, aí na cidade, tinha umas lideranças que eram exuberantes, umas mulheres que eram da secretaria da Educação, que eram universitárias, e achavam que podiam pegá-las de peãozinho, mas não é bem assim. Agora elas sabem zelar pelo espaço delas. Então houve um problema ali (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

Junto disso, os freis que haviam encabeçado o trabalho desistiram da vocação religiosa. Eles nunca mais visitaram a Vila e as pessoas que trabalharam junto deles na Pastoral. Frei Susin relatou que todos ficaram profundamente magoados com o sumiço inesperado dos frades, que se devia, segundo ele, mais uma vez, à incapacidade em compreender as especificidades culturais dos moradores. Assim como ocorreu com a Pastoral da Criança, os frades ligados ao movimento negro e à TdL passaram a exigir estudos teóricos das lideranças, o que “não é do *ethos* dos moradores da Vila”.

Sobre essa situação, dona Maria Isabel falou que de todos os freis Capuchinhos que moraram na Vila por um tempo, que se diziam iguais aos moradores, o único que permaneceu foi o professor universitário, que já viajou para todos os países e estudou em Roma – “eu nunca vi um padre gostar tanto de negro. Minha filha até fala que quando o frei tava pra nascer, Deus passou o pincel com a cor errada (branca) porque ele deveria ser negro” (dona Maria Isabel, entrevista, setembro de 2023).

Com a chegada de Paulinho Baiano à Vila Maria da Conceição, para trabalhar na Pequena Casa da Criança em meados de 2016, frei Susin recebeu apoio para a ampliação das celebrações inculturadas para além do espaço da Vila. Paulinho Baiano, como o nome já aponta, é um homem pardo que veio da Bahia para ser seminarista e conheceu frei Susin durante as aulas de Teologia na PUCRS. Após desistir da vocação, arranhou emprego na Pequena Casa da Criança, junto da irmã Pierina Lorenzoni, por indicação de um amigo

seminarista. Irmã Pierina conhecia frei Susin há alguns anos, antes mesmo de assumir a diretoria da ONG. Por isso, ela considerou vantajoso aproximar a ONG e a Pastoral, responsabilizando Paulinho por essa tarefa.

Paulinho costumava frequentar missas inculturadas na Bahia e, durante um tempo, conviveu com Pastorais Afro-Brasileiras. Quando conheceu frei Susin e as “celebrações afro” que realizava, Paulinho associou a Pastoral da Vila com uma Pastoral Afro, mesmo que nunca tenha sido chamada assim pelas pessoas que a integram. Na ausência do frei, Paulinho começou a ser responsabilizado pela Pastoral, inclusive pelas celebrações afro realizadas fora da Vila.

4.3 A CULTURA AFRICANA

Rufino (2006) observou que quando as discussões a respeito da inculturação surgiram no catolicismo, os missionários brasileiros indigenistas já eram “letrados” na temática da cultura. Analisando as ações históricas do Cimi⁹⁶, Rufino (2006) aponta para um momento específico de autocritica dessa entidade sobre suas ações missionárias com indígenas que a levou a incluir a “cultura” em seu repertório. Os agentes do Cimi concluíram que havia um desequilíbrio entre sua atuação social e política (influenciados pela TdL) e sua missão católica de “injetar a significação religiosa em suas práticas” (*ibid.*, p. 270), no qual a atuação como militante dos direitos indígenas pesava mais. A inculturação permitiria, segundo o Cimi, reequilibrar a balança por meio da retomada de rituais religiosos tradicionais dos indígenas, levando à inculturação pela liturgia, ao mesmo tempo que garantiria sua luta política pelo reconhecimento da diversidade cultural dos povos indígenas brasileiros.

A relação entre a missão da Igreja e diferentes culturas começou a ser discutida nas conferências católicas latinoamericanas a partir dos pressupostos sobre evangelização estabelecidos no Concílio Vaticano II. Rufino (2006) observa que as modificações impressas nos documentos conciliares não descrevem apenas um meio para alcançar uma finalidade – a evangelização dos diferentes povos não ocidentais –, mas permitem uma nova interpretação sobre o sujeito evangelizador e o evangelizado. Agora, julgava-se que, no interior de cada cultura, haveria o Deus cristão esperando para ser descoberto e ampliado pelos missionários. Esse ponto de vista, tornou os leigos sujeitos e agentes da evangelização, uma vez que

⁹⁶ O Cimi é o Conselho Indigenista Missionário, vinculado à CNBB e criado em 1972, que atua com populações indígenas. É formado por religiosos e leigos.

também possuíam Deus à sua maneira. Caberia aos missionários lapidar a presença de Deus no meio de tantos elementos culturais.

Dessa forma, os missionários indigenistas passaram a questionar os pressupostos evangelizadores da Teologia da Libertação. Enquanto a TdL reunia a diversidade de povos latinoamericanos na categoria oprimido, o que aproximava simbolicamente os diferentes povos indígenas aos “operários da indústria, aos camponeses e agricultores desterrados, aos negros e afrodescendentes vitimados pelo preconceito, aos marginalizados dos centros urbanos e quem mais coubesse no amplo conjunto dos excluídos” (Rufino, 2006, p. 253), as discussões sobre a inculturação apontavam para um movimento contrário: o de reconstituir as diferenças entre os povos indígenas.

Essas discussões aconteciam no decorrer dos anos 1980, no ápice da Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina. Junto do aumento da amplitude das reflexões de intelectuais católicos dessa corrente, formou-se uma forte represália de outros posicionamentos católicos que não compartilhavam das ideologias da TdL. Segundo Rufino (2006), a TdL era considerada pelo catolicismo daquela época como um particularismo improdutivo e um entrave para os desafios impostos pela modernidade à Igreja. Além disso, o fato de a TdL ter germinado das análises sobre a América Latina, também foi apontado como prejudicial para a universalidade da Igreja.

Para Rufino (2006), diante do contexto de críticas à TdL e polarização da Igreja, a inculturação apresentou uma possibilidade de reunificação dos teóricos católicos. A diversidade cultural não se localiza apenas em um continente, mas existe nas mais diferentes trocas culturais onde há missionários católicos em localidades não ocidentais.

Por mais que a análise de Rufino (2006) tenha centrado na atuação do Cimi, os pressupostos do catolicismo latinoamericano sobre a diversidade cultural, apresentados pelo autor, podem ser transportados para pensar no caso da inculturação de elementos afro-brasileiros. Oliveira (2011) argumentou, em sua dissertação de mestrado, que a reivindicação da inculturação de elementos de religiões afro-brasileiras também partiu de grupos católicos negros ligados à TdL, como é o caso dos APNs. Além disso, o autor concluiu que a fundamentação de práticas inculturadas no catolicismo, como é o caso das missas inculturadas, só foi possível porque a Igreja não considerava as religiões afro-brasileiras como religiões, mas como cultura. Assim como Oliveira (2011), as referências à população negra que encontrei em meu trabalho de campo são informadas pela “cultura”.

No caso específico das celebrações inculturadas na Vila Maria da Conceição, após a saída dos frades que pertenciam aos APNs, frei Susin percebeu-se diante da necessidade de

estudar as particularidades do que chamou “cultura africana”. Na comemoração de seu aniversário em 2023, ele compartilhou comigo uma reflexão a respeito do que considerava ser uma certa característica cultural e natural das mulheres da Vila, observada durante todos esses anos de convivência: a capacidade inata de manter unida uma comunidade. Conversávamos sobre isso por conta da atual composição da Pastoral: apenas cinco mulheres, as mesmas que estiveram desde o início. A Pastoral sempre foi composta majoritariamente por mulheres. As que haviam saído, dividiam-se em dois grupos: as que faleceram e as que se mudaram em decorrência da rivalidade entre facções do tráfico. Para o frei, a maior participação de mulheres é consequência de uma concepção “machista” de que os homens devem demonstrar sua capacidade de ser o provedor financeiro e “durão”, não se envolvendo em atividades espirituais. Já as mulheres, ao contrário, exerciam um ótimo papel como líderes comunitárias.

O aniversário do frei aconteceu na capela de Santa Bakhita. Santa Bakhita é a primeira mulher negra, de origem africana, a ser canonizada pela Igreja Católica. Sua imagem foi trazida pelo frei Susin de uma viagem a Roma em 1992, ano em que ela foi beatificada⁹⁷. Quando frei Susin chegou, sentou-se ao meu lado em um banco de madeira para esperar pela dona Maria Isabel, que havia organizado a noite de comemoração. Enquanto isso, ele começou a me apresentar, com um tom de voz baixo, as pessoas que eu não conhecia. Apontou para uma mulher animada, sentada em uma cadeira na parede do nosso lado direito, e disse: “Essa é Maria Júlia, ex-moradora da Vila e ex-integrante da Pastoral. Precisou sair porque um de seus filhos trabalhava com Paulão⁹⁸. Se mudou pra Viamão⁹⁹, comprou uma casinha do Minha Casa, Minha Vida¹⁰⁰. Tenho certeza que a casa dela é muito melhor do que a que tinha aqui na Vila, mas sua vida piorou porque perdeu a convivência comunitária que só a Vila tem”. Interrompeu o comentário para pegar um copo de refrigerante, falou que estava passando mal por não ter se alimentado no horário em que costumava jantar no refeitório do convento. Na pausa de nossa conversa, vimos Maria Júlia gargalhando por conta de memórias que estavam sendo compartilhadas. Frei Susin sorriu e olhou para mim: “aqui todo mundo se sente à vontade pra ser quem é. Todos são muito receptivos e tu não vai se sentir sozinho. Vai se sentir parte deles”. Exemplificou isso com a festa que haviam preparado para ele,

⁹⁷ Sua beatificação foi em 1992 e a canonização em 2000. Frei Susin contou que trouxe a imagem para encorajar as integrantes da Pastoral, ao se verem representadas na figura de Santa Bakhita.

⁹⁸ Paulão da Conceição foi o primeiro chefe do tráfico da Vila Maria da Conceição. Atualmente está preso.

⁹⁹ Viamão é uma cidade vizinha de Porto Alegre.

¹⁰⁰ Minha Casa, Minha Vida é um programa governamental de habitação criado em 2009 durante o primeiro governo Lula. Oferece uma baixa taxa de juros para facilitar a compra da casa própria para as famílias brasileiras de baixa renda.

ênfatizando o trabalho das “mulheres da Pastoral”. Mas acima de serem mulheres, frei Susin atribuiu suas qualidades de receptividade comunitária ao fato de serem negras.

As percepções de frei Susin vieram, segundo ele, de suas viagens e estudos. Ele viajou “6 ou 7 vezes” para a região subsaariana da África e percebeu algumas “coisas em comum” entre os africanos e brasileiros negros – “o canto que a gente canta aqui, ‘*Bwana, Bwana, Bwana*’¹⁰¹, eu ouvi na Uganda e ouvi no interior da Guiné. E é o mesmo. Aí eu comecei a levar a sério mesmo que eles guardaram tradições de lá” (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023). Assim, o forte apego comunitário das moradoras da Vila consistia, para o frei, em uma tradição cultural africana. Mas o que mais surpreendeu frei Susin, conforme se relacionava com as mulheres da Pastoral e viajava, foi, segundo ele, a falta de conhecimento sobre suas origens africanas. “Como era possível não conhecerem sua própria história para além de seus avós e, mesmo assim, serem muito parecidas com as pessoas africanas?”. Isso só poderia estar ligado, segundo ele, ao poder da ancestralidade, “a características que vinham do berço”.

A inexistência do conhecimento sobre as origens africanas entre as integrantes da Pastoral mobilizou frei Susin a compartilhar com elas tudo o que aprendia. Para ele, isso era resultado do roubo de seus antepassados, retirados à força de seu território para a escravização nas Américas e obrigados a deixar sua cultura para trás. A distância de um oceano separa ainda mais o povo negro de suas origens africanas, o que, segundo o frei, relega a população negra a um lugar de não sujeitos de sua própria história. Por isso, de todas as suas viagens para países africanos, traz consigo presentes para as integrantes da Pastoral, como roupas, quadros decorativos, acessórios para os cabelos e divindades africanas. Certa vez, presenteou dona Maria Isabel com passagens aéreas de ida e volta para Salvador, Bahia, onde foi recebida por Paulinho e sua família. Durante sua estadia, frei Susin pediu para Paulinho levá-la para conhecer os principais pontos turísticos da cidade, contando sobre acontecimentos históricos que construíram a Bahia e sobre a luta do povo negro.

