

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia**

23 de abril – FESTA DE SÃO JORGE

**Um estudo sobre a oficialização de um dia santo em feriado
municipal na cidade do Rio de Janeiro.**

Maria Cláudia Martinelli de Mello Pitrez

Rio de Janeiro

2007

23 de abril – FESTA DE SÃO JORGE
Um estudo sobre a oficialização de um dia santo
em feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro.

Maria Cláudia Martinelli de Mello Pitrez

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade
Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia
(com concentração em Antropologia).

Orientador: Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Rio de Janeiro
Agosto de 2007

23 de abril – FESTA DE SÃO JORGE
Um estudo sobre a oficialização de um dia santo em feriado
municipal na cidade do Rio de Janeiro.

Maria Cláudia Martinelli de Mello Pitrez

Orientador: Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia , Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ -, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Aprovada por:

(Presidente, Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli- PPGSA/IFCS/UFRJ)

(Prof. Dr. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti – PPGSA/IFCS/UFRJ)

(Prof. Dr. Renata de Castro Menezes – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ)

(Prof. Dr. Beatriz Catão Cruz Santos – UFRRJ)

Rio de Janeiro
Agosto de 2007

Pitrez, Maria Cláudia Martinelli de Mello.

23 de abril – Festa de São Jorge. Um estudo sobre a oficialização de um dia santo em feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro/ Maria Cláudia Martinelli de Mello Pitrez. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS/PPGSA, 2007.

x, 145 f.: il.;31 cm

Orientador: Emerson Alessandro Giumbelli.

Dissertação (mestrado) – UFRJ/IFCS/PPGSA, 2007.

Referências bibliográficas 8f.

1. Religião e Espaço público 2. São Jorge 3. Feriado
4. Festividade religiosa

I. Guimbelli, Emerson A. II. UFRJ/IFCS/PPGSA III. 23 de abril – Festa de São Jorge. Um estudo sobre a oficialização de um dia santo em feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro.

Aos meus amados e saudosos pais.

AGRADECIMENTOS

Ainda que a dissertação seja assinada apenas por um nome, sabemos que várias pessoas passam e contribuem para a sua realização. Neste pequeno espaço de papel, mas grande na sua sinceridade, quero deixar registrado meus agradecimentos àqueles que indireta ou diretamente deixaram seus cuidados e atenções.

Gostaria de agradecer em primeiro lugar o carinho, o incentivo e principalmente a compreensão de meus pais por vários momentos que me ausentei e não pude dar a merecida atenção que ambos necessitaram durante o processo dissertativo. Ao restante da minha família também muito obrigada por tudo.

Ao meu orientador de mestrado o Prof. Emerson Giumbelli que, sempre muito atencioso e disposto a incentivar-me, ajudou intensamente nesta construção sem medir nenhum esforço. Juntamente quero agradecer a todas as pessoas do grupo de discussão, *Religião e Espaço Pùblico*, promovido pelo Emerson, que possibilitou trocas enriquecedoras neste trabalho.

Ao CNPq que me concedeu bolsa durante o mestrado, viabilizando minha dedicação exclusiva aos estudos, e a todo o corpo docente e secretárias do PPGSA, cuja instituição sou muito grata.

Aos colegas da graduação e da turma do mestrado de 2005 do IFCS, e em especial a alguns amigos que estiveram sempre por perto na pesquisa: à Clara M. Porto, Clarisse Q. Kubrusly, amigas inseparáveis desde o início da faculdade, pelas inúmeras trocas; à Bianca Brandão, Luiza Pitanga, Márcia Mansur, Rita Toledo, Eduardo Lacerda que participaram e colaboraram no campo, fotografando e filmando; à Luciana Carvalho e Carla, pelo interesse e pesquisas em festas de São Jorge na cidade carioca, assim como, à Bianca Arruda que, além da intensa contribuição nas investigações, é uma grande parceira nesta empreitada de São Jorge no Rio de Janeiro.

Aos professores do IFCS, José Reginaldo Gonçalves por incitar meu primeiro contato com o campo e a Maria Laura Cavalcanti pelas primeiras orientações na graduação e contribuições no mestrado. Também agradeço as sugestões de Beatriz Catão, da UFRRJ, e Renata Menezes, do Museu Nacional, pelas conversas e valiosas observações.

Aos amigos queridos sempre amáveis que de longe também fizeram parte neste momento de realização: Elisa H., Eleonora Moura, Júlia Pires, Luciana Florintino, Joana Araújo, Edilene, Cláudia Sampaio, Ritinha Gama e Andréia Falcão.

Ao André R. Novaes sou muito grata a toda ajuda no trabalho, na pesquisa de campo, nas correções e sugestões, além do incentivo, compreensão e carinho durante essa caminhada.

Finalmente deixo aqui a minha gratidão a Irmandade de São Jorge da igreja do Campo de Sant'ana e a todas as pessoas participantes e organizadoras da festa que entrevistei.

RESUMO

23 de abril – FESTA DE SÃO JORGE
Um estudo sobre a oficialização de um dia santo em feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro.

Maria Cláudia Martinelli de Mello Pitrez

Orientador: Emerson Alessandro Giumbelli

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Discussões contemporâneas sobre experiências religiosas têm freqüentemente se defrontado com questões que se voltam para a redefinição do estatuto do domínio religioso. Problematizando a “tese da secularização” que previa uma restrição crescente do religioso ao espaço privado, diferentes abordagens buscam desenvolver análises relacionais entre “religião” e outros registros da vida social. O presente trabalho procura se inserir neste debate a partir do estudo de caso que explicita a existência de devoções religiosas no “espaço público” do Rio de Janeiro. As comemorações para o santo católico São Jorge se estendem por todo estado, tendo sua capital oficializado um feriado em sua homenagem no dia 23 de abril de 2001. Ao estudar o processo de institucionalização que tornou pública uma data festiva de caráter religioso, tivemos aqui o objetivo de analisar possíveis consequências que esta mudança no calendário da cidade do Rio de Janeiro acarretou na dinâmica festiva de São Jorge na igreja localizada na área central deste espaço citadino.

Palavras-chaves: 1. Religião e Espaço público 2. São Jorge 3. Feriado 4. Festividade Religiosa

Rio de Janeiro

Agosto de 2007

ABSTRACT

23 de abril – FESTA DE SÃO JORGE
Um estudo sobre a oficialização de um dia santo em feriado
municipal na cidade do Rio de Janeiro.

Maria Cláudia Martinelli de Mello Pitrez

Orientador: Emerson Alessandro Giumbelli

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Contemporary discussions on religious experiences are often confronted with questions concerning the redefinition of the statute of the religious domain. Problemizing the "secularization thesis" which predicted an increasing restriction of the religious to the private space, different approaches intend to develop relational analyses between "religion" and other records of the social life. The present work looks for to insert itself in this discussion from the case study that explicits the existence of religious devotions in the "public space" of Rio de Janeiro. The celebrations for the catholic Saint George ranges the whole State, and the capital has officially established a holiday in its honor in April 23, 2001. Studying the institutionalization process that rendered public a festive date of religious character, we had the goal to analyze possible consequences that this change in the calendar of the Rio de Janeiro city caused in the festive dynamics of Saint George in the church located in the central area of this city space.

Key-words: 1. Religion and public Space 2. Saint George 3. Holiday 4. Religious Feast

Rio de Janeiro

Agosto de 2007

SUMÁRIO

Introdução: O início da “aventura antropológica”- empiria e teoria, diálogos possíveis.....	1
Capítulo I.....	18
1. São Jorge: histórias e lendas.....	18
2. De Portugal ao Brasil: “das capelas da realeza para o catolicismo do povo”.....	29
3. São Jorge no Rio de Janeiro: devoções públicas.....	34
Capítulo II.....	42
1. O tempo e suas técnicas de mensuração.....	43
2. A demarcação de um tempo e seu calendário.....	48
3. Brasil: legislações e calendários oficiais.....	53
4. Rio de Janeiro: feriado em 23 de abril.....	60
Capítulo III.....	74
1. Etnografia da igreja e suas atividades rotineiras.....	75
2. “O santo de todo mundo”: etnografia da festa.....	83
3. A festa e suas transformações.....	93
Considerações Finais.....	108
Bibliografia, Fontes e Documentos	113
Anexos.....	123

Introdução

O início da “aventura antropológica”: empiria e teoria, diálogos possíveis.

Um trabalho em grupo realizado durante a graduação, em 2001, despertou o interesse em aprofundar o estudo sobre o santo católico São Jorge. A fascinação pela variedade e riqueza a que este campo nos transporta desdobrou-se numa grande curiosidade e, conjuntamente, numa vontade de investigar mais detidamente tal universo. A instigação e o envolvimento aumentaram quando, ao final de 2001, foi aprovada a lei 3.302/2001 – de autoria do vereador Jorge Babu¹ – para celebrar o dia de São Jorge, tornando o dia 23 de abril feriado oficial na cidade do Rio de Janeiro. Iniciou-se, desde então, uma pesquisa de campo na Igreja da Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, no centro do Rio de Janeiro, e também na festa comemorativa realizada neste local, no dia 23 de abril, em: 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006 e 2007.

Na perspectiva de enveredar no mestrado e desenvolver uma investigação teórica dentro do horizonte antropológico, foram acionados dados recolhidos nestas observações juntamente com orientações anteriores², com o intuito de apresentar um projeto de mestrado nesta instituição (PPGSA/IFCS/UFRJ). O plano inicial pretendia focar a dinâmica relacional entre dois grupos religiosos participantes da festa de São Jorge na citada igreja: o Catolicismo, via Confraria de São Jorge, e a Umbanda, pela participação intensa dos freqüentadores que se localizam, principalmente, nas barracas de samba ao lado de fora da igreja. Durante o curso da pesquisa, o progresso das orientações e o conhecimento teórico adquirido com as disciplinas do curso de mestrado, este projeto passou por significativas alterações.

Com a entrada no mestrado do PPGSA e sob a orientação do professor Emerson Giumbelli, o plano, que outrora se concentrava nas perspectivas antropológica de ritual

¹ Jorge Babu do PT está cumprindo, atualmente, seu terceiro mandato na política. Ingressou como vereador do Rio de Janeiro depois das eleições de 1998, continuando no cargo após sua reeleição em 2002. Agora nas eleições de 2006, com a candidatura para deputado estadual, foi eleito pela legenda do partido na última vaga.

² Tive a oportunidade de trabalhar como bolsista, do CNPQ, da professora Maria Laura Cavalcanti, no período de setembro de 2002 a junho de 2003.

e simbolismo, modificou seu enfoque passando, portanto, a dialogar com paradigmas ligados à área de estudos sociológicos e antropológicos da religião: pluralismo religioso; “secularização”; a relação dos fenômenos religiosos com “espaço público”, dentre outros.