Frei Susin também comentou que procurou estudar as liturgias a partir de um “sentido antropológico”, com a ajuda da teoria sobre ritual de Victor Turner – há um “sentido humano no ritual” das diferentes expressões religiosas, que deve ser entendido, “porque, tu sabe, né, 99% das religiões é cultura”. Por isso, decidiu acompanhar as integrantes umbandistas da Pastoral até os terreiros. Dona Maria Isabel já havia me contado que o frei adorava quando o pai de santo colocava os búzios para ele. Já frei Susin, além de buscar entender o sentido da

¹⁰¹ “*Bwana utuhurumie*” é a tradução da canção católica “Senhor, tende piedade de nós” para a língua banta Suaili, também chamada Kiswahili, com falantes na costa leste africana, na região do Quênia.

umbanda para elas, disse que participava como uma forma de se fazer presente em suas vidas e mostrar apoio para que continuem ocupando esse espaço.

[...] às vezes eu participo, eu vou. Fico lá encostado na parede, assistindo um pouco e conversando com quem chega por perto para estar presente. E isso também faz bem pra elas, né. Seria muito estranho se eu começasse a rodar lá junto com eles; eles mesmos achariam estranho. Isso ajudou eles a serem mais confiantes. [...] Os centros de umbanda e batuque, mais batuque até, porque tem mais gente de batuque, é um lugar de resistência dessa fé e autoestima. É um refúgio. Então dizer pra eles não participarem disso seria um crime. Até de um ponto de vista puramente humano, assim. Porque é um refúgio de quem consegue sobreviver... porque ali lava a alma, até mais do que na prática católica. [...] quando é o batuque, a umbanda, isso é coisa deles. Isso é coisa de casa, é coisa de raiz. Então ali são mais eles mesmo. Mas é claro que eu sei distinguir a diferença, né... eu nunca vou ser um negro (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

A pertença a religiões de matriz africana, segundo essa lógica, é algo cultural, “de raiz”. A fim de manter-se próximo da realidade cultural dos moradores negros da Vila, o frei decidiu continuar realizando celebrações afro, como aquelas que aconteciam na Festa da Raça, mesmo após a saída dos frades. As celebrações afro são assim chamadas porque o frei não as considera oficialmente como missas, mesmo que sigam todos os momentos rituais de uma missa inculturada com elementos de religiões afro-brasileiras¹⁰². Por isso, frei Susin e as pessoas que participam, descrevem-nas como celebrações da cultura africana.

As falas e ações do frei apontam para uma noção específica que ele utiliza para caracterizar a cultura da população negra brasileira, que diz respeito à sua origem ancestral africana: como já sublinhado por Capone (2010), Selka (2019), Mello e Souza (2002b) e Oro (2020), há a idealização de uma África romantizada, intrinsecamente boa, com seus costumes culturais purificados por serem anteriores à intervenção colonial. Essa África idealizada, de onde os descendentes das integrantes da Pastoral foram tirados para serem escravizados, é percebida como detentora de uma cultura altamente comunitária.

A idealização de uma cultura africana intacta se torna ainda mais visível nas intervenções de Paulinho Baiano durante as aulas do setor de espiritualidade da ONG Pequena Casa da Criança que ministra. Em 2019, enquanto esperávamos pela irmã Pierina para iniciar a aula, Paulinho deixou reproduzindo na parede clipes musicais infantis para as crianças do ensino infantil e primeiros anos do ensino fundamental (em torno de 5 a 7 anos). A música continha poucas palavras em algum dialeto que não consegui identificar, mas que, pelo clipe, indicava ser de algum país africano. A letra contava a história de crianças negras que foram buscar seus amigos para irem juntos à missa. Tudo estava representado graficamente no vídeo: crianças negras embarcaram em uma canoa e navegaram na direção da correnteza do

¹⁰² Oliveira (2011) descreveu em sua dissertação a estrutura oficial de uma missa inculturada. Para saber mais, veja o capítulo 2 de sua dissertação.

rio até uma aldeia, com casas de palha, para encontrar seus amigos. Paulinho começou a explicar para as crianças da Pequena Casa que, assim como elas, as crianças do vídeo eram da raça negra. “Antigamente seus tataravós vieram da África, de uma tribo igual a que estava aparecendo na tela. Lá, todos se ajudavam e iam à missa juntos para rezar, assim como o que vamos fazer hoje” – Paulinho seguiu explicando.

Ao mesmo tempo que frei Susin e Paulinho Baiano descrevem uma cultura africana “comunitária” e “boa”, também há algo ruim, responsável por roubar esses traços culturais: os brancos colonizadores, que retiraram do povo negro o conhecimento sobre sua própria história. O caráter pedagógico dos ensinamentos sobre a cultura africana efetuados por frei Susin e Paulinho Baiano equivalem a uma tentativa de devolver à população negra da Vila sua própria história e autoestima. A cultura se torna algo a ser retomado e reproduzido pelos negros, como é o caso das práticas de religiões afro-brasileiras. O catolicismo, no caso específico que discuto, facilita esse processo de retomada e reconhecimento, definindo uma atitude do indivíduo negro perante a vida material.

4.3.1 A libertação da cultura africana

Nos termos utilizados por frei Susin para se referir à “cultura africana” não parece haver uma modificação das noções teológicas da TdL. A categoria proletariado, para o frei, somou-se à cultura africana, ambas oprimidas, excluídas e marginalizadas por uma cultura dominante: a ocidental, dos países “desenvolvidos” e capitalistas. O ensinamento das origens culturais, que teve início com os APNs e continuidade com frei Susin e Paulinho Baiano, aproxima-se da formação crítica dos proletários sobre a origem da pobreza nas estruturas opressoras do capitalismo. A opressão racial não deixa de estar ligada ao capitalismo, uma vez que subsume as culturas não ocidentais, nesse caso, africanas, à dominação europeia.

Rufino (2006) concluiu, em sua análise sobre a atuação do Cimi com populações indígenas, o que foi apontado por ele como uma situação aparentemente contraditória: o Cimi acabou inserindo a noção de cultura no catolicismo a fim de que fosse possível continuar promovendo suas ações políticas pela libertação da população indígena. Ou seja, a inculturação se mostrou como um meio para a prática dos princípios da TdL reprimidos e criticados pela Igreja.

Segundo Rufino (2006) o projeto da inculturação para a Igreja – “atitudes de respeito pela alteridade cultural com a propagação do núcleo fundamental da mensagem cristã” (p. 271) – é tão vago e autoriza usos tão distintos, que permite “que setores eclesiais de

orientações doutrinárias tão diversas façam uso do mesmo instrumental, sem que tenham de sacrificar os seus modelos de Igreja e ação pastoral” (*ibid.*, p. 271). Dessa forma, o Cimi trabalhou sob o guarda-chuva da inculturação para continuar atuando politicamente na retomada de antigas práticas religiosas e culturais indígenas que as primeiras missões católicas fizeram desaparecer. Rufino (2006), então, percebe a inculturação como um problema de ordem prática e conjuntural, que resgata o mistério da encarnação de Cristo, ou seja, os missionários devem se inserir em diferentes sociedades e culturas, assim como na encarnação de Cristo que conviveu com os homens perante suas condições sociais e culturais. A “teologia da encarnação” foi, segundo Rufino (2006), uma das bases de sustentação da TdL e sua retomada pela inculturação resgatou “o tema da libertação dos homens” (*ibid.*, p. 273). Rufino (2006) vai ainda mais longe, concluindo que o Cimi está resistindo à própria noção hegemônica de inculturação “que pressupõe – se levarmos a teoria a suas últimas conseqüências – a instauração de uma unidade simbólica centrada naquilo que é vagamente definido como ‘núcleo’ da mensagem cristã” (p. 275).

A atuação de frei Susin se aproxima da instituição analisada por Rufino (2006) na medida em que buscam retomar o que consideram ser práticas culturais tomadas, no caso dos indígenas, pelos missionários católicos e, no caso da população negra, pelo tráfico negreiro. Mesmo no caso da população negra, frei Susin enfatizou uma cultura africana intocada pelo próprio catolicismo, que deveria ser valorizada. Ambas concepções associam-se às críticas da TdL ao funcionamento da Igreja enquanto instituição, reivindicando o lugar de sujeitos históricos dos leigos. Além disso, há uma noção de dominação cultural. Rufino (2006) já localizou esses apontamentos em algumas falas de integrantes do Cimi: “continuamos prisioneiros da cultura dominante” (Krautler, 1991, p. 90 apud Rufino, 2006, p. 273), o que também se associa às críticas de vertente marxista ao capitalismo ocidental que subsume os países não desenvolvidos a dominados.

Os dados que encontrei, em consonância com a análise de Rufino (2006), apontam que não houveram mudanças entre as práticas católicas baseadas em uma Teologia da Libertação, preocupada com os pobres, para as novas missas inculturadas, preocupadas com a cultura. Além disso, também apontam para o fato de que não surgiram da união de diversas pessoas católicas (religiosos, leigos e clérigos) e não católicas (como afirma Oliveira, 2011), mas constituiu a continuação da prática dos pressupostos da Teologia da Libertação pelos frades Capuchinhos. Além dos dados apresentados até aqui, isso pode ser observado na própria dissertação de Oliveira (2011). Nas orações, canções, falas e liturgias expostas pelo autor, a palavra “libertação” está sempre presente, referindo-se à libertação do povo negro das

injustiças sociais – “a noção de libertação social (e não do pecado como propõe a Igreja Católica) se torna presente quando se evoca a religiosidade negra” (*ibid.*, p. 147).

Porém, a continuação da prática dos pressupostos da TdL formou outra categoria para se referir ao povo oprimido, antes reunido no “pobre”: a “raça negra” ou o “negro” pertencente à cultura africana, no caso de minha pesquisa de campo.

4.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Esse capítulo procurou responder como se deu a formação de um catolicismo, preocupado com a população negra da Vila Maria da Conceição, ou de um “catolicismo negro”. Para isso, usou como base os dados apresentados na dissertação de mestrado de Oliveira (2011) sobre a origem dos primeiros grupos católicos negros brasileiros – como é o caso dos APNs e da Pastoral Afro-brasileira. Segundo esse autor, a abertura do catolicismo para questões raciais surgiu de católicos (religiosos, sacerdotes e leigos) e não católicos, influenciados pela Teologia da Libertação, que reivindicavam o reconhecimento da população negra no interior do catolicismo. Com o aumento da visibilidade das demandas desses grupos no interior da Igreja, houve uma abertura da instituição às práticas religiosas afro-brasileiras, especialmente à realização de liturgias inculturadas – como missas, batismos e casamentos. Esse processo, segundo Oliveira (2011), inaugurou um novo espaço para os agentes negros dentro do catolicismo. Antes, ocupavam um lugar marginalizado e existiam como um adendo “às ações oficiais da Igreja” (p. 168), como é o caso das confrarias e irmandades que não se colocavam como subordinadas à hierarquia católica. Com a criação e as ações da Pastoral Afro, ocorreu uma apropriação do catolicismo por pessoas negras e gerou uma preocupação na Igreja sobre a presença e atuação dos negros em seu interior.

Mas há um outro aspecto dessa transformação, enfatizado por Oliveira (2011): por meio da Pastoral Afro, a distância entre ação social e evangelização é encurtada, fazendo com que as “atividades que visam a promoção social do negro é(seja) mediada pela ação evangelizadora” (p. 169) que utiliza a inculturação para acessar a religiosidade das pessoas negras. Esse aspecto foi perceptível nos dados de campo que encontrei, sendo que especificamente na Vila Maria da Conceição, a Pastoral continuou sendo conduzida pelos frades Capuchinhos com o intuito de elevar a autoestima dos moradores pobres e negros. A melhora da autoestima, por sua vez, tinha como objetivo instituir lideranças comunitárias segundo os pressupostos teológicos da Teologia da Libertação, da qual os frades eram adeptos. Após a saída desses frades, frei Susin, anteriormente responsável por eles, continuou

o trabalho com a Pastoral, que passou a realizar missas inculturadas – as, chamadas por eles, “celebrações afro da cultura africana”. Para isso, foi construída a percepção de uma cultura africana, que remete à idealização de uma África intocada, que passou a guiar as ações do frei.

Para o frei Susin, essas transformações foram essenciais para a renovação do catolicismo na Vila Maria da Conceição, quando comparado à atuação de irmã Nely Capuzzo nos anos 1950, 60 e 70. A transformação, por sua vez, marcou uma ruptura com as décadas anteriores. Porém, mesmo com as mudanças nas práticas católicas, incluindo a preocupação com uma cultura africana, os ideais da Teologia da Libertação continuaram alimentando as ações do frei – tanto que a Pastoral não é considerada enquanto uma Pastoral Afro-brasileira pelo frei nem pelas integrantes.

Viveiros de Castro (2012) identificou que a popularidade e vagueza do termo “transformação” no pensamento antropológico está ligada a uma ideia de “progresso ascensional” (p. 159), em que a chegada de um coletivo A em um coletivo B, ocasiona a transformação do coletivo B de modo que o B seja assimilado pelo A. Podemos identificar esse imaginário na ideia de transformação operada por frei Susin. Segundo ele, a chegada dos Capuchinhos na Vila Maria da Conceição transformou o catolicismo que ali estava presente até então: o conservadorismo da irmã Nely Capuzzo. Essa transformação foi fruto, segundo o frei, principalmente da aproximação dos religiosos com os moradores e a percepção da presença do preconceito racial – causa da baixa autoestima dos moradores e impedimento da luta pela melhora de suas próprias condições sociais. Por isso, a transformação foi uma forma de progresso das ações católicas naquele local, no sentido de que fortificou a atuação do catolicismo em promover sujeitos autônomos.

Porém, ao mesmo tempo em que houve uma mudança, ou seja, a inclusão da atenção ao problema do preconceito racial e da promoção de um “catolicismo negro” por parte dos frades Capuchinhos, também ocorreu uma continuidade na forma de atuação do catolicismo. Essa continuidade consiste na preocupação com problemas sociais e injustiças cometidas contra determinados coletivos, como informada pela Teologia da Libertação. A presença de mudanças e continuidades no novo “catolicismo negro” da Vila Maria da Conceição corrobora com as reflexões de Sahlins (1990): novos eventos impostos pelo contexto histórico são interpretados e retraduzidos pelas mesmas lógicas internas estruturais da cultura em questão, ou, se não quisermos chamar de cultura, do coletivo em questão, como introduzido por Viveiros de Castro (2012).

Informado por esses pressupostos teóricos, o argumento mobilizado no capítulo é o de que não houve uma ruptura total entre a Teologia da Libertação e as práticas de inculturação

no catolicismo praticado na Vila Maria da Conceição, apenas a inclusão de uma nova categoria: além da preferência pelos pobres, há também a preferência pelos negros oprimidos por uma cultura dominante. Para além da relação entre Teologia da Libertação e as práticas inculturadas, também houve uma continuidade na atuação do catolicismo desde o início dos trabalhos de irmã Nely Capuzzo, nos anos 1950, e não uma transformação e ruptura total com a chegada dos frades Capuchinhos, o que será discutido no próximo capítulo.

5 A PRODUÇÃO DE SUJEITOS ÉTICOS

A chuva e o frio da manhã do último 12 de outubro espantou a procissão de Nossa Senhora Aparecida. Todos os anos, a imagem da santa é levada de uma capela para a outra dentro da Vila; em 2023, sairia da capela Santo Antônio até a de Santa Bakhita. Eu subi a Avenida Barão do Amazonas perseguindo o som do atabaque; ainda não sabia que a procissão tinha sido cancelada. Encontrei Paulinho com dona Maria Isabel e sua filha no meio do caminho, estavam levando Nossa Senhora debaixo da chuva. “A procissão foi cancelada, o frei já tá na Bakhita. Vamos logo pra fugir da chuva” – dona Maria Isabel me puxou pelo braço para dividir o guarda-chuva – “já sabe onde vai almoçar? Depois vamos rapidinho comer um carreteiro na Maria Rita pra ajudar na festa das crianças, já que esse ano não tem almoço”. Aceitei o convite e, após a missa, dona Maria Isabel me guiou pelos becos da Vila com seu vestido branco de baiana até a casa de sua sobrinha. A casa era rodeada por um muro de tijolos, com garrafas quebradas e rolos de arame farpado acima da última fileira de tijolos. Uma porta improvisada com pedaços de madeira separava o muro em dois, fechada por correntes e cadeados.

“E daí, Maria Rita, ainda tá de pijama?” - dona Maria Isabel disse gargalhando. Maria Rita já havia tirado o vestido amarelo e os guias que usou de manhã. Também rindo, ela me contou: “Esses dias o frei teve aí e me perguntou como que eu ainda tava de pijama, se já era meio-dia. Só porque eu tava com uma roupa confortável de ficar em casa... virou piadista agora. Pode entrar e sentar, só não repara que a casa é de pobre” – apontou para o sofá atrás da mesa.

A parede que recostava o sofá marrom de dois lugares estava ornamentada com fotos e quadros. A maioria mostrava Maria Rita girando durante as celebrações afro – “essas eu tirei logo quando o frei me trouxe o vestido amarelo da África. É esse mesmo que eu sempre uso”. Em outras, estava posando com o rosto maquiado e o cabelo alisado. A filha mais velha de dona Maria Isabel entrou na conversa para dizer que havia tirado aquelas fotos – “a maquiagem e o cabelo, a Maria Rita fez naqueles encontros de mães que te falei”. Junto de Maria Rita, ela é uma das coordenadoras do território da capela São Francisco de Assis e, no passado, promovia reuniões com as mães da área para conversar e ter uma “tarde de beleza”, nas quais recebiam manicures, maquiadoras e cabeleireiras. Naquele ano, um de seus planos era retomar os encontros, mas ainda não tinha conseguido tempo para organizá-los.

Não foi apenas com o vestido que o frei presenteou Maria Rita. Na parede ao lado direito do sofá, havia um quadro com a imagem de Santa Bakhita, vindo diretamente de Roma

pelas mãos do frei, e quadros com imagens de lugares turísticos na Espanha e em Portugal, que ele havia comprado quando esteve a trabalho nesses países. A casa de dona Maria Isabel também é colorida pelos presentes do frei e de Paulinho Baiano. As paredes brancas da sala de estar só dão um vestígio de sua cor, que aparece entre os diversos quadros e altares. A composição da decoração divide o ambiente em dois: em um lado há quadros pintados em tons terrosos com mulheres negras, africanas, que levam baldes na cabeça; ao seu lado, homens negros tocam atabaques e, em suas costas, há cabanas de palha e árvores desenhadas. Acima dos quadros, uma prateleira serve de capela a Santa Bakhita, com sua imagem em gesso, sua foto moldada e velas – presentes das viagens de frei Susin.

Do lado oposto da sala, dividido pela porta que a separa da cozinha, uma capela a Oxum estava arranjada sobre uma prateleira alta, com guias e velas amarelas. Ao lado da capela, pregadas a um dos pilares de sustentação da sala, haviam máscaras tribais e baianas com fitas de Nosso Senhor do Bonfim balançando penduradas, presentes de Paulinho Baiano. Ao lado da TV, na parede oposta às capelas, descansavam porta-retratos com fotos de dona Maria Isabel ao lado de artistas – em um deles, ela aparecia com sua neta e Lázaro Ramos¹⁰³, em outro, uma foto de Roberto Carlos¹⁰⁴. A foto com o ator foi tirada na Pequena Casa da Criança. Ele dormiu lá em uma noite que estava em Porto Alegre para uma peça de teatro e Paulinho Baiano a chamou para conhecê-lo, pois sabia que era uma grande fã de seu trabalho. A foto do show de Roberto Carlos, ela tirou quando ganhou de presente do frei um ingresso, que sabia o quanto Maria Isabel era apaixonada pelo cantor.

No almoço do dia 12 na casa de Maria Rita, a pauta da conversa foram as preparações para a Festa da Raça. Dona Maria Isabel perguntou se Maria Rita já havia comprado o tecido para elas mandarem fazer os vestidos brancos que iriam usar. Instantaneamente, Maria Rita parou de mexer a panela, pegou seu celular e sentou-se ao lado da tia – “eu não sei nem onde fica a loja de tecido. Minha colega de serviço disse que iria comigo, mas ainda não conseguimos”. Ela trabalha como cozinheira em uma escola de ensino infantil localizada no maior complexo de moradias de Porto Alegre – apartamentos construídos pelo programa Minha Casa, Minha Vida. Foi indicada pela namorada do deputado estadual Matheus Gomes, que compõe a atual Bancada Negra da Câmara de Deputados. O contato entre elas foi fruto da parceria iniciada por frei Susin entre a Vila Maria da Conceição e o deputado, nas eleições de

¹⁰³ Lázaro Ramos é um ator, apresentador, escritor e cineasta brasileiro.

¹⁰⁴ Roberto Carlos é um cantor e compositor brasileiro.

2022. Em troca da campanha política que a Pastoral mobilizaria na Vila, o candidato, se eleito, deveria atender às demandas da comunidade¹⁰⁵.

Dona Maria Isabel puxou uma caneta e um papel de sua bolsa e indicou para Maria Rita o endereço da loja, ao passo que a sobrinha ligou para a costureira, a fim de perguntar sobre a quantidade de tecido necessária. “E tu não voltou a falar com a fulana, Maria Rita?” – dona Maria Isabel perguntou à sobrinha, indicando uma opção de costureira caso a outra não tivesse disponibilidade. “Ih, aquela lá morreu pra mim” – Maria Rita respondeu e, me olhando, explicou que se referia a uma vizinha, que morava em sua área – “Ela ficou magoada por causa de uma coisa que pedi como líder da área”. Fiz uma expressão facial como se entendesse a situação e levantei para ajudá-la a colocar a mesa para almoçarmos.

As paredes das casas e as conversas entre dona Maria Isabel e sua sobrinha Maria Rita ilustram suas interações com a Pastoral da Vila Maria da Conceição. Os combinados entre tia e sobrinha sobre seus vestidos naquele almoço, assim como o ensaio fotográfico que a filha de dona Maria Isabel fez de sua prima, maquiada e penteada, consistem em eventos importantes para elas. Gastar sua renda com roupas, costureiras e salões de beleza não é algo comum, por isso denotam um acontecimento particular, uma forma de cuidado que elas estabelecem consigo mesmas, e que é propiciado pelas suas relações com a Pastoral. Mas esse cuidado também se ramifica entre as outras integrantes e moradoras da Vila, constituindo uma coletividade.

Essa coletividade é o tema deste capítulo, que parte de uma pergunta a um comentário específico do frei que está a frente do trabalho da Pastoral da Vila Maria da Conceição: “As mulheres da Pastoral não são católicas, mas foram batizadas no catolicismo e já tinham participado de missas antes mesmo de nós chegarmos na Vila”. Por que elas não são consideradas católicas mesmo participando de uma Pastoral católica, de práticas católicas e de rituais católicos como Comunhão e Catequese?

Diante disso, o quarto e último capítulo desta dissertação tem como objetivo discutir como a invenção de uma cultura africana¹⁰⁶, não católica, operada por sacerdotes católicos

¹⁰⁵ A primeira demanda da comunidade foi a reforma do campo de futebol da Vila Maria da Conceição, o “Vermelhão”, à qual Matheus Gomes atendeu. Atualmente, ele entrou com um pedido de término das construções de uma escola infantil, que começaram a ser efetuadas no início dos anos 2000, mas nunca foram acabadas.

¹⁰⁶ A formulação de uma “cultura africana” pelo catolicismo da Vila Maria da Conceição foi descrita no capítulo anterior.

para acessar os moradores da Vila Maria da Conceição, se enquadra em um funcionamento, ouso dizer, global do catolicismo para com a América Latina. Ler as concepções de frei Susin a partir desse funcionamento, permite aproximar as ações do catolicismo no presente às do passado e identificar, no contexto da Vila Maria da Conceição, a continuidade de um comportamento que é próprio do catolicismo.