Diante disso, o foco do trabalho passou a ser a transformação de um dia santo em feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro, no contexto da atualidade – caracterizada por Pierre Sanchis (1995b) como um tempo “moderno-contemporâneo”³. Dentro deste objeto problematizamos questões referentes ao estatuto do domínio do religioso; relações do espaço urbano e representações de São Jorge; e, sobretudo, possíveis consequências que esta mudança no calendário da capital do Rio de Janeiro acarretaram na dinâmica festiva de São Jorge na igreja localizada no centro da cidade.

Desta maneira, podemos dizer que o objeto de pesquisa se relaciona a um evento, do qual o “novo” tempo da capital fluminense ocupa o poder de ligação entre o espaço e outros agentes sociais. O objetivo, portanto, é estudar o dia de São Jorge como um tempo/espaço que se relaciona a outros setores da sociedade, não necessariamente visíveis nesta data, mas que ajudaram, e ajudam, a definir a atual configuração.

As comemorações de São Jorge, conforme descreveremos no primeiro capítulo, estendem-se por todo estado do Rio de Janeiro⁴. Podemos encontrar uma pluralidade de eventos em sua homenagem: além das festividades em igrejas, ocorrem festas em terreiros, cavalgadas, carreatas, feijoadas, festas em escolas de samba e shows promovidos por lideranças políticas. A escolha pela festa do centro, diante da realização em outras localidades, parte de dois motivos: 1) por ser uma localização de grande visibilidade, situada no centro da cidade e num reduto histórico; 2) por ser uma igreja bissecular, tradicional e “oficial”, no sentido de sua festa ter maior impacto na dinâmica da cidade.

³ Pierre Sanchis (1995b), diante do debate sobre as expressões (pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade), utiliza-se a noção de “modernidade contemporânea” para designar nossa atualidade. Como argumenta, os dias de hoje ou pós-modernidade, como muitos definem, carrega em si elementos da modernidade como também reencontra fundamentos de uma “pré – modernidade por sua vez diversificada”.

⁴ Podemos destacar, por exemplo, as festividades no centro da cidade; em Quintino; Madureira – reduto da GRES Império Serrano que organiza uma carreata nas ruas do bairro seguida de feijoada na quadra da escola; Bangu – local em que é realizada uma cavalgada; Santa Cruz – com cavalgadas e onde foi inaugurada uma capela para São Jorge, em 2006; Campo Grande – onde também há cavalgada; Duque de Caxias; Padre Miguel – onde há um show em homenagem ao santo; Itaguaí – local com festa do Pai Jair do Ogum, bastante divulgada pela mídia; Valença – com cavalgadas; dentre outros locais.

O primeiro nos auxiliará a refletir sobre uma questão mais urbana que remete a idéia de espaços “luminosos” e “opacos”, tomando emprestadas as expressões de Milton Santos (1996) para pensar as distintas relações, como maior visibilidade e atenções, que o bairro no qual a igreja se situa - centro da cidade - possui frente a outras áreas de comemorações festivas de São Jorge.

O centro é um bairro que se destaca por ser uma área de grande circulação, tanto por ser um local de negócios que aglutina prédios de funções administrativas, políticas, econômicas, como por reunir distintos meios de transportes (trem, metrô, ônibus e avião) da cidade. Fato que evidencia a “densidade e o teor cosmopolita” do local (Mafra, 2005: 26).

Juntamente a isso poderemos reavaliar questões antropológicas sobre a devoção dos santos em centro urbanos. Este tema sobre o culto dos santos em cidades aparece com pouca relevância nos estudos de religião nas ciências sociais de hoje em dia. Em trabalhos de outrora, tal temática, quando estudada, direcionava seu enfoque às comunidades e zonas rurais (Bartholo, 1991). Como veremos mais adiante, é possível notar que há uma “cegueira” no olhar e, consequentemente, uma carência metodológica que aponta para a necessidade de reformulações para este objeto nas ciências sociais (Menezes, 2004). Desta forma, poderemos contribuir com a tentativa de chamar atenção para a importância desses fenômenos em espaços urbanos, enriquecendo este debate com nosso estudo de caso e suas particularidades.

No segundo motivo, nosso interesse se volta para as possibilidades de uma recapitulação histórica, a fim de verificarmos a longevidade ao culto de São Jorge em nossas terras. O fato de a igreja ter datação antiga nos possibilita comunicar e dialogar com a história do culto a São Jorge no Rio de Janeiro, que, sob influência portuguesa, nos fora introduzido no período colonial através das comemorações de Corpus Christi, assim como ocorria em Portugal. Nessa procissão o santo seguia na dianteira com seu “estado” – o Estado de São Jorge⁵ - e a hóstia sagrada, símbolo da reencarnação de Deus nos rituais católicos, vinha no meio sob um grandioso pálio. Naquele tempo, a comemoração religiosa continha uma particularidade: acontecia silenciosamente à celebração da monarquia portuguesa, por isso, a festa tornou-se o ápice do calendário **público-religioso** de Portugal e do Brasil (Santos, B.; 2005). A idéia do **público-religioso**, desenvolvida por Beatriz Catão C. Santos, é uma ferramenta importante da

⁵ O Estado de São Jorge refere-se ao santo e sua bandeira que era formada pelo corpo de ofícios responsáveis por sua guarda.

qual nos valeremos para verificar como tal relação se apresenta em nossos dias, pensando, é claro, em uma perspectiva diacrônica.

Uma característica marcante no Brasil colonial e imperial foi a estreita aliança entre governo e religião católica, uma consequência direta do regime de Padroado. Em relação a esse vínculo, comemorações que, ao mesmo tempo, celebravam menções cívicas e religiosas, eram um fato muito comum (vide a própria procissão de Corpus Christi). Na instauração do regime republicano, a opção histórica efetivada pelo Estado brasileiro foi a implementação constitucional de “separação” do governo com quaisquer religiões: um Estado laico. Entretanto, mesmo com definições cruciais sobre princípios de laicização, sobretudo no que se refere a “separação” do Estado a uma “religião oficial”, nossa constituição republicana também acabou viabilizando um sistema de “cooperação” conforme os termos da Constituição de 1934. Com isso, trâmites referentes as noções de “separação” e “vínculo” entre Estado e “religião” foram permitidos, resultando numa relação positiva entre ambas e não antagônica (Giumbelli, 2002). Mesmo que princípios laicos nunca tenham se realizado plenamente, o quadro em que se colocava aquela relação entre público e religioso redimensionou e a oficialização de um feriado municipal só pode ser entendida dentro desse novo contexto.

Na Constituição de 1891, o Estado brasileiro rejeitou a prática de institucionalização de feriados a datas religiosas. Apesar desta proibição não coibir totalmente este tipo de prática, pois várias implementações foram inclusive posteriores a esse momento⁶, encontramos um limite e restrição, conforme a Constituição federal brasileira de 1988, modificada pela lei nº 9.093, de 1995⁷.

Desde 2001, o calendário da cidade do Rio de Janeiro recebeu mais um feriado, o dia 23 de abril. Esta data de São Jorge como feriado transformou o dia 23 de abril - outrora apenas de cunho **religioso** - também em algo oficial. Afinal, por deixar de ser um dia "útil", o feriado passou a afetar outros setores sociais da cidade, aprofundando, portanto, uma data **pública – religiosa**. No entanto, como verificamos e conforme intensa publicação na mídia, este novo estatuto que o dia de São Jorge adquiriu sofreu

⁶ A data de 12 de outubro, feriado nacional de Nossa Senhora Aparecida, que foi oficializada no ano de 1980, é exemplar quanto a isso e também evidencia o sistema de “cooperação” entre Estado e “religião”, sobretudo em relação ao catolicismo, já que esta santa é simbolizada como padroeira do Brasil (Fernandes, 1988).

⁷ Nesta lei fica estabelecida a possibilidade de oficializar feriados a datas religiosas e de tradição local, no limite de quatro, para os municípios brasileiros. O assunto será analisado no capítulo 2.

intensas retaliações, sobretudo do setor comercial que argumentou excesso de feriados ao município com bases na lei federal de nº 9.093⁸.

A construção do objeto de pesquisa foi feita com a soma de várias etapas do trabalho de campo⁹ e investigação em documentos e fontes bibliográficas: observação participante nas festas de São Jorge, no centro, nos anos de 2001 até 2007, como também em outras festas: Quintino e Santa Cruz; participação nas missas de ação de graça a São Jorge nos dias 23 de alguns meses na igreja do centro; levantamento de material etnográfico feito a partir de entrevistas informais e gravadas – pessoal da Irmandade, freqüentadores e comerciantes da festa e o deputado estadual Jorge Babu; registro fotográfico e audiovisual como fonte de documentação e informação; pesquisa em arquivos – da Cidade, Nacional, Cúria Metropolitana e do O Globo; bibliotecas – do Estado, Nacional e da Câmara dos Vereadores; consulta a matérias de jornais e documentários sobre São Jorge; além da consulta bibliográfica – histórica e sócio-antropológica – sobre o santo e religião.

O contato com os debates sobre o campo da religião via as análises sócio-antropológicas iniciou-se ainda na graduação com textos mais clássicos: Marx, Durkheim, Weber, Mauss, Evans-Pritchard, Bourdieu, Lévi-Strauss, Geertz, dentre outros. O estudo mais enfático nas questões atuais, e ainda sobre a religiosidade brasileira, ocorreu nas disciplinas do mestrado e no próprio trabalho de pesquisa. Diante das leituras e no decorrer do campo, tornava-se claro que adentrávamos num terreno intrinsecamente relacionado com nosso cotidiano e por onde muitos pesquisadores já haviam se aventurado.

A “religião” é um tema que circula tanto nas áreas do saber acadêmico quanto do senso comum. Qualquer pessoa, quando interrogada, sabe dizer alguma coisa relacionada à “religião”. Seja na experiência de vivê-la, ou pelo que se ouve dela, a “religião” é algo que remonta a longos tempos na vida do ser humano e que está presente em nossos dias. Isto, é claro, com muitas diferenças, principalmente, no que diz respeito à sua natureza. Apesar de identificarmos “religião” a diferentes grupos e movimentos de forma geral, isto nem sempre foi assim.

⁸ O Sindicato de Lojistas do Comercio do município do Rio de Janeiro – SINDILOJAS-Rio – entrou com processo na justiça contra o feriado de São Jorge. O assunto será aprofundado no capítulo 2.

⁹ A descrição mais detalhada desse processo construtivo será realizada ao longo dos capítulos na utilização dos dados obtidos.

Nas últimas décadas, vários pesquisadores se preocuparam em capturar a história da categoria “religião” e problematizá-la. A maioria destes intelectuais observou, com perplexidade, os movimentos ditos religiosos que crescerem e se espalharem por planos variados do globo terrestre – como a explosão evangélica e islâmica (Berger, 2001). Tais movimentos ganharam visibilidade e amplitude que não escaparam dos olhares da mídia e dos cientistas, espalhando-se de formas variadas pelo tecido social. Esta movimentação crescente e a ocupação de “espaços públicos” da “religião” levantaram controvérsias em torno da tese da secularização¹⁰.