O argumento mobilizado neste capítulo é o de que essa linha de continuidade é gerada pelo funcionamento do catolicismo como uma “máquina apaixonada” (Napolitano, 2015). Isso quer dizer, nos termos de Napolitano (2015), que o catolicismo mobiliza paixões (desejos, sentimentos e energias) para formar determinados sujeitos que garantirão a soberania da Igreja Católica, especificamente no Brasil, como próxima e reivindicadora de uma determinada justiça social aos “oprimidos” da sociedade civil. Utilizando Napolitano (2019), Foucault (1984, 1985, 1988) e Robbins (2002, 2004), a análise aponta que, no caso da Vila Maria da Conceição, o catolicismo opera como formador de sujeitos éticos pertencentes a determinadas coletividades a partir de um raciocínio moral consequencialista, preocupado com suas ações no mundo.

5.1 OS POBRES E A CULTURA AFRICANA

No capítulo 2 desta dissertação, discutimos como a irmã Nely considerou as ações “erradas” dos indivíduos pobres como resultado da miséria gerada pela sociedade brasileira. Por meio desse posicionamento, irmã Nely operou uma categorização dos moradores da Vila como pertencentes a uma coletividade: os pobres. Essa coletividade enfrentava, segundo ela, uma sociedade injusta e desigual que prendia e/ou torturava os pobres injustamente, não oferecendo direitos individuais básicos como saúde, alimentação, educação e saneamento e forçando a ausência dos pais na infância dos indivíduos. Com a chegada dos frades Capuchinhos na Vila Maria da Conceição, analisada no terceiro capítulo, e segundo o contexto histórico pelo qual o catolicismo passava, a raça foi mobilizada como um novo marcador social que, somada à classe, atrelava-se à baixa autoestima e sofrimento entre os moradores por conta da pobreza e dos preconceitos raciais que enfrentavam. A fim de articular estratégias para elevar a autoestima e instituir leigos católicos conforme os pressupostos da Teologia da Libertação, os Capuchinhos formularam a “cultura africana” para aglutinar as demandas relativas aos problemas do preconceito racial enfrentado pelas pessoas negras da Vila. Assim, os indivíduos pobres da irmã Nely foram aglutinados em uma renovada entidade coletiva: a cultura africana oprimida pelo racismo.

Em um pequeno ensaio em homenagem aos 25 anos da publicação de “A invenção da cultura” (1981), clássico livro de Roy Wagner, Robbins (2002) utilizou as análises de Wagner sobre a cultura para compreender alguns “movimentos religiosos contemporâneos”. Para Wagner (1981), não há como conceber a noção de cultura, assim como a Antropologia, sem considerá-las parte de um projeto especificamente ocidental¹⁰⁷. Por meio da noção de cultura, para Wagner, a Antropologia diferenciou a humanidade agrupando indivíduos como partes de diferentes coletividades sociais, conforme suas formas de observar o mundo, suas motivações e suas próprias invenções. O processo de sistematização operado pelo antropólogo implicaria, necessariamente, um encontro entre diferenças, e, desse encontro, o outro, que não o antropólogo, seria concebido a partir de conceitos e categorias próprios do “contexto simbólico” do antropólogo. Dessa forma, ocorreria um processo de diferenciação entre “nós” e “eles”. Por meio de analogias pertencentes às categorias do contexto de seus contextos, os antropólogos inventariam “eles” de maneira a gerar sentido dos acontecimentos “deles” para seus pares (nós).

Strathern (1989), fortemente influenciada por Roy Wagner, fundiu em termos intercambiáveis o conceito de cultura, como entendido por Wagner, e o conceito de sociedade. Segundo discorreu em um ensaio, a autora refletiu que, assim como a noção de cultura, a noção de sociedade conformaria uma entidade monolítica construída pelo antropólogo que acabaria sempre sendo colocada como contraposta ao indivíduo. Isso gera, segundo a autora, a pressuposição de que o indivíduo se coloca contra a sociedade (e suas convenções) e a sociedade contra o indivíduo. A estruturação do pensamento nestes pólos opostos pode levar a uma ideia de agência individual *versus* uma sociedade opressora.

Robbins (2002), por sua vez, desenvolveu a ideia de que o principal caminho aberto por Wagner, seus predecessores (como é o caso de Strathern) e seus antecessores (como Dumont, que influenciou Wagner), foi a demarcação dos binarismos provenientes da noção de cultura (cultura e natureza, sociedade e indivíduo, nós e eles) como uma poderosa ferramenta analítica e crítica para compreender como se dá a construção dos binarismos pelas pessoas que fazem parte do campo de pesquisa dos antropólogos. Dessa forma, Robbins propôs o uso do esquema wagneriano do “nós” e “eles” para estudar o cristianismo.

Nesse sentido, o que eu proponho neste capítulo, é comparar a atuação dos agentes católicos na Vila Maria da Conceição, desde a chegada de irmã Nely Capuzzo e a renomeação da Vila até as atuais “celebrações afro”, promovidas pelos Capuchinhos, com o papel

¹⁰⁷ O que explica o desconforto antropológico em utilizar a noção de cultura nas pesquisas recentes, desde as críticas ocorridas no final dos anos 1990 e início dos anos 2000.

desempenhado pelos antropólogos na produção e delimitação da cultura “deles”, como desenvolvido por Wagner (1981) e proposto por Robbins (2002) para o estudo de religiões cristãs.

No início do trabalho da irmã Nely na Vila Maria da Conceição, entre o final dos anos 1940 e início de 1950, a freira buscou definir uma nova coletividade entre os moradores a partir da renomeação da Vila. Antes conhecida pela figura de Maria Degolada, a separação operada por irmã Nely entre a assombração e a santa católica Maria da Conceição fomentou a união de alguns moradores para reivindicar junto a órgãos estatais e empresas privadas a melhora das condições materiais da Vila Maria da Conceição. Desses moradores foi surgindo uma coletividade formada pelos “pobres”, injustiçados por uma sociedade desigual que prendia meninos inocentes e os taxava de “vagabundos” e “delinquentes”, cujas histórias de vida foram relatadas pela freira em seus livros.

A chegada dos frades Capuchinhos também realizou uma operação parecida. Influenciados pela Teologia da Libertação, suas principais críticas dirigiam-se à Igreja. Conforme apresentado no capítulo 3, os teólogos da TdL, consideravam como responsabilidade dos intelectuais católicos aproximar a Igreja dos pobres para a conscientização sobre questões políticas envolvendo a má distribuição de capital. Com o aumento da visibilidade das problemáticas raciais no Brasil, a luta passou a ser contra a dupla dominação do indivíduo negro, enquanto proletário e negro em uma sociedade gananciosa e preconceituosa. Dessa forma, foram agregados sob uma nova categoria coletiva: a *cultura* africana.

O frade Capuchinho que permaneceu trabalhando com a Pastoral da Vila Maria da Conceição, frei Susin, intensificou o uso da noção de cultura africana para descrever os indivíduos negros moradores da Vila. Conforme apontou Wagner (1981), e foi enfatizado por Robbins (2002), o emprego da noção de cultura promove o “nós” que concebe o “eles”. Pensando especificamente o caso da invenção de uma cultura africana por frei Susin, o frade Capuchinho procurou observar os modos de vida dos moradores da Vila, comparando-os com suas visitas a diferentes regiões da África.

5.2 A DESPREOCUPAÇÃO COM A CONVERSÃO INDIVIDUAL

O pobre é esperto pra sobreviver. Uma vez estávamos acertando lá pra ver quando é que era um horário bom pra encontrar as crianças da Primeira Eucaristia. E tinha uns encontros delas, então um horário era difícil e o outro também. E eu sugeri assim: “mas o sábado de manhã seria viável?”. Aí imediatamente houve uma reação. Disseram “não, não, não, não, pelo amor de Deus. Não tira as crianças das mães

sábado de manhã porque elas precisam das crianças pra ir nas igrejas, nos centros espíritas e tal” – que é ali onde elas ganham cestas básicas. É uma teia de sobrevivência muito delicada. E se você for mexer nessa teia, você mexe no osso do cachorro, não vai dar certo. Então tem que respeitar. Porque, como estão na luta pela sobrevivência, a mínima ameaça é muito grande pra eles. [...] E uma delas, a Maria Tereza, uma vez foi na Universal porque o filho dela tava com um problema sério de vida, tava se drogando, né. E ela ganhou assistência lá deles, né. Mas ela disse: “mas frei, não pensa que eu vou largar meu dinheiro lá pra eles. Eu fui lá, ganhei, aproveitei, e tal, e depois tchau”. E eles têm um pouco disso. E é também o problema conosco. Na medida em que a gente vira assistencialista, eles se aproveitam. Mas é um se aproveitar que eu não repreendo porque eles estão lutando pra sobreviver (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

O comentário de frei Susin, transcrito acima, indica uma concepção específica – uma preocupação não com as ações individuais dos moradores da Vila Maria da Conceição, mas com a condição social de pobreza que aflige a todos. Neste comentário, ele cita que a busca dos pobres por ações assistencialistas “é um se aproveitar que eu (frei Susin) não repreendo” porque, poderíamos acrescentar, é uma “luta pela sobrevivência” necessária diante das injustiças sociais. A análise dos livros escritos por irmã Nely Capuzzo (realizada no segundo capítulo desta dissertação), nos quais ela relatou seu trabalho na Vila Maria da Conceição, mostrou que a responsabilização da sociedade pelas ações dos indivíduos também acontecia no catolicismo presente na Vila nos anos 1950 e 1960. Nesse caso, a freira apresentou suas concepções sobre as causas que levaram meninos e meninas, ainda quando crianças, a entrarem na vida do crime e a se prostituírem.

De forma parecida, a constituição de uma cultura africana pelos Capuchinhos, valorizada nas “celebrações afro” promovidas na Vila Maria da Conceição, abarca a noção de que a continuidade das práticas religiosas afro-brasileiras pelas participantes da Pastoral, como é o caso de dona Maria Isabel, que continua frequentando terreiros de umbanda, não constitua um problema de crença individual para o catolicismo. Durante muitas décadas, as expressões religiosas de matriz africana foram violentamente proibidas e demonizadas pela Igreja Católica no Brasil, por isso associadas ao pecado e, portanto, distanciadoras da salvação cristã individual (Oro, 1997, 2006; Ferretti, 2008; Ferreira Dias, 2019). Diante desse cenário, Oliveira (2011) argumentou que a inclusão de elementos de religiões afro-brasileiras no catolicismo só foi possível porque eram e são consideradas pela Igreja como elementos culturais e não religiosos.

O pertencimento à umbanda por das integrantes da Pastoral da Vila Maria da Conceição, discutido no capítulo 3, é encarado pelo frei Susin como uma tradição cultural que se estende desde os seus antepassados:

[...] Porque (as práticas afro-brasileiras) é um refúgio de quem consegue sobreviver... porque ali lava a alma, até mais do que na prática católica. [...] quando

é o batuque, a umbanda, isso é coisa deles. Isso é coisa de casa, é coisa de raiz. Então ali são mais eles mesmos (Frei Susin, entrevista, dezembro de 2023).

Por isso, frequentar outras religiões enquanto pertencentes à Pastoral católica da Vila Maria da Conceição, principalmente se tratando de religiões afro-brasileiras, não configura mais como um pecado individual, conforme as concepções católicas do passado. Mas sim, significa a continuidade de heranças culturais e uma forma de resistência contra preconceitos e intolerâncias raciais sofridos pela população negra no Brasil. Dessa forma, a inculturação de elementos afro-religiosos em rituais católicos significa, na Vila Maria da Conceição, uma forma de apoio às lutas sociais dessa parcela da população. Ou seja, sua preocupação não está na salvação individual das pessoas, mas na justiça social mundana a partir de uma organização e práticas culturais coletivas.

Essas preocupações do catolicismo com o mundano podem ser redesenhadas historicamente. Conforme Giumbelli (1998, 2008), Montero (2006, 2009) e Dullo (2013) discutiram, e que já foi apresentado nos capítulos 1 e 2 desta dissertação, a partir do processo de instauração de um regime republicano e da busca por uma laicização do Estado brasileiro, debates jurídicos sobre o papel ocupado pela religião na esfera pública efervesceram. Possuía o caráter de religião, na época, apenas o catolicismo, portanto, consistiu em debates sobre a separação entre atos civis e atos religiosos católicos. Preocupada com o avanço das ideologias positivistas e secularizantes da nova República, a Igreja buscou novas frentes para liderar e manter determinada hegemonia na sociedade civil. Uma delas foi o investimento na formação intelectual de religiosos e lideranças católicas procurando influenciar “escalões governamentais e elites”, além de organizar-se “no espaço público todo um conjunto de práticas de assistência no campo da saúde que se apropriou do código cristão da ‘caridade’” (Montero, 2006, p. 59). Assim, diferentes religiosos católicos foram penetrando na sociedade civil e abraçando demandas sociais de determinadas coletividades, como é o caso da construção de escolas, hospitais, órgãos de assistência social, e, posteriormente, movimentos estudantis, negro e pela terra. Em suma, Montero (2006) descreveu o catolicismo como uma forma de alicerce da vida civil na sociedade brasileira por conta de suas profundas raízes no processo de secularização brasileiro, atuando como mediador entre a sociedade civil e o Estado.

Selka, em artigo publicado em 2019, encontrou uma situação parecida em seu campo de pesquisa e em outros trabalhos antropológicos e sociológicos a respeito da prática de missas inculturadas: as pessoas negras que participavam desses rituais católicos não se consideravam e não eram consideradas pelo catolicismo enquanto pessoas verdadeiramente

católicas. A razão de tal acontecimento, para ele, seria a existência e persistência de uma noção pentecostal de conversão no imaginário social de ambas as partes. Segundo essa noção, o fato de não ter havido um abandono das práticas religiosas anteriores, como é o caso das expressões religiosas afro-brasileiras, não poderia haver uma verdadeira conversão dos indivíduos, portanto, não podem ser considerados convertidos ao catolicismo.

Diante da reflexão de Selka (2019), proponho que o fato de não haver um reconhecimento individual de crença católica, assim como encontrei no meu campo de pesquisa, não se deve à existência dessa noção de conversão pentecostal. Mas se deve ao fato de que o catolicismo brasileiro não atua sob uma preocupação com a conversão individual das pessoas. Suas ações estão voltadas ao protagonismo por reivindicações pela justiça social, principalmente de coletividades pertencentes às minorias sociais da população – uma atuação que está presente no catolicismo brasileiro desde os anos 1930 e 1940, derivada dos projetos da Ação Católica (AC). Meu argumento pode ser comprovado a partir dos comentários de frei Susin sobre a cultura africana e dos relatos de irmã Nely Capuzzo sobre os pobres, que ilustram suas interpretações sobre as ações religiosas e socialmente “erradas” dos moradores da Vila Maria da Conceição: eram lidas como decorrentes das injustiças da sociedade brasileira, e não como pecados cometidos individualmente.

Robbins (2010), em um artigo desenvolvido com os dados obtidos em sua tese de doutorado (Robbins, 2004), analisou o lugar dado à culpa e ao pecado no cristianismo. Segundo o autor, influenciado pelas primeiras discussões filosóficas sobre questões morais, a culpa faz parte de um determinado raciocínio moral chamado deontológico. A moral deontológica, para esse autor, obtém sucesso em grupos que compartilham a visão de um futuro incerto, por ocasião das mudanças sociais ou de forças malignas, por isso acreditam que suas ações não podem ser orientadas para esse futuro. Ao contrário, devem seguir regras rígidas no presente. Esse raciocínio esteve presente no caso do cristianismo que desembarcou na Papua-Nova Guiné analisada por Robbins em sua tese (2004). Por considerar o mundo um lugar tomado pelo pecado, o cristianismo recomendava aos indivíduos a obediência de regras definidas visando a retidão das ações no presente perante os mandamentos divinos. Caso as regras não fossem seguidas, maus efeitos poderiam ser desencadeados, como a posse por espíritos malignos. Nesse sentido, a presença da culpa é essencial para manter a moral deontológica, uma vez que o indivíduo precisa reconhecer sua natureza pecaminosa e transgressora das regras divinas, portanto culpada, e não ceder às tentações mundanas.

Contrariando a moral deontológica, Robbins (2010) introduziu na discussão a chamada moral consequencialista. Por sua vez, a consequencialista prospera em grupos que

compartilham o raciocínio moral de que as ações devem ser planejadas levando em conta o resultado futuro, ou seja, as consequências. As ações sob essa moral prevêm como resultado um determinado futuro e não a conformidade com regras. Por isso não há culpa nas ações presentes, mas o que podemos chamar de responsabilidade, à luz de Weber (2004[1904]).

Weber (2004[1904]), citado por Robbins (2010), também foi influenciado pela leitura a respeito das primeiras discussões filosóficas sobre escolhas morais. A partir delas, Weber (2004[1904]) nomeou outros dois posicionamentos diferentes: a ética da convicção, segundo o sistema deontológico, e a ética da responsabilidade, segundo o consequencialista. O autor defende abertamente que ambas são complementares e não opostas, apontando para a necessidade de responsabilização das pessoas pelas suas próprias ações.

Caso analisemos a atuação do catolicismo segundo a divisão operada por Robbins (2004, 2010) entre esses dois raciocínios morais, perceberemos que o catolicismo da Vila compartilha um raciocínio moral consequencialista. Isso quer dizer que as ações dos indivíduos são interpretadas como direcionadas pela miséria e pelos preconceitos raciais contra a cultura africana, decorrentes de uma sociedade injusta.

As atividades que foram promovidas pelos frades Capuchinhos ligados ao movimento negro no passado, por exemplo, visavam como fim a elevação da autoestima dos moradores negros da Vila para que efetivassem os ideais da Teologia da Libertação. Além disso, o envolvimento de frei Susin com as eleições federais de 2022 aponta para um raciocínio consequencialista: age projetando um futuro no qual o poder público ajudará os moradores da Vila.

Nesse sentido, o pecado e a culpa estão ausentes das elaborações católicas sobre os indivíduos, já que práticas religiosas ações são consideradas como “culturais” e coletivas. No comentário de frei Susin, que abre esse subtópico, descrevendo-me sobre o comportamento de Maria Tereza em “se aproveitar” dos auxílios oferecidos por uma igreja neopentecostal, o frei disse não condená-la. Segundo ele, o que leva as pessoas a agirem dessa forma é a luta pela sobrevivência que o pobre enfrenta, não configurando uma falha moral individual.

Pela ausência da culpa, a moral deontológica também está ausente. Steil (1998) observou que a “ética da responsabilidade” weberiana passou a pautar o catolicismo após a Teologia da Libertação, que assumiu a “secularização como meio de inserir-se na sociedade moderna”, conclamando os indivíduos pobres “ao engajamento social, à ação política e à busca do conhecimento científico” (*Ibid.*, p. 64) – pelo ato de aproximar a salvação cristã da política secular. Na Vila Maria da Conceição, a atuação de agentes católicos nos últimos 70 anos aproximou as pessoas do movimento negro, pavimentou as ruas da Vila, construiu uma

escola, uma Unidade Básica de Saúde, ofereceu proteção, aproximou a comunidade da política institucional e propiciou a realização de sonhos de vida de algumas das integrantes da Pastoral. Ao mesmo tempo, também definiu um tipo específico de indivíduo a quem deve se voltar, que proponho chamar aqui de “sujeito ético coletivo”.

5.3 O CATOLICISMO COMO UMA “MÁQUINA APAIXONADA”

Nas análises do “terceiro Foucault” (1984, 1985, 1988)¹⁰⁸, o autor voltou suas reflexões para compreender como os sujeitos constituem a si mesmos perante determinados regimes éticos. Para isso, ele operou uma cisão entre o que chamou de moral e ética. Para esse autor, a ética consiste na relação do sujeito para consigo mesmo (o “cuidado de si”) e a moral é a constituidora dos parâmetros e regras para essa relação acontecer. Para se tornar um sujeito ético, Foucault delineou quatro princípios: 1) *substância ética* – conjunto de valores e regras morais indicadas aos indivíduos por instituições prescritoras; ou aquilo que necessita de modelação e atenção para que o ator possa se tornar um sujeito ético de um certo tipo; 2) *modos de subjetivação* – como os atores avaliam critérios, como valores e regras, desejados para se tornarem (ou ocuparem a posição de) um determinado sujeito; 3) *askèsis* – trabalho que um ator deve desenvolver sobre sua substância ética para se tornar (ou ocupar a posição de um) determinado sujeito; 4) *telos* – realização final do ator em sujeito ético desejado (ou ocupação da posição desejada de sujeito ético).

Tanto a moral consequencialista quanto a moral deontológica, descritas por Robbins (2010), podem ser enquadradas na conceitualização proposta por Foucault, na medida em que indicam um tipo de *substância ética* para que as pessoas se tornem sujeitos trabalhando sobre si mesmas. Butler (1990), diretamente influenciada pelas reflexões foucaultianas, escreveu que é impossível desvincular-se totalmente de regimes de verdade que governam indivíduos e populações¹⁰⁹. A única possibilidade do sujeito é dizer como e por qual regime não quer ser governado, o que Foucault chamou de *modos de subjetivação*. O objeto de estudos da autora exemplifica o que ela argumenta: mesmo que o indivíduo desvincule-se das regras de gênero

¹⁰⁸ O “terceiro Foucault” se refere ao que foi considerada como a terceira fase do pensamento do autor, a qual é marcada por reflexões sobre o sujeito, moral, ética, sexualidade e prazer.

¹⁰⁹ O governo de sujeitos, conforme empregado por Butler, refere-se ao conceito foucaultiano de governamentalidade (Foucault, 2008a, 2008b). Segundo o autor, a governamentalidade consiste em formas/técnicas/dispositivos/racionalidades que governam indivíduos conforme determinadas concepções de verdade, o que inclui práticas políticas, controle social, regulação de corpos e comportamentos visando governar populações e indivíduos (como é o caso, citado pelo autor, da produção da loucura). Em um ensaio anterior, escrevi que a governamentalidade pode ser aproximada à produção de sujeitos éticos, conforme entrevista concedida por Foucault no fim de sua vida (Jungbeck, 2022; Foucault, 2004[1984]). Por isso, utilizarei, neste capítulo, a governamentalidade como o modo de ação de instituições morais que produzem sujeitos éticos.

heterossexuais, escolherá outro regime para se constituir enquanto sujeito (homossexualidade, bissexualidade, transgeneridade, gênero neutro...). Isso também acontece com quaisquer outras instituições morais, usando os termos de Foucault, e sujeitos éticos.

Analisando o catolicismo da Vila Maria da Conceição sob os conceitos de Foucault, debatidos por Butler, podemos afirmar que ele age conforme uma instituição moral consequencialista, produzindo determinados sujeitos éticos. Napolitano (2015) já havia observado a atuação da Igreja sob esses parâmetros, utilizando o conceito foucaultiano de governamentalidade. Em sua pesquisa de campo junto a imigrantes latinoamericanos em Roma, amparados pela Igreja e sua “arraigada ansiedade sobre o projeto sem fim de conversão das Américas”¹¹⁰ (Napolitano, 2015, p. 2), Napolitano identificou um funcionamento específico da instituição: o que ela chamou de “máquina apaixonada”. Por meio de um imaginário de “retorno” dos católicos latinoamericanos ao país que foi berço do catolicismo, a Igreja mobiliza paixões em forma de desejos, emoções e energias, para produzir sujeitos católicos e os governar com o objetivo de manter sua hegemonia não apenas religiosa, mas também “secular”, uma vez que trabalha diretamente com questões migratórias no país. Segundo a autora, há grupos católicos voltados para atender à população imigrante que organizam até mesmo as decorações das paróquias. Por meio de entrevistas, ela nos apresenta a uma igreja que foi decorada de forma a representar um útero, com materiais trazidos dos países de origem dos imigrantes, para que possam se sentir em casa, como se tivessem retornado ao útero da mãe.