A tese da secularização previa o estreitamento dos “programas de verdade”¹¹ religiosos diante dos científicos com o processo de modernização, racionalização e individualização. As supremas “religiões” nacionais abririam espaços para um Estado laico, que, com princípios liberais e diante da “imparcialidade de leis uniformes”, atuaria com neutralidade frente a todos os cidadãos, respeitando suas diferenças¹². Juntamente com este espaço legal de liberdade e pluralidade, “religião” ou “religiões” cumpririam a função de âmbitos privados e não mais públicos¹³.

O estudo da "religião", sempre presente nas pesquisas sociais, passa então a questionar ao que concerne à sua própria natureza. Em relação a essa reviravolta, Peter Beyer (2003) aponta que a grande maioria dos pesquisadores passou a atentar para o fato de que as idéias de “religião” e “religiões” teriam implicações ideológicas e políticas, além de aplicação amplamente difundida que estaria estritamente conectada aos contextos ocidentais de expansão imperial, servindo como instrumentos de controle e exploração colonial.

Tambiah (1990) retoma a história do ocidente para discutir a construção das categorias magia, religião e ciência. Segundo o autor, estes conceitos não pertencem

¹⁰ A “secularização” como uma tese sem contestação, aplicada de maneira abrangente e prescritiva a todos os casos, passa a ser questionada. Nesta refutação da tese, a partir da década de 80, encontramos formações de variadas perspectivas, muitas delas de caráter antagônico: há intelectuais que consideram a tese como mito ou dogma (Frigério, 1995); outros que a defendem enfaticamente (Pierucci, 1997, 1998) e outros que não descartam sua validez, mas questionam alguns pontos (Bax, 1991; Casanova, 1994; Giumbelli, 2002; Montero, 2003 e 2006; Negrão 2005).

¹¹ Utilizamos aqui o conceito de Paul Veyne (1984), historiador francês, que influenciado pelas idéias de Foucault sugere a noção de “verdade” e “programas ou critérios de verdades” como construções históricas, ao invés do termo de “crença”.

¹² Podemos encontrar estas formulações de estado laico, neutro e tolerante diante das diferenças religiosas já desenvolvidas pelo filósofo John Locke em 1689 no texto: “Carta acerca da tolerância”(Locke, 1973).

¹³ Casanova (1994) acredita que a sociologia da religião precisa substituir este mito universalizante (declínio e privatização do religioso) reinante na tese da secularização e se aprofundar no processo de formação histórica da “secularização”, que nos faz retomar a modernidade.

apenas à realidade antropológica, mas a uma história maior, a história ocidental. O que era entendido como “religião” no período romano cujo sentido referia-se a algo específico, no séc. XVI, com influência da Reforma, sua noção torna-se um substantivo geral e universal que abarca variadas espécies. Como argumenta Guimbelli (2002), baseando-se em Asad:

É com esse estatuto que a encontrará a própria antropologia, que terá na ‘religião’ um dos temas centrais de seus empreendimentos iniciais no séc. XIX. Estatuto preservado na posteridade, (...), sem levar em conta o caráter propriamente moderno da categoria. (Guimbelli, 2002:30).

Esta preocupação reflexiva sobre a categoria “religião” nas últimas décadas é para Burity (2001) um espelho da própria ciência que na busca de novas respostas volta-se para si mesma. A reflexividade científica ao problematizar suas categorias analíticas abriu-se para um quadro excessivo de diferenciação e de fronteiras indefinidas, tendo como consequência o que o autor denominou de “vazio de nome”, movimento que vem passando desde a guinada cultural ou lingüística nas últimas três décadas. Para Burity, diante disso, a ciência atual está também paralelamente numa “política do sobrenome”, i.e., que a busca de nomeações passa a se associar a um sobre-nome, a contextos, “que não se rende à suposta exuberância do objeto – a um essencialismo do particular” (Burity, 2001: 61).

Com isso, mesmo entendendo a “religião” como um campo de investigação que nos traz problemas por si só, tanto naquilo a que se refere, quanto no que pretende abranger, o seu estudo se faz necessário justamente pelo seu caráter basilar na formação das ciências sociais. Como é conhecido entre os cientistas sociais, o tema instigou nossos grandes fundadores, como fica evidente nos trabalhos dos chamados “pais” das ciências sociais: Marx, Durkheim e Weber. Entretanto, cada um destes autores defendia e estabelecia um estatuto diferente para o que chamava de “religião”. Enquanto Durkheim (2000) considerava o fenômeno religioso como “fundante” e “liame” dos valores sociais, buscando as formas elementares da vida religiosa para respaldar sua teoria social; Weber preconizava que, diante do processo de racionalização e conjuntamente de maior consciência dos indivíduos, as religiões se tornariam menos encantadas, afastando-se de valores tradicionais e místicos. Para ambos todas as formas de religiões são verdadeiras, mas, enquanto para o primeiro há apenas uma razão de ser

do fenômeno religioso – “coesão social” –, para o segundo, existem diferentes razões para cada tipo de fenômeno religioso: “(...) a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo” (Weber, 1982: 372).

Apesar de perspectivas distintas, a importância investigativa era presente nos primeiros cientistas sociais europeus. Todavia, no campo das pesquisas brasileiras este tema fora deixado de lado pelos seus precursores. Como aponta Rubem Alves (1978), a “ausência” do estudo da “religião” em nossos fundadores era consequência da ideologia predominante na época, anos 30, que pretendia liquidar com “os sistemas legitimatórios do Brasil arcaico”. Com isso, a “religião”, vista como um sistema arcaico e conservador, ficou restrita à instituição eclesial, ao passo que nas universidades pesquisava-se apenas o que era digno de ser estudado para o progresso e modernização. Diante disso, pairou certo tipo de “silêncio”, que permaneceu até o final da década 50. O que se via de produção científica, desatinava-se ao exótico – “religião exótica”. Desta forma, a importante produção dessa época e, sobretudo, dos anos 60, referiu-se ao catolicismo rural e ao candomblé, confirmando a tese que relaciona o religioso ao não moderno, apesar do crescimento progressivo das religiões urbanas: pentecostal e umbanda.

Ainda segundo Alves (1978), a universidade e os saberes científicos sempre estiveram ligados aos interesses da elite, cuja preocupação era eliminar o tradicional e o popular. Mesmo quando os estudos se voltaram aos estudos do exótico, da cultura popular e de suas manifestações religiosas, a produção científica final era de forma erudita e ininteligível aos grupos populares estudados. Para este autor:

O novo impulso que os estudos da religião experimentam atualmente no Brasil se deve a uma transformação ideológica profunda, que implica uma crítica ao ideal de modernização e secularização e na descoberta da contribuição efetiva que os oprimidos (que, como tais, não têm acesso à cultura acadêmica) podem e devem trazer à política. (Alves, 1978: 118).

Nas décadas de 60 e 70 os estudos sobre “religião” ganham foco e se desenvolvem. A Igreja católica instituída desde a ação dos primeiros colonizadores portugueses e que sempre fora vista como uma antiga instituição “co-natural” ao Brasil passa a receber um olhar mais crítico e investigador de intelectuais. Sanchis (1992)

comenta que este fato fora consequência de uma série de crises que a Igreja católica passou em relação à sociedade brasileira no século XX.

A primeira crise retratada de caráter interno à Igreja, como consequência do Concílio do Vaticano II na década de 60, resultou nos primeiros estudos. Estes se deram via a própria instituição católica que, a partir dos modelos europeus já instituídos para pensar os efeitos da secularização e da modernidade, fundou o Centro de Estudos Religiosos e Investigações Sociais (CERIS). Tais estudos foram marcados pelo debate entre teólogos e cientistas humanos (Sanchis: 1992). Já a segunda crise, assinalada por Sanchis (1992), remete à ditadura militar, quando a relação entre Igreja e Estado teve profundas modificações. Surgiu uma nova forma de organização entre a Igreja e o meio popular, como, por exemplo, as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs –, que estavam orientadas por uma nova posição teológica e litúrgica, a Teologia da Libertação. A Igreja passou a ter um forte envolvimento social e político, e se tornou foco de interesses tanto de jornalistas, quanto de historiadores e cientistas sociais.

Em relação a este panorama de mudanças da Igreja, e de sua proximidade com o público, no sentido de sua atuação tornar-se mais política e voltada para os pobres, Montes (2004) afirma que uma grande massa de fiéis passou a não se reconhecer mais neste “novo discurso”, e, por isso, voltou-se para outras formas religiosas. Dentre estas, a autora destaca o pentecostalismo, em expansão, e as religiões afro-brasileiras que conquistavam reconhecimento e legitimização no campo brasileiro.

Já no final da década de 60 e na de 70, protestantes passam a receber foco das pesquisas acadêmicas, cujos debates centralizam-se em questões em torno da temática de modernização. O trabalho de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, publicado em 1973, *Católicos, protestantes, espíritas*, é representativo nesse momento, justamente por que busca consolidar e lidar, de forma unida, religiões distintas sobre os efeitos de uma mesma realidade brasileira “moderna”: “No caso de Camargo (1973), o ponto de convergência foi localizado nas ‘funções’ que as diversas religiões desempenhariam, tendo como pano de fundo o tema da modernização, que em outros estudos serviria para analisar sobretudo o protestantismo” (Guimbelli, 2006:240).

Nas décadas de 80 e 90, a conjuntura brasileira se reconfigura, a democratização é reincorporada pós-ditadura e uma pluralidade de instituições se instaura. Diante disso, a Igreja católica também se modifica, se afasta visivelmente do debate político e se coloca numa posição de auto-análise em relação ao crescente e plural brotar “contemporâneo de novas formas de *sagrado*” (Sanchis, 1992: 11). Para o autor, essa

mudança na realidade brasileira impõe a necessidade de desvendar a articulação entre religioso e político, na tentativa de melhor compreender a nossa sociedade.

Nesse mesmo período, faz-se notável o forte crescimento dos neopentecostais, que ganharam visibilidade na Igreja católica e em outros setores da sociedade. Como consequência, ressalta-se ainda mais a noção de pluralismo religioso, que não é uma novidade no cotidiano da cidade do Rio de Janeiro. Afinal, no início do século XX, o cronista João do Rio referia-se às dimensões "babilônicas" do Rio de Janeiro, no que dizia respeito ao seu universo religioso. Ou seja, este autor observou e descreveu em seu livro, *"As Religiões do Rio"*, um cenário metropolitano com uma multiplicidade e diversidade nas expressões do "sagrado" (Vilhena, 1998).

Dada esta realidade verifica-se uma intensificação dos estudos científicos para estes "novos movimentos religiosos"¹⁴ e também para os chamados "sem-religião"¹⁵. Além de trabalhar com a especificidade destes grupos, destacam-se problematizações em torno de: mercado e disputas religiosas; trânsito religioso; desinstitucionalização; modernização e tradição; secularização e sacralização; razão e emoção; subjetivismo e integração; público e privado. Nota-se assim que "As análises produzidas nos últimos anos sobre as religiões no Brasil assinalam a dinâmica que perpassa o universo religioso do país" (Teixeira, F. e Menezes, R., 2006: 7).