Norget, Napolitano e Mayblin (2017) abrangeram a noção de “máquina apaixonada” como uma característica universal da Igreja, onde quer que ela esteja presente. A partir dessa indicação, sugiro que o catolicismo da Vila Maria da Conceição também age como uma máquina apaixonada e produz determinados sujeitos éticos coletivos, o que foi possível observar como um dos efeitos da moral consequencialista. A produção de sujeitos éticos sugere que os indivíduos não estão posicionados nessa relação como passivos, mas trabalham sobre si mesmos segundo as regras morais sugeridas pelo catolicismo – no caso que analisei, pertencentes ao coletivo da cultura africana. A abertura deste capítulo trouxe uma cena etnográfica na qual podemos perceber essa relação. Dona Maria Isabel, sua filha e sua sobrinha Maria Rita cuidam de si mesmas segundo suas vivências com a Pastoral da Vila Maria da Conceição.

¹¹⁰ No original: “Catholic Church’s entrenched anxiety about the never-ending project of the full conversion of the Americas”.

Dona Maria Isabel, que teve mais detalhes de sua trajetória de vida como coordenadora da Pastoral expostos no capítulo 3, buscou formar-se em cursos católicos para atuar enquanto uma liderança na Vila Maria da Conceição. O fato de pertencer à umbanda fez com que se sentisse insegura em participar das atividades católicas, já que nunca havia tido contato com o catolicismo antes da chegada dos frades Capuchinhos na Vila. Ela descreve suas ações na Pastoral como fruto do que considerava ser seu maior propósito de vida: ajudar os outros, assim como ela foi ajudada anteriormente pela família que a empregou, ex dona da sua avó durante o regime escravocrata. Dona Maria Isabel contou que seu maior sonho foi realizado por essa família, a construção da casa própria fora da Vila Maria da Conceição.

Da porta de sua casa na Vila, onde dona Maria Isabel cresceu, se casou e criou suas três filhas, ela podia enxergar a figueira sob a qual Maria Francelina foi degolada. Nos dias de chuva, tudo alagava, inclusive sua casa. “Eu sempre tive um sonho: de morar em uma casa que tivesse uma vista para os lados, pra frente, não apenas pra cima, como era naquela pedreira. E que também tivesse uma escada de madeira”, ela contou-me. Certo dia, andando pelas redondezas da Vila, no mesmo bairro, encontrou o terreno em que mora atualmente à venda. Está a apenas 1 quadra da segunda maior universidade de Porto Alegre, a PUCRS, e de uma das maiores avenidas da cidade, a Bento Gonçalves, onde há transporte para as áreas comerciais mais importantes da cidade. Toda a extensão da rua é composta por casas e pequenos prédios de, no máximo, quatro ou cinco andares. Após pensar e calcular, comprou o terreno com uma casa de madeira caindo aos pedaços. Sua patroa, para quem trabalhava como doméstica há mais de 16 anos, resolveu lhe fazer uma surpresa: emprestar todo o dinheiro para que pudesse construir a casa de seus sonhos. Apresentou para ela um amigo arquiteto, que gratuitamente desenhou o projeto. Seu único pedido foi a construção de uma escada na sala de estar, como sempre sonhara.

Foi através dessa mesma família que dona Maria Isabel entrou pela primeira vez em um terreiro de umbanda, aos quatro anos de idade. O terreiro era da sogra de sua patroa que, após inúmeras doenças enfrentadas, visitou um terreiro de umbanda como um último suspiro de esperança. Lá recebeu um santo, sem nunca ter passado pelo ritual de iniciação, e descobriu que a causa de sua doença era não ter obedecido a ele: construir seu próprio terreiro nos fundos de casa. E assim o fez. Dona Maria Isabel ficou encantada pela história ainda criança. Quando cresceu passou pela iniciação e permanece firme desde lá.

Ao contrário do que frei Susin pressupôs desde o início, a pertença religiosa das integrantes da Vila a religiões afro-brasileiras não consiste na continuação das heranças culturais africanas. O caso de dona Maria Isabel demonstra isso – a primeira vez que ela

colocou os pés e experimentou a religião em um espaço sagrado foi com uma família branca, ex dona de sua avó escravizada. Ela foi a responsável por levar sua sobrinha, Maria Rita, para a umbanda. A ação do catolicismo em reconhecer a importância da umbanda para dona Maria Isabel faz parte de sua atuação como uma “máquina apaixonada”. Os frades Capuchinhos mobilizaram os sentimentos e desejos de dona Maria Isabel como uma forma de atuação religiosa. Além disso, os ensinamentos dos Capuchinhos sobre as origens africanas das integrantes da Pastoral e a realização de desejos (como é o caso dos presentes de frei Susin a dona Maria Isabel) também podem ser considerados sob essa ótica.

Por consistir em um sentimento que desperta as lembranças das realizações de seus sonhos de vida, para dona Maria Isabel ser umbandista atuando na Pastoral católica não gera culpa, mas a responsabilidade de retribuir a tudo com que fora agraciada: seus sonhos alcançados.

5.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo procurou responder à afirmação feita pelo frade Capuchinho que atua há mais de 30 anos junto à Pastoral da Vila Maria da Conceição: as integrantes da Pastoral não são católicas. A resposta dada por ele foi a formulação de uma “cultura africana” que tem como característica básica a pertença religiosa dos indivíduos a religiões afro-brasileiras. A partir dessa noção, o fato de as integrantes da Pastoral serem negras e possuírem antepassados que foram roubados da África para serem escravizados nas Américas, faz com que elas carreguem heranças culturais africanas. Portanto, não são católicas, mas pertencem a religiões de matriz africana.

Ao colocar as integrantes da Pastoral da Vila Maria da Conceição como pertencentes a uma determinada cultura, o catolicismo parte de uma dicotomia ocidental apontada por Wagner (1981) e retomada por Robbins (2002) como resultado da criação da noção de cultura: um “nós” que procura compreender “eles”, de culturas diferentes, por meio de seus próprios contextos simbólicos. Esse é o caso, segundo Wagner (1981), da atuação de antropólogos que procuram relatar diferentes culturas para seus pares. Nesse mesmo sentido, influenciada por Wagner (1981) e a leitura de Robbins (2002) sobre Wagner, procurei analisar os agentes católicos que atuaram na Vila Maria da Conceição da mesma forma que eles analisaram os antropólogos: como reunindo indivíduos em um coletivo com o objetivo de gerar sentido para estas práticas; antes o coletivo “pobres” e, depois, “cultura africana”.

A minha formulação sobre a construção de sujeitos éticos coletivos pelo catolicismo da Vila Maria da Conceição, por sua vez, partiu do embasamento no conceito teórico de Napolitano (2015), “máquina apaixonada” – pelo qual a autora propõe ser um funcionamento universal da Igreja Católica –, de moral e ética foucaultianas (1984, 1985, 1988) e da moral consequencialista de Robbins (2002, 2004). Por muito de seu funcionamento enquanto uma máquina apaixonada, a Igreja produz sujeitos éticos coletivos embasada em uma substância ética específica, a moral consequencialista. Isso quer dizer que as ações católicas, preocupadas com a “justiça social” mundana dos moradores, coletivizou-os em um primeiro momento como “pobres” e “bons pobres” e, em um segundo momento, enquanto pertencentes à “cultura africana”. Para isso, mobilizou desejos, sentimentos e paixões dos moradores – como é o caso das referências do mundo da música e da televisão de dona Maria Isabel, assim como roupas e expressões artísticas africanas – por meio dos quais eles mesmos foram se constituindo enquanto sujeitos éticos pertencentes a determinados coletivos sociais.

Este argumento retoma e se contrapõe à resposta dada por Selka (2019) para o não reconhecimento de pessoas negras que praticam o catolicismo inculturado com elementos de religiões afro-brasileiras enquanto verdadeiramente católicas. Ao contrário do que o autor afirmou, de que esse problema se deve ao fato de haver um imaginário de conversão pentecostal, pelo qual a população negra brasileira nunca poderia ser considerada convertida ao catolicismo por não ter abandonado suas práticas religiosas anteriores, este capítulo argumentou que isso resulta da despreocupação do catolicismo com a conversão individual das pessoas, própria de uma moral consequencialista. Sua preocupação está e esteve, historicamente, sobre questões mundanas e problemas sociais de determinados coletivos sociais.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS – “Reinventar criativamente o futuro com as ferramentas do passado”

“Quando eu vi, já tava aqui” sumariza o processo de formação da Pastoral da Vila Maria da Conceição. A atual e desde sempre coordenadora da Pastoral, dona Maria Isabel, aceitou fazer parte dela porque percebeu ali uma forma de realizar o que considerava ser sua responsabilidade no mundo: ajudar o próximo. Sua filha mais velha foi sendo arrastada pela mãe para reuniões e encontros da Pastoral e, quando viu, já estava envolta por tarefas. Isso também aconteceu comigo: entre idas e vindas do campo de pesquisa, percebi que havia assumido responsabilidades e era considerada parte da Pastoral, inclusive com “alma negra”.

O frei Susin, em nosso último encontro, disse-me em tom nostálgico que, atualmente, o trabalho da Pastoral tenta manter as tradições iniciadas nos anos 1980, decorrentes da renovação eclesial propiciada pela Teologia da Libertação. Ele ainda não sabia como reacender criativamente o trabalho para que pessoas novas tivessem vontade de se juntar à Pastoral e assumir posições de lideranças. No passado, a abertura do catolicismo para a “cultura africana” havia bastado. Baseado nisso, fundou contatos com lideranças negras de outras comunidades para que compartilhassem suas ações com moradores da Vila Maria da Conceição, na esperança de que reacendesse a chama do passado. Sua maior aflição vinha do crescente individualismo que ele estava percebendo nas novas gerações, que passavam o tempo todo com os rostos mergulhados em *smartphones* e televisões. Porém, talvez, o que esteja colapsando nas iniciativas do frei seja sua visão sobre a Pastoral e o embasamento de suas ações em uma moral consequencialista.

A moral consequencialista foi identificada, nessa dissertação, como a formadora não só de um catolicismo negro, mas esteve presente nas diversas formas e momentos históricos da atuação de agentes católicos na Vila Maria da Conceição. Robbins (2004) chamou de raciocínio moral consequencialista aquele que guia as preocupações morais para os resultados que as ações de hoje poderão gerar no futuro. A constatação da presença de um raciocínio moral consequencialista dentre os agentes católicos apontou para três importantes aspectos. O primeiro mostrou que, comparando as percepções e ações dos agentes religiosos católicos que passaram e ainda estão na Vila Maria da Conceição com o que podemos chamar de funcionamento histórico da Igreja Católica no Brasil, percebemos que ambos confluem no modo de agir segundo a moral consequencialista. Isso quer dizer que ambos agiram preocupados em manter sua presença na sociedade civil, mediando e participando ativamente de reivindicações pela “justiça social” de determinados coletivos.

O segundo aspecto foi a percepção de que a presença do raciocínio moral consequencialista nas ações e percepções dos agentes católicos que estiveram e estão presentes na Vila Maria da Conceição age como o que Foucault (1984) denominou enquanto substância ética, produtora de sujeitos éticos – os quais chamei, nesta dissertação, de sujeitos éticos coletivos. Irmã Nely Capuzzo identificou e procurou formar, entre os anos 1940 e 1960, sujeitos que se enquadrassem na categoria de “bons pobres”; já entre os anos 1970 até atualmente, a nova categoria mobilizada pelos frades Capuchinhos para identificar os moradores foi a de “cultura africana”, coletivizando-os enquanto pertencentes a essa cultura. Além disso, a produção de sujeitos éticos pelo catolicismo coaduna com o que Napolitano (2015) chamou de máquina apaixonada: uma forma de funcionamento do catolicismo que mobiliza paixões, desejos e sentimentos para produzir sujeitos éticos.

O terceiro aspecto diagnosticado foi a ausência da preocupação com a conversão de indivíduos. Segundo Robbins (2002), a base da conversão cristã é a noção da culpa individual – para que haja conversão, é necessário que o indivíduo reconheça sua natureza pecadora e se sinta culpado, o que levará ao arrependimento pelos pecados, afastamento das ações do passado e a consequente conversão. Ou seja, ocorre um processo individualizador em que cada indivíduo é responsável pela sua própria conversão. Porém, na atuação dos agentes católicos na Vila Maria da Conceição, a preocupação em converter os indivíduos não está presente; assim como a preocupação de que os indivíduos reconheçam sua própria culpa. O que existe é a preocupação com coletividades e as injustiças sofridas por elas frente à uma sociedade desigual. Para a irmã Nely Capuzzo, a prática de ações erradas social e religiosamente não consistia em um pecado per se dos indivíduos que ela descreveu em seus livros, mas, sim, um resultado da dura realidade de miséria e da ausência da família que enfrentavam. Assim como os indivíduos pertencentes a uma cultura africana são diretamente influenciados por ela. Sendo a principal característica dos indivíduos reunidos na cultura africana pertencer a religiões afro-brasileiras, participar de rituais católicos e pertencer a religiões afro-brasileiras não consiste em um pecado ou uma falha humana individual, mas em uma forma de manutenção da cultura e resistência às violências provenientes do preconceito racial.

Essa constatação se contrapõe diretamente ao argumento de Selka (2019) a respeito da problemática sobre o não reconhecimento da pertença religiosa ao catolicismo de pessoas negras que participam de rituais inculturados. Por pertencerem culturalmente a religiões afro-brasileiras, os sujeitos negros, no contexto da Vila Maria da Conceição, não são considerados e não se consideram católicos. Essa afirmação também foi encontrada na

literatura antropológica que trata das relações entre catolicismo e população negra no Brasil. Selka (2019) explicou que isso ocorre por conta de um imaginário social persistente, compartilhado inclusive por antropólogos, de que, historicamente, o negro usou o catolicismo como uma fachada pública para, no privado, exercer sua religião de matriz africana. Por isso, existe a noção de que nunca houve um processo verdadeiro de conversão do negro que pratica missas inculturadas. Porém, o que encontrei em meu campo de pesquisa mostra que, na verdade, não há uma preocupação com a conversão individual nem por parte dos agentes católicos nem por parte dos praticantes.

Para comprovar toda essa argumentação, o primeiro capítulo da dissertação analisou como a chegada do catolicismo na Vila Maria da Conceição, no final dos anos 1940 e início dos anos 1950, por meio da missão da irmã Nely Capuzzo, promoveu a reprodução de ideais morais raciais e de gênero. Esses ideais estavam em voga na sociedade desde o final do século XIX e baseavam-se nas políticas de branqueamento racial, que acreditavam na inferioridade moral do negro em relação à superioridade do branco europeu, e nas noções sobre como a mulher deveria ser – pura, branca, virgem. O catolicismo realizou essa reprodução por meio da invisibilização de Maria Degolada em prol da visibilização de Maria da Conceição, mãe de Jesus. Por meio desse movimento, irmã Nely Capuzzo promoveu um coletivo de moradores para renomear a Vila.

O segundo capítulo focou na criação da ONG católica Pequena Casa da Criança pela irmã Nely Capuzzo, na década de 50, na Vila Maria da Conceição. Concluiu que, por meio da promoção de valores da caridade, amor e discernimento, a freira promoveu uma coletivização de sujeitos, tornados “bons pobres” (trabalhadores honestos, longe da delinquência e prostituição, lideranças políticas da comunidade) por receber a caridade e retribuir sendo caridoso – o que gerou uma economia caridosa baseada na noção maussiana de troca. Ao mesmo tempo, irmã Nely Capuzzo tentou comprovar para os críticos do seu trabalho (acusado como sendo puro assistencialismo), utilizando argumentos intelectuais da Psicologia e Assistência Social, que a formação de “bons pobres” por meio da oferta de caridade e amor que poderia sanar os problemas sociais e governamentais, especificamente a miséria, violência e prostituição. Com isso, o capítulo demonstra que a preferência do catolicismo pelos pobres e a aproximação da Igreja para com os leigos se deu muito antes da realização do Concílio Vaticano II.

O terceiro capítulo apresenta a chegada dos frades Capuchinhos, adeptos à Teologia da Libertação e, alguns, militantes do movimento negro, na Vila Maria da Conceição – que promoveram a preocupação do catolicismo com a população negra. A partir dos dados

obtidos, argumenta que não houve ruptura e/ou passagem de uma Teologia da Libertação. Assim como não consistiu em uma ruptura entre o catolicismo praticado pela irmã Nely Capuzzo. O que aconteceu foi uma reformulação da Teologia da Libertação por meio da noção de cultura africana. A libertação dos sujeitos e países da América Latina das opressões do sistema capitalista, o que era considerado central para a TdL e responsabilidade da Igreja educar os leigos, no sentido de torná-lo consciente das opressões, mudou, com a formulação de uma cultura africana, para a libertação das diferentes culturas da América Latina de uma cultura dominante – do capitalismo ocidental. A presença de uma continuidade, ao mesmo tempo que houveram mudanças nas categorias operadas pelo catolicismo, corroboram com as reflexões de Sahlins (1990) a respeito da relação entre evento (históricos e contingentes) e estrutura. Segundo esse autor, eventos contingentes externos que acontecem e adentram determinadas coletividades são compreendidos por essas coletividades conforme seus modelos culturais, promovendo a continuidade de suas lógicas internas. Porém, mesmo que haja continuidade, também há transformações e reavaliações da própria estrutura cultural, conforme elementos externos vão sendo retraduzidos (Schwarcz, 2001, p. 129) – no caso da Vila Maria da Conceição, houve a emergência de um “catolicismo negro” que manteve uma lógica interna apoiada na Teologia da Libertação.

O quarto e último capítulo aproximou o catolicismo dos anos 1950 ao catolicismo atual praticado na Vila Maria da Conceição. O argumento central indica que, durante todos esses anos, não houve uma alteração no que podemos chamar de modo de funcionamento do catolicismo nesse local, mas uma continuidade. Essa continuidade consiste no que Napolitano chamou de “máquina apaixonada”, ou seja, a atuação do catolicismo como produtor de sujeitos específicos por meio de um raciocínio moral consequencialista (Robbins, 2002, 2004).

REFERÊNCIAS

ALEIXO, Mariah Torres. Do crime passional ao feminicídio: assassinatos de mulheres e Antropologia das Emoções no Correio do Povo. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 55-69, 2019.

ANDRADE, Charlisson Silva de. *TEOLOGIA EM PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA E ANTIRRACISTA: UMA ANÁLISE DO POTENCIAL CORRELATIVO ENTRE A TEORIA DECOLONIAL E A TEOLOGIA NEGRA DA LIBERTAÇÃO*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020.

ARAUJO, Neila Prestes de. *Origens do Bairro Restinga, entre versões, a inversão do olhar sobre a memória: uma história autocentrada no discurso do sujeito subalterno sobre o processo de ocupação da comunidade entre 1967 e 1971*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.

BAKOS, Margaret M. Municipalização e endividamento. Características da Administração Pública Municipal de Porto Alegre, de 1897 a 1937. In: WEIMER, Günter (org.). *Urbanismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1992.

BARGO, María. *Formar santas: el Opus Dei y su trabajo sobre la pobreza en Argentina*. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2021a.

BARGO, María. Formación para la santidad. Testimonios y casos ejemplares en el Opus Dei. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 415-446, 2021b.

BARGO, María. La acción social del Opus Dei en Argentina. Entre la ética y el sacrificio. *Revista de la Escuela de Antropología*, n. XXXIII, 2023.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989.

BASTIDE, Roger. *O candomblé na Bahia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas*. São Paulo: Vozes, 1989.

BESSE, Susan. Crimes passionais: a campanha contra assassinatos de mulheres no Brasil: 1910-1940. *Revista Brasileira de História*, v. 9 n. 18, p. 181-197, Ago 1989/ set. 1989.

BINA, Gabriel Gonzaga. *O atabaque na Igreja: a caminho da inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros*. Mogi das Cruzes: Gráfica e Editora Brasil, 2002.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. *A justificação: sobre as economias de grandeza*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.

BONETTO, Helena. *A invisibilidade negra na cidade de Porto Alegre: uma pesquisa sobre imaginários urbanos*. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

BORGES, Rosangela. *Axé, Madona Achiropita!: presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da Igreja Nossa Senhora Achiropita em São Paulo*. São Paulo: Pulsar, 2001.

BOWEN SILVA, S. Educar la moral del pobre: fronteras simbólicas y gobierno de los pobres por parte de la elite económica católica de Santiago de Chile. *Revista Pro-posições*. p. 51-73, 2015.

BURITY, Joanildo. A. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. *Antropológicas*, Recife, ano 11, v. 18, 2007.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova Iorque: Routledge, 1990.

CAMURÇA, Marcelo; MARTINS, Sueli. Sobre a permanência e a naturalização do catolicismo na esfera pública no Brasil: O caso de uma escola municipal. *Revista Cultura y Religión*, n. 2, v. 7, p. 102-116, 2013.

CAMURÇA, Marcelo; RODRIGUES, Ozaias da Silva. O debate acerca das noções de “intolerância religiosa” e “racismo religioso” para a compreensão da violência contra as religiões afrobrasileiras. *Revista OQ*, n.6, 2022.

CAPONE, Stefania. *Searching for Africa in Brazil: Power and tradition in candomblé*. Duke University Press, 2010.

CAPUZZO, Nely. *Miséria: quem te gerou?* Porto Alegre: D. C. Luzzatto Editores Ltda., 2 ed., 1984[1964].

CAPUZZO, Irmã Nely. *Do porão da humanidade*. Porto Alegre: Centro Comunicação Interativa, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *"Cultura" e culturas: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais: conhecimentos tradicionais e direitos*. Rio de Janeiro: Azougue Press, 2023.

CASTILHOS, Carlos Daniel de; CONSTANTINO, Núncia Maria S. de. *Maria Francelina Trenes, a Maria Degolada, e a População Urbana Marginal em Porto Alegre na virada do Século XIX*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, 2008.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 2ª ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

CORRÊA, Mariza. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Intenção E Gesto: Pessoa, Cor E a Produção Cotidiana Da (in)diferença No Rio De Janeiro, 1927-1942*. Arquivo Nacional, 2002.

DAMASCENO, Caetana M. Ritual e Conflito quando se Canta pra Subir. *Revista Afro-Asiáticos*, v. 18, p. 45-61, 1989.

DECKER, Norberto. Afinidades no espaço público: interfaces entre religião e política pública de assistência social. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015.

DECKER, Norberto. Um debate acerca da formação da secularidade católica brasileira a partir das migrações europeias do fim do século XIX. *Relig. soc.*, v. 39, n. 1, 2019.

DU BOIS, W. E. B. *Morals and Manners among Negro Americans*. Estados Unidos: Lexington Books, 2010 [1914].

DULLO, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião & Sociedade*, n. 2, v. 31, p. 105 - 129, 2011.

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo?. *Mana*, v. 18, p. 379-392, 2012.

DULLO, Eduardo. *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da Pedagogia de Paulo Freire*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, UFRJ, 2013.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, p. 49-61, 2014a.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire e a produção de subjetividades democráticas: da recusa do dirigismo à promoção da autonomia. *Pro-Posições*, n. 3, v. 25, p. 23-43, 2014b.

DULLO, Eduardo. Comparação: implícita, explícita e valor. *Mana*, n. 25, v. 1, p. 220-235, 2019.

ENGELKE, Matthew. *A problem of presence: Beyond scripture in an African church*. University of California Press, 2007.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FASSIN, Didier. Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology. In: FASSIN, Didier (org.). *A Companion to Moral Anthropology*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, p. 1-17, 2012.

FAUBION, James D. *An anthropology of Ethics*. Cambridge University Press, 2011.

FERREIRA DIAS, João. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano XII, NºXXII, 2019.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Religiões Afro-Brasileiras e Pentecostalismo no Fenômeno Urbano. In: ATISTA, P. A. N., PASSOS, M. e SILVA, W T. (orgs.). *O sagrado e o urbano. Diversidade, manifestações e análise*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FIGUEIREDO, Pablo Silva. *História social e a cidade: urbanização e as vilas de malocas em Porto Alegre nas décadas de 40 e 50*. (Monografia de Especialização) – Universidade Federal de Rio Grande, Rio Grande, 2014.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. Fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africana. *Revista Eixo*, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso. Pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 10, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988[1976].

FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política (Ditos e Escritos Vol 5)*. Rio de Janeiro, Forense, 2004[1984].

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FILHO, Gabriel dos Santos. *O Catolicismo Brasileiro e a construção de identidades negras na contemporaneidade: um olhar socioantropológico sobre a Pastoral Afro-Brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2012.