Noções de declínio e de privatização do religioso como o processo de "dessacralização" ou "desencantamento" do mundo são reavaliadas pelos pesquisadores com essa "volta pública" da religião, neste período. Hoje em dia há um forte questionamento sobre a idéia da religião circunscrita apenas aos espaços de "foro íntimo", ou seja, referentes apenas às suas formas institucionais. Vemos a tentativa crescente de se estabelecer um diálogo e confronto da "religião" com outros setores da sociedade, onde as configurações do religioso através de seus símbolos e artefatos colaboram para a construção e mudanças nos cenários sócio-culturais que participam¹⁶.

¹⁴ Para esta noção referimos, além dos neopentecostais, também as religiões do movimento chamado de "Nova Era".

¹⁵ Esta categoria não se trata exatamente de ateus, pois, além de englobá-los, há também uma grande fração de pessoas declarantes "sem religião" que acreditam em Deus sem pertencer ou participar de instituições e comunidades religiosas. Assim como aponta o *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil* (2003), tal categoria vem crescendo amplamente e colocando-se em terceiro lugar em número de respostas conforme dados do IBGE de 2000.

¹⁶ Tal perspectiva vem sendo assinalada de forma crescente, pois, como se nota, desde o período da ditadura militar, que o religioso passa a dialogar com a sociedade sem ser apenas institucional sua análise. A questão política da religião já se mostrava presente, mas vem se intensificando, conforme observa Sanchis (1995b) em seu questionamento se "o campo religioso será ainda hoje o campo das

“Religião” e “sociedade” são vistas como pólos que se constroem mutuamente e o “espaço público” como um local privilegiado para observar e analisar suas trocas. A partir desta perspectiva associativa e relacional da vida social com fenômenos religiosos, as propostas teóricas sugeridas por Montero (2003) sobre “novos agenciamentos”, de Giumbelli (2002) sobre “regulação do religioso” e Bax (1991) sobre “regime religioso” tornam-se importantes ferramentas. Como destaca Montero (2003), sobre o entendimento das relações contemporâneas entre religiões e esfera pública, podemos verificar que:

As instituições religiosas se expandem também pelo tecido social: reproduzem lógicas do campo econômico, alimentando mercados musicais e turísticos, penetram na indústria do entretenimento, modelam padrões de moralidades e sociabilidades, promovem políticas sociais e campanhas nos setores de educação, saúde, trabalho e etc (Montero, 2003: 35).

Caminhamos, desse modo, para um universo de discussões no qual as fronteiras que definem o que são fenômenos religiosos, econômicos, políticos, culturais, sociais e etc. não estão dadas, e, de certa maneira, podemos até compreender que elas efetivamente não existem enquanto esferas autônomas. Cabe-nos, então, a tarefa de analisar materiais empíricos a fim de melhor compreendermos a relação entre o religioso e a sociedade contemporaneamente.

O livro organizado por Patrícia Birman (2003) é bastante exemplar neste sentido, pois é composto por artigos de vários intelectuais da área, em sua maioria brasileiros, que retratam diferentes questões, imbricadas e impulsionadas, por sentidos religiosos, como: identidade, política, mercado, produtos culturais (música e livro), meios de comunicação e líderes comunitários. Diante desta pluralidade de conotações, nota-se que a noção de “espaço público” é trabalhada de forma abrangente, sem reduzir-se a uma única perspectiva conceitual.

Dessa forma, consideramos que as reflexões acima sobre “espaço público” e formas religiosas no atual contexto são fundantes para nossa tarefa de trabalhar sobre a oficialização do dia de um santo católico. A transformação de uma data em um feriado implica numa ação política, pois resulta de projetos de leis elaborados por políticos, e,

religiões” : “estamos diante do jogo aberto de identidades nos dias de hoje, onde a tarefa religiosa não deixa de ser uma “nova” tarefa política” (p.128).

ao mesmo tempo, pública, pois adentra nos calendários oficiais da localidade, tornando o dia na qualidade de não-útil (dia de não-trabalho), o que acaba por afetar outros setores sociais. Dessa forma, a instituição de um feriado em uma data religiosa provoca uma boa situação para pensarmos sobre “religião” e “espaço público”, tal como na relação do Estado frente às “religiões”.

Em novembro de 2001, como mencionado, o dia 23 de abril, dia de São Jorge, tornou-se feriado municipal da cidade do Rio de Janeiro. Este evento que pode ser compreendido apenas como uma ação política com intuito de conquista de votos ou como uma ação de proveito do próprio vereador Jorge Babu, “devotíssimo” do santo¹⁷, alertou-me sobre algo mais: poderia acrescentar essa compreensão ao foco que já havia sido delimitado, as festividades do santo no centro do Rio de Janeiro, para tentar entender como se regularizam as relações do religioso com outras esferas sociais em nossos dias.

Como veremos, este novo enquadramento temporal de 2001, oriundo de ações políticas, interferiu no próprio significado do dia 23 que, consequentemente, ao dar maior destaque ao dia, aumentou quantitativamente a freqüência dos participantes nas festividades de São Jorge. Na festa do centro do Rio de Janeiro esta mudança acabou por influenciar na dinâmica festiva e na organização espacial da festa, perceptível ao longo de sete anos de observação. O que se percebe é uma alteração na forma de ocupar o espaço de “fora”: local de agência de diversos atores sociais, além da própria Confraria de São Jorge. Desde 2001, a Igreja vem gradativamente ocupando e territorializando este espaço “público” acirrando disputas.

Desta forma, propõe-se fazer um estudo que analise a transformação do feriado, percebendo-o dentro dos impasses que o cercam, para averiguarmos possíveis impactos desse decreto nas festividades de São Jorge, sobretudo, na localizada no centro da cidade do Rio de Janeiro, que é uma comemoração antiga e que atrai um grande número de pessoas. Procuraremos, então, refletir sobre a dinâmica festiva e as transformações observadas pós-feriado em nosso campo empírico.

Além da tarefa de diálogo que este trabalho coloca com a temática sobre “religião” e “espaço público”, outra questão também nos salta os olhos: a grande quantidade de expressões festivas de um santo, que não é o padroeiro da cidade. Ora,

¹⁷ Jorge Babu é um dos responsáveis pela festa de São Jorge no Largo do Bodegão em Santa Cruz, e popularmente conhecido nos outdoors de sua campanha a designação como o *guerreiro* da zona oeste.

quando detectamos esse tipo de situação, como é o caso de São Jorge entre os cariocas, somos impulsionados a saber se este santo possui alguma relação com a configuração e dinâmica urbanas deste espaço citadino. Se afirmativo qual tipo de vínculo podemos pensar?

Aqui em nosso trabalho dissertativo essa pergunta não é o objetivo, mas mesmo de forma oblíqua estará presente e permeará nossas discussões. Acreditamos que para responder a esta pergunta necessitaremos de um trabalho mais exaustivo que procurasse abranger outras festividades de São Jorge na cidade do Rio de Janeiro. Como trataremos da transformação do dia celebrativo em feriado desse santo, observando os impactos na festa do centro, esta pesquisa servirá, portanto, de introdução a esta questão para trabalhos futuros.

Dentro dos estudos científicos é muito comum a associação do culto dos santos a uma perspectiva mais popular da Igreja Católica no Brasil, sendo a idéia de popular restrita às zonas periféricas e rurais. É possível, todavia, refinar a delimitação teórica se considerarmos a presença do culto aos santos em nossas terras e a importância deste para o catolicismo como um todo. Como observara Ribeiro de Oliveira (1997), o culto aos santos pode ser considerado como um dos elementos nucleares do catolicismo brasileiro: “Muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre” (p. 47). Introduzido desde nossa colonização, tal prática se faz presente em nossa atualidade, podendo até mesmo ser considerado como uma forma estratégica de atuação do catolicismo diante de um contexto plural como o que vivemos, onde as explicações sobre o cotidiano da vida podem vir de múltiplas referências religiosas, como também não religiosas.

Bartholo (1991), a partir de um levantamento bibliográfico, verifica que o culto de santos permaneceu um “tema menor” na antropologia da religião. Ao refutar as pesquisas brasileiras sobre este tema, observou que estas se encontram presas a uma perspectiva dicotômica que direciona a devoção aos santos a um “catolicismo popular”, sem levar em conta o processo de complementaridade e interdependência entre o “popular” e o “oficial” – entre os fiéis e a hierarquia. Como constatou em sua pesquisa sobre santidade e culto dos santos no Brasil, através de dados estatísticos obtidos no Anuário Católico publicado pelo Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS), as devoções aos santos ajudaram a reforçar o desenvolvimento paroquial brasileiro, sendo constitutivas ao catolicismo como um todo. Desse modo, de acordo com a autora: “a maneira mais fértil de abordar o tema da santidade e do culto

aos santos exige uma ruptura com a visão dicotômica que tem caracterizado o estudo do tema no Brasil". (Bartholo, 1991: 179).

Renata Menezes (1996 e 2004) chama atenção para esse tipo de tratamento efetuado pelas ciências sociais ao tratar das festas de santo, e afirma a necessidade de reformulações. Em suas análises, ela ressalta a força e a vitalidade desses eventos em centros metropolitanos. O caso do convento de São Antônio, no centro da capital do Rio de Janeiro, campo de sua pesquisa de doutoramento, é peculiar porque, além do dia festivo, 13 de junho, o local fica lotado às terças-feiras, quando acontece a benção do santo (Menezes, 2006). Assim, as pesquisas científicas que olham para o urbano devem ficar atentas e tentar enxergar a importância das devoções aos santos, pois elas podem revelar muita coisa e deixá-las à margem é desprezar um fenômeno valioso que faz parte de nossa experiência social.

Menezes sugere uma análise que perceba o “jogo de continuidade e mudança entre forma, conteúdos e significados de práticas cultuais” (Menezes, 2004: 25), presente nesses eventos religiosos. Desta forma, esta perspectiva nos sugere um estudo que abarque um movimento e não apenas uma situação fixa, porque esta, por si só, não nos mostraria os “jogos de continuidades e mudanças”. Todavia, além da tentativa de iluminar a dinâmica, a autora também comenta que as festas de santos são locais importantes por convergirem diferentes agentes sociais, e por ser um local no qual o catolicismo pode se reatualizar, exercendo e atestando sua autoridade e poder sobre os demais participantes.

Com isso, a investigação aos cultos dos santos auxilia os estudos de uma cultura local como também de âmbito regional, independente se é urbano ou rural, porque, além dessa relação com o espaço, este tema envolve uma trama de personagens que perpassa tanto pela relação com os devotos – de caráter pessoal – quanto por desdobramentos políticos, econômicos, sociais e culturais.

Nesta direção, um estudo sobre festas de santos nos dias de hoje em centros urbanos torna-se representativo, pois nos leva a pensar sobre os “jogos de mudanças e continuidades” - essenciais e estratégicos à permanência de quaisquer eventos antigos ao longo do tempo - e na relação da instituição católica diante de um universo amplo e

com diferentes valores religiosos e culturais¹⁸. As festas de santos tornam-se, portanto, um *lócus* interessante que nos permite observar o religioso em processo dinâmico e relacional com a malha social urbana.

A partir do diálogo entre alguns problemas teóricos e o material de pesquisa, desenvolveremos a construção do nosso texto de acordo com a seguinte divisão:

No primeiro capítulo, atentaremos à história de São Jorge. A perspectiva histórica tem por finalidade apresentar o santo, dando-lhe uma extensão no tempo. Não pretendemos com a retomada histórica - da hagiografia de São Jorge, de seu culto no Brasil e no Rio de Janeiro - estruturar uma linearidade e um percurso evolutivo. Nossa análise histórica baseia-se em perspectivas que consideram os tempos históricos como distintos e que levam em conta a pluralidade de suas durações (Braudel, 1976). A história não é linear, sua passagem no transcorrer do tempo é feita por variações de princípios legitimadores, onde as “verdades” são sempre históricas e estão relacionadas ao contexto em que são construídas.

A dialética entre o passado e o presente que fazemos, além de ser de caráter informativo, é interessante para pensarmos no conceito formulado por Beatriz Catão Cruz Santos (2005) sobre o **calendário público-religioso**. Entretanto, esta tarefa será empreendida com cautela, pois, estaremos considerando a distinção entre os momentos históricos.

Dentro do terceiro ponto que iremos trabalhar está a pluralidade festiva de São Jorge no Rio de Janeiro; nesta etapa, procuraremos refletir sobre as diversas devoções do santo que possuem dimensões públicas. Dados da polícia militar e de representantes das comemorações de São Jorge, como, por exemplo, Jorge Aguiar – presidente da Confraria da Igreja do centro – revelam que o número de participantes só vem aumentando a cada ano, principalmente, depois do dia 23 de abril ter se tornado feriado. Entretanto, seria um pouco ingênuo considerar que este prestígio se deva exclusivamente ao feriado. A devoção a São Jorge, como veremos, remonta a longas datas e uma de suas características ressaltadas por historiadores (Santos, B., 2005; Santos, G., 2004 e 2005) é a popularidade como também o caráter público conjugado ao santo no acompanhamento da procissão de Corpus Christi, no Brasil colonial e imperial.

¹⁸ Reflexão que se volta para o processo de “descatolização” do brasileiro frente ao crescimento dos neopentecostais, como ressalta os dados censitários de 2001 do IBGE e de diversos analistas e pesquisadores (Teixeira, F. e Menezes, R.: 2006).

No segundo capítulo, trabalharemos com o processo de construção do calendário da cidade do Rio Janeiro por meio da transformação do 23 de abril em um feriado. Desconstruindo a naturalização de um tempo como algo dado, com base em alguns autores – Elias (1998), Le Goff (1984,1989, 2005) e Leach (1974) –, elucidaremos como disputas políticas e de poder fazem parte do processo de construção de um calendário. A programação do tempo em dias, meses e anos, com datas comemorativas e feriados, que nos parecem tão familiar, envolve uma série de questões e agentes. Através dessa problematização do tempo, entraremos no caso do feriado de São Jorge, iluminando os embates e atuações dos atores sociais relacionados. Trataremos especificamente do projeto de lei de Jorge Babu, os impasses resultantes deste dentro da Câmara dos deputados e, também, fora desta - intensamente registrados por jornais cariocas, em 2001 e 2002. Como consta, houve tentativas de anulação do feriado pela justiça comum por parte de associações comerciais. Com isso, verificaremos, diante do debate entre político e econômico com suas defesas e acusações, como o discurso sobre o religioso foi colocado.

A partir disso iniciaremos a reflexão proposta no terceiro capítulo: a etnografia da festa de São Jorge no centro do Rio de Janeiro. Sabemos como são dinâmicas essas festas e como mudanças em seu cenário fazem parte desses eventos. As razões das transformações podem ser inúmeras e muitas vezes podem passar despercebidas como as próprias modificações. Entretanto, há situações em que essas se fazem evidentes e percebidas, como no caso que analisaremos. Depois do decreto do feriado de São Jorge, a festa desse santo no centro da cidade carioca sofreu algumas alterações em seu âmbito organizacional e espacial que estão relacionadas aos desdobramentos que esse decreto acabou por proporcionar: aumento de visibilidade ao dia e no número de participantes. Notamos uma crescente ocupação e reorganização da igreja no lado de fora com celebração de missas campais e uma presença maior de agentes da prefeitura controlando e delimitando uma específica área de comercialização.

O espaço da festa não é homogêneo (Eliade, 1992). Podemos distingui-lo em: a Igreja como o espaço de “dentro” e sua redondeza como o de “fora”. Diferentemente do lado de dentro onde as formas de agir são controladas e conduzidas pelas práticas católicas, no lado de fora a atuação da Igreja limita-se e depara-se com outras formas de cultuar o santo, onde as fronteiras de estar bebendo, sambando e louvando tornam-se tênues e fluídas. Desta forma e partindo da idéia de festa de santo como um campo de

tensões (Fernandes, 1982), verificaremos estas mudanças e possíveis disputas na dinâmica espacial da festa.

A última parte da dissertação, de caráter conclusivo, trata das discussões levantadas no decorrer do trabalho. Acreditamos quando enfocando o dia 23 de abril como um tempo-espaco - ou seja, dia de São Jorge e sua transformação em feriado assim como suas conseqüências na dinâmica festiva, no caso específico a do centro do Rio de Janeiro - poderemos levantar análises importantes e contribuintes para futuras pesquisas na área, como por exemplo: maiores reflexões sobre a transformação de um dia santo em feriado em nossos dias, pensando nas trocas do religioso com outras esferas sociais; sobre as formas de interação das devoções dos santos com o espaço citadino. Enfim, de forma geral, estaremos complementando e adicionando ao debate acerca do campo religioso, principalmente sobre o catolicismo com “novas” ou “velhas” questões que se travam em nosso mundo atual.

Capítulo I

1. São Jorge: histórias e lendas.

Neste capítulo, como dito anteriormente, não pretendemos fazer uma recapitulação minuciosa das “histórias e lendas” de São Jorge, mas, comentaremos algumas de suas fontes hagiográficas, assim como o olhar da história sobre estas e sobre seu culto no Brasil. A retomada histórica é direcionada para a cidade do Rio de Janeiro para refletirmos nas variadas festividades de São Jorge neste local, enfocando principalmente o caráter público de suas devoções.

O culto às santidades ou divindades é uma tradição antiga de vários povos. A concepção de ser santo está interligada com a noção de santidade. No universo cristão, ser santo refere-se a uma distinção que se respalda por dois critérios: a predestinação – relacionada às pessoas escolhidas por Deus – e o mérito, referente àquelas que por opção procuraram em vida seguir o exemplo de Deus. O santo é um morto excepcional, um mediador entre o “céu e a terra” e uma forma de apoio da igreja, pois sua vida é um exemplo para seus devotos (Le Goff, 1989). Em geral, a devoção aos santos “ganhou imensa força na Era medieval, quando os governadores laicos anuíram à religião católica e legislaram a seu favor, coibindo a expressão religiosa de origem pagã” (Santos, 2005: 29).

Para a Igreja Católica Romana a idéia de ser santo em nossos dias está associada à canonização cujo candidato necessita, além de ter seguido o exemplo de vida de Cristo, ter comprovação de milagres realizados. A concepção de canonização, *canonizare*, só surge a partir do século XI com a Reforma Gregoriana. As leis de canonização referem-se às formas de controle do culto dos santos, e as “provas de santidade” são indispensáveis. As decisões finais que em períodos anteriores cabiam a um bispo local foram passando gradativamente para as mãos do Papa. Assim, a canonização tem uma função eclesial, isto é, declarar alguém santo tem um objetivo na Igreja: propor essa pessoa como um exemplo de vida cristã, como quem seguiu a vontade de Deus de modo extraordinário, e, por isso mesmo, colocá-la como intercessora junto a Deus. No entanto, nem sempre a canonização foi determinante para intitular um morto como santo. O conceito de santo é muito relativo e está estritamente

ligado ao contexto histórico. Os modelos de santidade variaram muito em diferentes períodos (Santos, 2000).

A idéia de ressurreição, uma vida além túmulo difundida pelo cristianismo, “injetou no circuito de crenças da Antiguidade Tardia outra postura diante da morte” (Santos, 2005, 30). O culto às relíquias e o local onde o morto fora enterrado são exemplos dessa “nova” configuração que a noção de morte passou a ganhar. O culto aos santos tem início na tumba destes. O impacto desta devoção repercutiu na geografia espacial das cidades deste período, quebrando a antiga antítese entre espaço da vida pública e local de culto aos mortos. O espaço fúnebre que se localizava nos arrabaldes das cercanias das cidades passou a fazer parte destas (Brown, 1982). As zonas mortuárias se converteram em áreas de adoração e o culto aos mortos, em público e extensivo a toda comunidade. Com isso, inaugurou-se um momento de construções de ermidas em cima das tumbas dos mortos especiais, colocando-os sob a tutela da igreja.

Georgina dos Santos (2005) destaca que estes “novos” contornos que o culto aos mortos ganhou na Antiguidade Tardia estiveram relacionados ao modelo de santidade baseado nos mártires – pessoas excepcionais que tiveram uma vida de sofrimento e torturas em prol da fé cristã. Nesse sentido, o martírio é uma graça conferida por Deus aos que, devido ao combate realizado, ganhavam como recompensa a vida eterna. Com o fim das perseguições aos cristãos e o firmamento da religião Católica, a partir do século IV, o modelo dos mártires e dos confessores perde espaço e surge outro modelo de santidade, o clerical. A maioria dos padres, bispos, cardeais, abades e papas passaram a ser santos. Os papas, como comenta Maria de Lourdes dos Santos (2000), dos duzentos e sessenta e três existentes, oitenta e um foram canonizados, sendo que a metade destes como mártires antes do ano 500 d.C.

No ocidente, a partir do século VII e com maior intensidade no século X, surge o modelo de santidade pautado nos santos nobres com o fortalecimento da união entre a nobreza e o clero. Nobres que desempenharam a função de cristianizar seu povo ganhavam “as honras da santidade”. Tal modelo caiu com a Reforma Gregoriana, século XI, que, como forma de purificar a Igreja do poder laico, extinguia a sacralização dos nobres. Assim, o modelo de santidade voltou à vida sacerdotal, impondo uma castidade e vida de ascese aos sacerdotes, na qual imperava votos de pobreza e humildade, e os santos para conquistarem tal posto precisavam passar por um processo de investigação ditado pelas leis de canonização. Pois “os santos que viriam a ser canonizados deveriam ter seguramente realizado milagres” (Vauchez, 1987: 297).