FURINI, Vinícius Reis. *Trabalho, conflitos e solidariedades: ordem e desordem na Doca das Frutas (Porto Alegre/RS – 1940-1953)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2022.

GANS, Magda Roswita. *Presença teuta em Porto Alegre no século XIX (1850 - 1889)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista De Antropologia*, n. 40, v. 2, p. 31-82, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. *Caridade, assistência social, política e cidadania: práticas e reflexões no espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: Controvérsias acerca das “Seitas” e da “Liberdade Religiosa” no Brasil e na França*. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GREGORI, Maria Filomena. Deslocamentos semânticos e hibridismos: sobre os usos da noção de violência contra mulher. *Revista Brasileira de Ciências Criminais (RBCCRIM)*, v. 12, n. 48, p. 246-259, 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2012.

HEREDIA, Beatriz M. A.; PALMEIRA, Moacir. O voto como adesão. *Teoria e cultura*, v. 1, n. 1, 2006.

HERSKOVITS, Melville. *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press, 1941.

HOFBAUER, Andréas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

IYANAGA, Michael. Why Saints Love Samba: A Historical Perspective on Black Agency and the Rearticulation of Catholicism in Bahia, Brazil. *Black Music Research Journal*, v. 35, n. 1, p. 119-147, 2015.

JANUZZI, Denise de Cassia R.; GRASSIOTTO, Maria Luiza F. Projetos Urbanos: Embelezamentos, Renovações e Revitalizações. *Rev. Cienc. Exatas Technol.*, v. 11, n. 11, p. 28-38, 2016.

JESUS, Marize Conceição de. Os estreitos laços entre a Igreja Católica e o movimento negro em tempo de repressão e autoritarismo. *ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de*

História. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628787913_ARQUIVO_b3f8d0a00492b5d0f8f12c14e59ab4ac.pdf. Acesso em: 12/01/2024.

JUNGBECK, Barbara. *A escola moralizada : um encontro com a antropologia da educação no Brasil*. Trabalho de Conclusão (licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

JUNGBECK, Barbara. A problemática do sujeito: releitura das três fases de Michel Foucault. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 64-73, 2022.

KOEHLER, Ana Luiza Goulart. *Retraçando os becos de Porto Alegre: visualizando a cidade invisível*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2015.

LAILAW, James. Por uma antropologia da ética e da liberdade. *Labemus*, 2022.

LARA, Silvia. Significados cruzados: as embaixadas de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, M. C. P. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas: Cecult/Editora Unicamp, p. 71-100, 2001.

LERSCH, Inês Martina. *A busca de um ideário urbanístico no início do século XX: der städtebau e a escola de engenharia de Porto Alegre*. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2014.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2005.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: revista de Ciências Sociais*, n. 11, v. 2, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2001.

MATTINGLY, Cheryl. Two virtue ethics and the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, 12(2), p. 161-184, 2012.

MATTINGLY, Cheryl; THROOP, Jason. The Anthropology of Ethics and Morality. *ANNUAL REVIEW OF ANTHROPOLOGY*, v. 47, p. 475-492, 2018.

MAUCH, Cláudia. *Ordem pública e moralidade: imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC/ANPUH-RS, 2004.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In : _____. *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MAYBLIN, Maya. *Gender, Catholicism, and Morality in Brazil: Virtuous Husbands, Powerful Wives*. Nova Iorque: Palgrave-Macmillan, 2010.

MEDEIROS, Laudelino. *Vilas de malocas (ensaio de sociologia urbana)*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1951.

MELLO, Bruno Cesar E. de. Dois Franceses, um diário, uma pintura e um equívoco: diálogo entre Saint-Hilaire e Debret sobre a Porto Alegre da déc. de 1820. In: XIV Encontro Nacional da ANPUR, 2011, Rio de Janeiro. *ANAIS do XIV Encontro Nacional da ANPUR*, 2011.

MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002a.

MELLO E SOUZA, Marina. *Reis negros no Brasil escravista, história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002b.

MIRANDA, Ana Paula. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, v. 66, p. 60-73, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, 74, p. 47-65, 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, n. 1, 2009.

MONTERO, Paula. Religion, ethnicity, and the secular world. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2. 2014.

MONTERO, Paula. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 15-39, 2018.

MUEHLEBACH, Andrea. *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NAPOLITANO, Valentina. Economies of Sanctity. *Postscripts, The Journal of Sacred Texts and Contemporary Worlds*, n. 5, v. 3, p. 251-264, 2011.

NAPOLITANO, Valentina. *Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church*. Fordham University Press, 2015.

NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya. *The Anthropology of Catholicism: A Reader*. Califórnia: University of California Press, 2017.

NKÉRAMIHIGO, Théoneste, S. J. Inculturation and the specificity of christian faith. In: CROLLIUS, Ary A. Roest. *What is so new about inculturation?*. Roma: Pontifical Gregorian University, 1984.

NOVAES, Regina. *Pobreza e trabalho voluntário*. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisa do ISER, 1995.

NOVAES, Regina. Caridade, filantropia, solidariedade: mutações e reciclagens em experiências religiosas. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. “*Orixás: a manifestação cultural de Deus*”: uma análise das liturgias católicas “inculturadas”. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

OLIVEIRA, Vitória Kramer de. *CIDADE, BRANQUITUDE E COLONIALIDADE: o planejamento urbano enquanto ferramenta para operar apagamentos em Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2022.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36, 1997.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, 2006.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 9-23, 2008.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos G. dos. *A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009.

ORO, Ari. O SONHO E O DESENCANTO: A VIAGEM DE UM PAI-DE-SANTO DE PORTO ALEGRE PARA A PROVÍNCIA AFRICANA DE CABINDA. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 22, p. 1-18, 2020.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PEREIRA, Taynar de C. S. *Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho: um clamor com axé! Identidade negra e inculturação afro-brasileira na Igreja do Rosário dos Pretos*. Dissertação (mestrado em) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Os pobres da cidade: vida e trabalho 1880-1920*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Memória Porto Alegre: espaços e vivências*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999a.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Lugares malditos: a cidade do "outro" no sul brasileiro (porto alegre, passagem do século XIX ao século XX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 19, n. 37, p. 195-216, set. 1999b.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Era uma vez o beco: origens de um mau lugar. In: BRESCIANI, Maria Stella (org.). *Palavras da cidade*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Os sete pecados da capital*. São Paulo: Hucitec, 2008.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 1, ano 19, p. 11-28, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

ROBBINS, Joel. On the critical uses of difference. The Uninvited guest and The Invention of Culture. *Social Analysis*, n. 1, v. 46, 2002.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. California: University of California Press, 2004.

ROBBINS, Joel. Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change. *Ethnos*, n. 3, v. 72, p. 293-314, 2007.

ROBBINS, Joel. On the Pleasures and Dangers of Culpability. *Critique of Anthropology*, n. 1, v. 30, p. 122-128, 2010.

ROCHA, José Lourenço da. *A EDUCAÇÃO MATEMÁTICA NA VISÃO DE AUGUSTO COMTE*. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), 2006.

ROSA, Marcus Vinicius de Freitas. *Além da invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre durante o pós-abolição (1884-1918)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, 2014.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo S. A., 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. *Religião & Sociedade*, n. 2, v. 20, p. 55-72, 1999.

SANCHIS, Pierre. *Fiéis & Cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Conceição Aparecida dos. As santas da Vila Maria da Conceição. In: TAVARES, F.; GIUMBELLI, E. (orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: EDUFBA, 2015.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa: Hugin, 1998.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia M. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, n. 18, p. 77-101, 1996.

SCHWARCZ, Lilia M. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. *Cadernos de campo*, n. 9, p. 125-133, 2001.

SCHWARCZ, Lilia M. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2013.

SELKA, Stephen. Black Catholicism in Brazil. *Journal of African Religions*, n. 2, v. 2, p. 287-295, 2014.

SELKA, Stephen. Afro-Catholicism in Latin America. *Religion Compass*, n. 5, v. 13, p. 1-9, 2019.

SEGATO, Rita Laura. Qué es un feminicídio. Notas para un debate emergente. *Mora*, v. 12, p. 1-11, 2006.

SEYFERTH, Giralda. A Antropologia e a Teoria do Branqueamento da Raça no Brasil. *Revista do Museu Paulista*, 1985.

SEYFERTH, Giralda. A estratégia do branqueamento. *Ciência Hoje*, v. 5, n. 25, p. 54-56, 1986.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 53, p. 117-149, 2002.

SEYFERTH, Giralda. Imigração, preconceitos e os enunciados subjetivos dos etnocentrismos. *TRAVESSIA - Revista Do Migrante*, n. 51, p. 5-15, 2005.

SILVA, Circe Mary Silva da. *Matemática positivista e sua difusão no Brasil*. Vitória: EDUFES Editora, 2023.

SILVA, João Carlos da. Utopia positivista e instrução pública no Brasil: alguns apontamentos. *Revista Varia Scientia*, v. 05, n. 09, p. 79-88, 2005.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. Os círculos operários e a intervenção da Igreja Católica no mundo do trabalho no Brasil: uma discussão historiográfica. *Dimensões*, n. 7, p. 149-172, 1998.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos Operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

STEIL, Carlos A. A Igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 19, v. 2, p. 61-76, 1998.

STEIL, Carlos; MARIZ, Cecília L.; REESINK, Mísia (orgs.). *Maria Entre Os Vivos: Reflexões Teóricas E Etnográficas Sobre Aparições Marianas No Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

STEIL, Carlos A.; HERRERA, Sonia R. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, n. 23, p. 354-393, 2010.

STEIL, Carlos A.; TONIOL, Rodrigo. Maria Degolada: de mulher a santa e de santa a mulher. In: ZANOTTO, G. (org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul - Volume I*. Passo Fundo: Editora UPF, 2012.

STEIL, Carlos A.; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 223-243, 2013.

STRATHERN, Marilyn. For the motion (1). In: INGOLD, T. (org.). *The concept of society is theoretically obsolete. Key Debates in Anthropology*. Londres: Routledge, 1989.

SUSIN, Luiz Carlos. Opção preferencial pelos pobres: Demandas à Igreja Católica no Brasil. In: BOMBASSARO, Luiz C.; KRÜGGELER, Thomas; SOUZA, Ricardo T. de. *Democracia e inclusão social: desigualdade como desafio para a sociedade e a Igreja no Brasil*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009.

TABORDA, Enrique Polto. “Por cima dos ombros do teólogo”: variações sobre “Diários de campo de um teólogo às voltas com a questão indígena (1987-1993)”. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

THORNTON, John. The development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, n. 25, p. 147-167, 1984.

THROOP, Jason. *Suffering and Sentiment: Exploring the Vicissitudes of Experience and Pain in Yap*. University of California Press, 2010.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2003.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Colômbia: Universidad del Cauca, 2011.

VALENTE, Ana Lúcia E. *O negro e a Igreja Católica: espaço concedido, espaço reivindicado*. Campo Grande: UFMS, 1994.

VARGAS, Anderson Zalewski. *Os subterrâneos de Porto Alegre: imprensa, ideologia autoritária e reforma social (1900-1919)*. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2017.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 1957.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil. O campeador rio-grandense*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

VIEIRA, Daniele Machado. *Territórios negros em Porto Alegre/RS (1800- 1970): geografia histórica da presença negra no espaço urbano*. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, n. 18, v. 1, p. 151-171, 2012.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Nova Iorque: Prentice-Hall, 1981.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004[1904].

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. “Gilda de todas as ‘cores’: construção de imagens racializadas das “vilas de malocas”. Porto Alegre, décadas de 1940 e 1950.” In: OSÓRIO, Helen; XAVIER, Regina Célia Lima. (Org.). *Do tráfico ao pós-abolição: trabalho compulsório e por direitos sociais no Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2018.

WERNECK SODRÉ, Nelson. *FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editôra, 1944.

ZAMBONI, Vanessa. Construção social do espaço, identidades e territórios em processo de remoção. *O caso do bairro Restinga – Porto Alegre, RS*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

ZALUAR, Alba. *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ZIGON, Jarrett. *"HIV is God's Blessing": Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*. University of California Press, 2011.