Bartholo (1991) comenta que no século XI ocorre um deslocamento da devoção, esta sai das relíquias e do corpo santo para a figuração iconográfica¹⁹. A veneração às imagens acaba por dissociar o culto aos santos das tumbas e servir, diante de sua mobilidade, como “propaganda” e “difusora” do culto.

Atualmente, como afirma Maria Lourdes dos Santos (2000), prevalece um modelo de santidade heterogêneo oriundo do século XVIII que abarca pessoas tanto de origem eclesiástica, quanto leiga. Este modelo seria para a autora um retorno, pois a heterogeneidade era o modelo que prevalecia no início da era cristã. Hoje em dia, existe grande número de canonizações²⁰. O papa João Paulo II incentivou fortemente a canonização de leigos e mulheres e foi o que mais canonizou e beatificou²¹ no século XX: 482 santos e 1.338 beatos (Santos, 2000).

Diante disso podemos pensar e até mesmo afirmar uma grande importância que os santos possuem diante do catolicismo. Os santos, como mediadores e intercessores, são exemplos de vida a serem seguidas por seus fieis e “exemplos de um ‘homem verdadeiro’, tendo para a vida cristã um valor modelar” (Bartholo, 1991: 8), funcionando, portanto, como “apoio pedagógico” aos ensinamentos da Igreja. Além disso, também funcionam como “instrumentos capazes de sublimar diferenças sociais e superar diversidades regionais.” (Santos, G., 2005: 29).

Entretanto, nem todos os santos têm caráter institucional como demonstrado nos modelos acima. Há os que foram considerados santos e estão à margem do panteão da Igreja Católica, espelhando um caráter de independência aos cultos dos santos por parte dos fiéis. É famosa a autonomia entre os aspectos institucional e popular que insiste em continuar, mesmo com diferentes ações para controlá-la.

No Brasil isto se apresenta de forma acentuada em outras áreas. Aqui vigorou durante quatro séculos o regime do Padroado – de herança portuguesa –, que deixou nossa Igreja sob tutela do Estado, da coroa portuguesa e, como consequência, distante

¹⁹ A autora comenta que a representação iconográfica “é tão antiga quanto o cristianismo” (Bartholo, 1991: 19). Desde o Sínodo de Nicéia (325d.c.) que a adoração às imagens é considerada legítima e com o reconhecimento eclesiástico.

²⁰ Porém estes processos de transformação em santo ainda estão restritos aos países europeus. No Brasil, até maio de 2007, nenhum brasileiro tinha sido oficialmente canonizado pela Igreja; apenas alguns conseguiram a beatificação, apesar de tramitarem alguns processos de canonização no Vaticano (Santos, 2000). Com a vinda do Papa Bento XIV para o Brasil no mês de maio de 2007, obtivemos o primeiro santo canonizado brasileiro, Frei Galvão.

²¹ A beatificação é uma etapa anterior à canonização. Nela fica permitido o culto do beato em âmbito público a determinadas regiões. Já com a canonização, o culto do santo ganha formato universal. Para a canonização, devem ocorrer milagres após a beatificação, dos quais pelo menos dois devem ser autênticos (Bartholo, 1991).

de Roma. Fundou-se, portanto, uma fraca formação institucional da Igreja cuja vida religiosa, além do movimento leigo em torno das confrarias, se dava basicamente de forma mais doméstica. Somente após a independência brasileira, a Igreja do Brasil começou a se aproximar de Roma, na chamada fase de romanização. Bartholo (1991) comenta que de “1840 a 1920 foram criadas 1407 paróquias, mais do triplo do que a soma daquilo que havia sido criado nos três séculos anteriores” (Bartholo, 1991:70). Para a autora, nossa rede paroquial²² é recente: 76% das paróquias foram criadas no século XX, sendo a maioria a partir de 1960.

Vauchez (1987) considera que na América latina, sobretudo no México e no Brasil, o modelo que predomina é o do culto aos santos populares. Como bons exemplos dessa devoção popular, podemos citar: o padre Cícero, o culto às almas espalhado por todo nordeste, e, também, o culto aos santos “bandidos”, como o caso de Baracho e Jararaca, no Rio Grande do Norte (Freitas, 2006).

Sabemos como são comuns os movimentos de “purificação” e “separação” na tentativa de eliminar elementos não institucionalizados, ditos como “populares”, na história da Igreja Católica. A categoria “popular”, para Ribeiro de Oliveira (1997), é definida sempre a partir do contraste com outra forma, seja erudita, oficial, ou da classe dominante. Nesse sentido, o sistema religioso “popular”, com suas devidas diferenciações, tem efeitos para a sociedade e assume “funções políticas”. As tensões e afrontamentos que o dito “popular” pode acarretar aos “outros” foram controlados em diversos momentos da história, seja excluindo como também se apropriando. Dentro da realidade do catolicismo brasileiro – definida por Maués como uma “tensão constituinte” entre o popular e o eclesiástico (Maués, 1987) – os diferentes processos de romanização, no final do XIX e no XX, são exemplos destes tipos de ação.

A devoção aos santos sempre trouxe para a Igreja este debate de contenção aos elementos “profanadores” e “populares”. No período pós-independência brasileira, fase de romanização que compreendeu-se o final do século XIX até meados do século XX colocou a devoção aos santos em “segundo plano” dentro de uma hierarquia dos valores éticos e morais. Na década de 30, a Igreja investia na criação de novas dioceses e, como confirmam as palavras de Severino Silva (2003), ela “precisava apresentar-se como modelo de unidade e de união, de forma a ser aceita como participante do novo acordo

²² A autora trabalhou com dados da rede paroquial desde a formação da Igreja brasileira até os anos de 1985 com base nos Anuários do Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais - CERIS.

social que brotava da revolução de 30" (p. 83). Todavia, diante deste perspectiva de "controle" a elementos "profanadores", em alguns casos de devoções populares verificou-se a "promoção" e em outros a "retração".

O caso da romaria de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, é um bom exemplo da tentativa de institucionalizar e "promover" esse processo. Fernandes (1988) comenta que a promoção desta, associada ao período em questão, era algo favorável à Igreja, pois, a imagem da santa e sua romaria eram significativas como elo nas relações com Estado frente aos "separacionistas" reinantes na República. A santa, como padroeira do Brasil, representava a nação e aproximava a Igreja do Estado.

Porém, como nos apresenta Silva (2003), outras manifestações populares não obtiveram o mesmo êxito promocional como no caso da padroeira. Aparições marianas, Canudos e Padre Cícero foram vistas como perigosas tanto para a Igreja quanto para a nação, porque representavam "manifestações da periferia", colocando, portanto, em risco o acordo de cooperação travado entre a Igreja, sob Cardeal Leme, e o Estado, governado por Getúlio Vargas.

Entretanto, Silva (2003) também demonstra mudanças na forma de significar fenômenos como as aparições marianas a partir de um caso ocorrido no ano de 1936 em Cimbres, Pernambuco. O que no período do ocorrido fora silenciado e visto como perigoso, foi revitalizado na década de 90, momento em que movimentos católicos carismáticos locais estavam controlando-o, onde a vidente, que passa a ser agora uma mensageira de Maria, pôde ter legitimação através do apoio do discurso religioso católico ressemantizado.

Na década de 60, no II Concílio do Vaticano, o debate em torno da devoção aos santos ganhou mais destaque. Na tentativa de racionalizar o culto dos santos, algumas histórias e lendas que se apresentavam pouco verossímeis foram taxadas como apócrifas, colocando em xeque a validação do culto destes santos. A reformulação de um novo calendário romano, nesse período, retirou alguns santos que se baseavam, sobretudo, em devoções medievais e "folclóricas" como as referentes aos mártires, rebaixando-os ao estatuto de culto particular.

Este foi o caso de São Jorge, santo mártir, que teve sua titularidade de "ser santo universal e oficial" transformada em caráter particular conforme fica explícito num trecho do folheto divulgador de vida e culto de São Jorge, da Igreja do centro do Rio de Janeiro:

SÃO JORGE FOI CASSADO? Sabe-se que seu dia litúrgico foi colocado no Calendário particular da Igreja, isto é, celebrado nos lugares de sua devoção. No Rio de Janeiro é a devoção querida de seu povo. Seu Templo, na Praça da República, que é bi-secular, tem a maior assistência religiosa da cidade. O Sr. cardeal D. Eugênio Sales, assim se pronunciou: *a devoção de São Jorge nos deve levar a Jesus Cristo*. Pela palavra do Cardeal Sales sentimos a autenticidade do Culto a São Jorge. (Pe. Eurico José Cavalcanti, capelão)²³.

Embora muitos considerem que sua história não passe de um mito e outros assintam na “cassação” pela Igreja Católica, o martírio de São Jorge e o seu culto continuam reconhecidos pelo catolicismo. Em maio de 1969, com a reforma do calendário litúrgico, realizada pelo papa Paulo VI, o culto a São Jorge tornou-se opcional. A reforma retirou as comemorações dos santos sobre os quais não havia documentação histórica, mas apenas relatos tradicionais. Daí a idéia de "cassação de santos", que, entretanto, tornou a devoção opcional e não a uma anulação total do reconhecimento do santo.

Ordep Serra (1995), ao comentar as tentativas da Igreja católica de ordenação ao culto dos santos, nos anos 60, também menciona esta questão:

[...] a Congregação dos Ritos da Igreja Católica Apostólica Romana, embora sem excluir do calendário litúrgico a festa de São Jorge (com data fixa em 23 de abril), ordenou que fossem suprimidas do ofício religioso todas as referências aos episódios da vida do Santo (Serra, 1995: 244).

Trata-se de uma contradição interessante, pois é um santo sem reconhecimento oficial na Igreja, mas, como veremos adiante, com um culto amplamente disseminado em diferentes continentes. Serra (1995) e Medeiros (1994; 1995) comentam sobre a interferência mútua entre diferentes histórias de São Jorge e ressaltam que o santo já chegou ao Brasil com referências das lendas orientais, portuguesas, inglesas, dentre outras. Para eles o santo já veio “sincretizado”.

As histórias sobre as vidas dos santos passaram da tradição oral para a escrita com os martirológicos e as legendas - primeiros escritos que registravam as vidas dos santos. Nestes encontravam-se descritas os atos da vida dos santos que demonstravam

²³ A data deste folheto, cópia concedida pela biblioteca da Cúria metropolitana, não foi mencionada, mas, com a assinatura do capelão da Igreja, Pe. Eurico José Cavalcanti, podemos fixá-la entre o período que permaneceu neste cargo: década de 60 e 80.

sua paixão como mártir, esses escritos serviam como forma de apreender a memória e de unificar uma versão, divulgando-a.

Porém, como coloca Van Der Veer (1994), na unificação de uma versão, ao ser passada para o papel, existe um conflito de versões que estão co-relacionadas com “forças” atuantes de cada momento. Para o autor, há diferentes discursos sobre a realidade - político, religioso, filosófico, ideológico, histórico, econômico, científico, etc. –, que foram se constituindo e se multiplicando na transição da Idade Média para a “modernidade”. O discurso religioso não é um discurso monolítico, ele existe ao lado de outras formas de discursar sobre o mundo e dialoga com estas. Mesmo tendo reinado durante longo período na Idade Média, isto não significa que o discurso religioso fosse o único, mas que sua alta posição hierárquica o deixava com um “peso” sobre os demais. Assim, nas hagiografias tradicionais dos santos, o conflituoso debate entre diferentes versões perpassou em relação aos valores ideológicos operantes em cada momento: “An important tool for historians is always to confront the religious tradition with other historical sources, relating to such mundane matters taxation, for example.” (Van Der Veer, 1994:142).

A historiadora Georgina dos Santos (2005)²⁴, ao capturar a história da Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa moderna, entre os séculos XVI e XVIII, sob o cotidiano dos menestréis de ferro e fogo lisboetas, dialoga com o contexto histórico de formação de cada uma das hagiografias citadas em seu trabalho. Ao analisar a evolução destas, a partir de elementos que se repetiam, constatou que algumas “variantes corresponderam a condicionamentos culturais específicos” (Santos, 2005: 48).

Durante a Alta Idade Média coexistiram três versões sobre São Jorge (Santos, 2005). A mais antiga destas refere-se a um relato de Pasícrato que “tem como base os fragmentos de um texto grego, datados da centúria anterior à expansão de seu culto na Europa” (p.36). Resumidamente, nesta variante, os atos da vida de São Jorge - que o levaram ao martírio devido a sua adoração ao cristianismo e a recusa em aceitar outros deuses - estão relacionados há um tempo onde os cristãos eram perseguidos por Graciano, Imperador persa. A descrição dos atos inicia-se com afrontamento de São Jorge ao Imperador, em repulsa a adoração de seus ídolos. Depois segue por uma série de perseguições e torturas, nas quais o “perseguido” através de milagres e ressurreições

²⁴ A autora é uma das principais fontes deste trabalho, principalmente, no que se refere à análise histórica da vida de São Jorge.

comprova a existência e a força de sua crença cristã. Por fim, após acabar com o Imperador e todos pagãos à sua volta, São Jorge rezou e perguntou a Deus “o que aconteceria àqueles que invocassem o seu nome. O Senhor respondeu-lhe que suas relíquias seriam honradas, assim como suas vestimentas e que elas supririam toda a sorte das necessidades.” (p. 38).

Apesar de este relato ser impreciso no que concerne aos personagens e local citados, Santos (2005) não retira sua coerência interna. Como argumenta, esta história apresenta intenções que correspondem às narrativas hagiográficas que predominavam na época – como descrição intensa e quantidades elevadas de suplícios – e ao modelo de santidade em relevância - valorização e sacralização do culto às relíquias.

Diferentemente da primeira versão, a segunda retratada por esta historiadora (Santos, 2005) faz referência a elementos mais verossímeis da “realidade” dominante. Nesta diminuem os números de súplicas, de ressurreições e atos mágicos, colocando em destaque uma data precisa de sua elaboração (916), como também dados sobre a vida do mártir: tais como sua origem geográfica, seu status e sua profissão. Como disserta Santos, esta mudança espelha uma nova configuração da espiritualidade na Alta Idade Média, que representa um afastamento de interpretações fantasiosas e mágicas para aproximar-se de um modelo mais mundano. Neste período, século X, o padrão de santidade que servia de molde já havia também incorporado os valores da nobreza em seus critérios, prevalecendo a figura do santo-nobre.

Com isso, a literatura hagiográfica respondendo aos apelos culturais da época alterou a composição de milagres e a imagem de São Jorge. Nesta segunda legenda, Jorge é representado como um soldado de família nobre nascido na Capadócia (atual Turquia), pertencente ao Império Romano, governado por Diocleciano. Este imperador fora conhecido pela sua残酷 em perseguir e torturar os cristãos e Jorge da Capadócia rebelou-se contra esta atitude, passando a defender os cristãos e sua fé. Este movimento ocasionou uma fortíssima perseguição, que após alguns atos milagrosos, salvação e comprovação da fé cristã, acabou no ato de sua decapitação.

A última versão refere-se à Legenda Áurea (Varazze, 2003). Esta é uma coleção hagiográfica organizada pelo arcebispo de Gênova, Jacopo de Varazze (1236-1298), que como aponta Santos, com base em Souza (1998), é uma operação intertextual – textos bíblico, hagiográficos, litúrgicos, cristãos e pagãos. Apesar deste “amálgama” de narrativas textuais, a autora comenta sobre sua singularidade. É nela que aparece o combate de São Jorge com o dragão.

O santo, nesta legenda, também aparece localizado no tempo e espaço. São Jorge é um tribuno da Capadócia, nos tempos de Diocleciano que o perseguia devido a sua confissão pública ao cristianismo. Todavia, conta-se que ao passar pela cidade de Silca, província de Líbia, São Jorge encontrou-se com a filha do rei, cujo destino tinha sido reservado a um Dragão grandioso que atormentava a região. Para manter distante este dragão, os habitantes colocavam animais fora das muralhas da cidade, a fim de conter a fúria desta fera. Mas, mortos os animais, pessoas eram oferecidas através de sorteios. No momento da chegada de São Jorge à cidade, era a vez da princesa. São Jorge, montado em seu cavalo, perfurou com sua lança o dragão, mas só o matou após a conversão dos habitantes à fé cristã.

Esta versão ocasionou grande impacto em sua época. Como comenta Santos (2005), esta era uma “mina hagiográfica” que circulou bastante pelo mundo medieval. A entrada do dragão, num momento em que as hagiografias se afastavam de histórias fantasiosas, representa a oposição do santo a um personagem do maravilhoso paganismo. Além disso, histórias de heróis combatendo dragões eram recorrentes neste período e faziam grande sucesso, pois acabava por reviver triunfos de desbravadores e conquistadores, assim como da aristocracia medieval militar. A figura de santos guerreiros, principalmente de São Jorge, acabou por ganhar prestígio se aproximando dos ambientes cavalheirescos e servindo de suporte às batalhas e expedições para a conquista de novas terras e na defesa do cristianismo – como nas Cruzadas e em Ordens de Cavalaria e Militares²⁵. Neste momento quando o Catolicismo teve seu caráter associado às virtudes militares e guerreiras, a devoção de São Jorge se alastrou pelo continente europeu²⁶.

Como indicam algumas fontes (Attwater, 1983; Medeiros 1995; Santos 2004; 2006), os restos mortais de São Jorge foram transportados para Lídia (antiga Dióspolis), local do sepultamento, onde foi erguido um sumuoso oratório aberto aos fiéis. Seu culto espalhou-se imediatamente por todo o Oriente. Em Constantinopla, século V, já havia

²⁵ Neste período do Catolicismo Guerreiro, Medeiros (1995) destacou: a Ordem de São Jorge da Jarreteira, na Inglaterra; a dos Cavaleiros de Teutões, da Alemanha; a Calatrava de Aragão; e a Sagrada Ordem Militar Constantiniiana de São Jorge.

²⁶ São Jorge transformou-se em padroeiro de alguns locais da Europa como no território lusitano durante o primeiro reinado da dinastia de Avis, que acabou por aproximar a realeza de seus súditos e a monarquia da cristandade. Ainda hoje a Inglaterra tem São Jorge como padroeiro mantendo sua festa no calendário litúrgico da Igreja Anglicana. Em Gênova, Veneza e Barcelona (que no brasão de armas pode ser vista a efígie de São Jorge) o santo também continua patrono. Como destaca Medeiros (1995), são títulos que foram oriundos do período das Cruzadas, pois estas “cidades eram portos de onde saíam as expedições guerreiras e comerciais, para o Oriente” (p. 261).

cinco igrejas dedicadas a São Jorge, sendo que no Egito, nos primeiros séculos após sua morte, foram construídas quatro igrejas e quarenta conventos em homenagem ao santo. No Ocidente, na Idade Média, as Cruzadas colocaram São Jorge à frente de suas milícias, como Patrono de algumas Cavalaria. Alguns países ocidentais o têm como padroeiro (Itália, na cidade de Gênova; Alemanha, onde é patrono de Ordens Militares; Inglaterra, Portugal e Catalunha).

A Inglaterra foi o país ocidental onde a devoção ao santo teve grande força. O monarca Eduardo III colocou sob a proteção de São Jorge a Ordem da Cavalaria da Jarreteira, fundada por ele em 1330. No século XIII, a Inglaterra já celebrava sua festa como dia santo e de guarda e, em 1348, criou a Ordem dos Cavaleiros de São Jorge. Os ingleses, imitando os gregos, colocaram a cruz de São Jorge na sua bandeira e, em 1415, a data de comemoração do santo tornou-se um dos feriados mais importantes do país (Attwater, 1983).

Dentre diferentes versões sobre o santo, a difundida pela Igreja do campo de Sant'ana, em seu livreto – Vida e Morte de São Jorge - é a do “Flos Sanctorum”, relato semelhante à segunda versão citada por Santos (2005), mas que contém alguns dados suplementares, como a data da morte de São Jorge: aos 23 anos, no dia 23 de abril de 303. Neste livreto as referências sobre a “Legenda Áurea” não foram encontradas, apesar da figura do dragão ser bastante aclamada nos sermões dos padres desta Igreja, como o mal onipresente do qual precisamos nos livrar, assim como o fez São Jorge :

O inimigo sempre está por perto. Na vida de Jesus vemos a presença de Judas (...). Na vida de São Jorge também houve ação de inimigos, pessoas que o denunciaram ao Imperador Diocleciano, por causa da catequização que fazia e da vida leal a Deus que levava (...). É preciso lutar, seguir a caminhada, quem que não tem provações e dificuldades como vemos no martírio de São Jorge? Com ele estamos seguros para vencer qualquer dragão, mal, inimigo. (capelão Wagner – missa da alvorada, 23 abril de 2006).

O dragão e São Jorge são corriqueiramente encontrados representados nos “santinhos” distribuídos dentre suas iconografias, além de serem amplamente narrados por alguns fiéis e irmãos da Igreja, como comenta Nadir irmã-zeladora da Irmandade de São Jorge no centro olhando para a gravura do santo matando o dragão (Anexo I).

Esta imagem aqui (estende e nos mostra) conta sobre a história de São Jorge matando o dragão. Nossa Senhora (moça na lateral

direita da gravura) estava rezando dentro na capelinha quando dentro da gruta aparece um dragão, aí aparece São Jorge e mata o dragão, salvando Nossa Senhora. Por isso tem a imagem de Nossa Senhora das Vitórias na frente da imagem dele no altar (Nadir - entrevista, 08 março de 2007).

É interessante que a narrativa dessa irmã baseia-se em elementos que compõem essa iconografia de São Jorge bastante famosa que tem em seu plano de fundo uma capelinha, uma moça com véu azul e uma gruta, e no plano de frente a representação do santo como um soldado medieval sobre um corcel branco atravessando com uma lança o dragão, que se situa abaixo do seu cavalo. Além disso, essa irmã associa a vitória do santo que salva Nossa Senhora à ordenação e escolha da imagem que fica no altar junto com a imagem de São Jorge na capela menor da Igreja. Assim como o pessoal da Confraria baseia-se em diferentes narrativas para falar da vida de São Jorge, também encontramos distintas associações quando perguntamos sobre a história do santo para seus fieis:

“São Jorge é um santo guerreiro, santo popular. A história de São Jorge para gente, para a era cristã, só começa no século III, d.c., ano 303, quando o imperador Diocleciano, ..., São Jorge, na mão desse imperador, foi decapitado depois de sofrer um ano de torturas e prisões para que renegasse sua fé cristã, sua fé em Deus ... e daí apareceu este mártir, para as pessoas cristãs, como eu que sou cristão católico que gosta de santo... Para mim São Jorge é meu músico, faz parte da minha veia musical, São Jorge é meu músico!

São Jorge é uma história maravilhosa, uma história bonita, a gente não sabe direito, muitas coisas se perderam, coisas antigas, como ele matou o dragão, naquele tempo não sabia se existia dragão ou se era uma serpente, uma serpente gigante que aterrorizava uma vila e São Jorge foi, como ele era um grande cavaleiro-capitão da guarda, chamado para salvar essa vila. Dizem que naquele tempo os pagãos tinham adoração de colocar uma virgem para a serpente levar. Eles tinham essa crença. Chamaram São Jorge para acabar com esse mal. Deve ter sido uma serpente ou se, naquele tempo, existia aberrações. Muita coisa a gente não sabe” (dados retirados da entrevista realizada com o músico Jorge Ben na festa de São Jorge, 23 de abril de 2001).²⁷

²⁷ Entrevista realizada por Bianca Brandão e Luzia Pitanga na festa de São Jorge na Praça da República, em 2001, a cuja transcrição tive acesso.

É comum, ao perguntar a qualquer devoto de um santo, observarmos que cada um sabe nos informar algumas “coisas” sobre a vida deste santo, dentre “*muita coisa a gente não sabe*”. Podemos encontrar casos onde há um discurso comum predominante diante de outros menos freqüentes, e outros casos onde há uma pluralidade de versões que se combinam e descombinam quase que ao modo de cada interrogado.

Este trecho da entrevista é bastante representativo no que concerne às fontes hagiográficas deste santo, pois nos salienta para a combinação de duas versões recorrentes sobre sua vida aqui no Rio de Janeiro: a da Legenda Áurea e a do Flos Sanctorum. Qualidades de honra, bravura, força, virilidade e dignidade constituem a imagem deste santo guerreiro e são aclamadas por seus fieis na evocação de suas orações:

Glorioso Mártil São Jorge
Vós fostes o defensor da fé cristã e morreste pela Igreja Católica.
Defendei o meu corpo dos males das doenças e das balas assassinas.
Defendei a minha alma contra os males da descrença e contra inimigos da minha salvação
Defendei minha casa contra os assaltantes e destruidores da felicidade do lar.
Defendei meus bens contra os ladrões, os malfeitos e contra os meus inimigos.
Dai-me o vigor da fé, da esperança e o amor a Deus e ao próximo.
Amém.

Com autorização Eclesiástica²⁸

2. De Portugal ao Brasil: “das capelas da realeza para o catolicismo do povo²⁹”

São Jorge adentrou na história lusa através de seu feitio de santo militar que tanto se destacou na Alta Idade Média, ainda mais no período das Cruzadas. Sua face de guerreiro ajustou-se aos anseios das monarquias onde guerras e movimentos de conquistas e proteção de territórios ocupavam um lugar central. Nas terras lusas o “nome do santo passou a designar, para a monarquia, o compromisso com a fé católica e a vocação de Portugal para a conquista” (Santos, 2004: 16). Assim, com ajuda dos

²⁸ Oração rezada na igreja de São Jorge, Rua da Alfândega, 382, [tirar esse endereço] centro do Rio de Janeiro.

²⁹ Expressão utilizada pela historiadora Georgina dos Santos (2004) para comentar sobre a trajetória percorrida pelo culto de São Jorge de Portugal ao Brasil.

santos e de armas, as unidades territoriais eram mantidas e novas terras eram dominadas.

A devoção a São Jorge já estava presente em Portugal desde o tempo dos reis de Borgonha, no entanto, ainda de forma tímida. Na vitória portuguesa contra Castela pela soberania portuguesa de seu reino na batalha de Aljubarrota, 1385, o estandarte de São Jorge era trazido na dianteira, aos sons de gritos portugueses que o aclamavam: “avante, S. Jorge, avante, que eu sou rei de Portugal!”. (Santos, 2005: 64). Com a reconquista portuguesa, a Casa de Avis assumiu a dinastia e o orago protetor presente, Santiago, perdeu seu poder de intercessor passando para São Jorge, que contribuiu por estender sua devoção por todo reino português. O culto a São Jorge ganhou caracteres público e dinástico, mantidos durante toda esta dinastia.

D. João I, o primeiro monarca da casa de Avis, regulamentou as festividades em memória da vitória portuguesa sobre Castela e incluiu de forma obrigatória a presença do mártir nas procissões de Corpus Christi, em 1387, designando que “sua imagem fosse montada sobre um cavalo, e entregou o dever de acompanhá-la aos homens de ferro e fogo da recém-criada Casa dos Vinte e Quatro.” (Santos, 2005: 68)³⁰. Para Santos (2004) a regulamentação da introdução de São Jorge na procissão de Corpus Christi sob o cuidado dos menestréis de ferro e fogo foi “a grande responsável” por conceder à figura do santo caracteres mais populares - saindo da realeza para o povo - e que, mais tarde, se desenvolveriam em terras brasileiras, através de sua identificação com distintos grupos sociais e religiosos, que garantiriam, portanto, “sua popularidade até nossos dias.” (Santos, 2004: 20).

A comemoração de Corpus Christi³¹ simboliza a celebração da eucaristia que remonta aos primórdios da Igreja. Sua festividade foi instituída apenas no século XIII, em 1264, com a bula *Transiturus* do Papa Urbano IV que a estendeu por toda Igreja e onde cada cidade ficou incumbida de organizar uma procissão solene ao seu louvor. A apresentação do corpo de Deus em procissões públicas é consequência do Concílio do Latrão IV, século XII, que enfatizou a importância da comunhão e da generalização da confissão, num tempo em que raríssimos fiéis as praticavam (Le Goff, 2005).

³⁰ A autora argumenta que a força da figura de São Jorge, que se estendeu para terras além-mar do controle lusitano, poderia ter definhado caso a imagem não se aproximasse da monarquia portuguesa - numa sociedade marcada com um perfil militar devido a sua posição de península - como também do zelo dos homens de ofício ligados a ferro e fogo que compunham a Casa dos Vinte e Quatro.

³¹ Sua data dentro do calendário é móvel, assim como carnaval e a Páscoa, mas ocorre sempre na quinta-feira que segue o 8º domingo depois da Páscoa.

Le Goff (2005) argumenta que a festa de Corpus Christi com sua magnificência e exuberância, que ornamentava e mostrava a hóstia sagrada sob um palio a todos habitantes, serviu de modelo para os ritos reais que, ao invés de deixar o rei inacessível, colocava-o à mostra para seus súditos. Assim, festividades e procissões eram oportunidades de reforçar o poder monárquico e de tornar públicas suas façanhas. Em Portugal, desde a época da vitória de Aljubarrota, as festividades portuguesas já seguiam o modelo da Procissão de Corpus Christi. D. João II, ao assinar o Regimento das Procissões que regulamentavas as festividades cívicas e religiosas também continuou a seguir este modelo. “Sem erigir muralhas entre o sagrado e profano, a composição das procissões descritas pelo documento era o espelho de uma ordem social que submetia a vida comunitária e cívica à expressão religiosa” (Santos, 2005: 76).

Em grande parte da Europa, a partir do séc. XIV, a procissão de Corpus Christi tornou-se a forma de celebração da eucaristia por excelência. Em Portugal, diferentemente de outras regiões européias, a procissão era promovida pela monarquia local e acompanhada pelo “Estado de São Jorge” (o santo e sua bandeira formada pelo corpo de ofícios responsáveis por sua guarda): “A presença de São Jorge no cortejo de Corpus Christi simbolizava a fundação da dinastia dos Descobrimentos e imprimia ao evento um caráter cívico” (Santos, 2004:16).

Assim, a festa de Corpus Christi portuguesa, que era de caráter indubitavelmente religioso e de grande significância social, como o ponto alto do calendário **público-religioso** (Santos, B., 2005), sofreu inúmeras transformações e regulamentações³², isso devido ao tipo de coligação estabelecida entre igreja, coroa, e “povo”, que implicava características plurais. Uma marca destas festas no território português era a tensão permanente que sofria entre as ordenações eclesiásticas e monárquicas.

Desta forma, com essas características religiosas, reais, populares, contando com a presença de São Jorge e servindo de molde para outras procissões, a Procissão de Corpus Christi adentrou e se instalou nas colônias portuguesas. Beatriz Catão C. Santos (2005), ao pesquisar as festas de Corpus Christi na América portuguesa, demonstra muito bem a tensão constituinte destes eventos que abarcavam ao mesmo tempo diferentes agentes. A autora nos apresenta diversas interferências e regulamentações que esta festividade sofreu, principalmente no séc. XVIII com decreto de D. João V em sua

³² Sanchis (1983) afirma que tais regulamentações são fontes preciosas de conhecimentos das atividades urbanas e das profissões sob o Antigo Regime devido à grande importância social desta procissão.

tentativa de “purificá-la” e torná-la mais solene, i.e., na tentativa de eliminar caracteres “populares”, “grotescos” e “profanadores”. Mas, tais regulamentações não retiraram a presença do “Estado de São Jorge”, que conforme afirma Beatriz Catão C. Santos (2005), é ao mesmo tempo um “fragmento” da época Avis e uma “reminiscência” das práticas populares.

Entre diferentes versões sobre o culto de São Jorge no Brasil encontramos em destaque a relação com a procissão do Corpo de Deus, Corpus Christi. Não há muitos dados históricos sobre as comemorações ao santo realizadas por suas Irmandades. Fato que contribui para o forte vínculo de São Jorge com as festividades de Corpus Christi.

Nas cidades do Brasil colonial, a procissão de Corpus Christi serviu de modelo para atos ceremoniais similares onde o poder e a autoridade da monarquia, da Igreja e das Câmaras eram demonstrados e encenados. Mesmo sofrendo interferências das irmandades e da Igreja, as procissões de Corpus Christi eram submetidas às ações das Câmaras municipais que ficavam responsáveis por várias funções das preparações comemorativas, tais como: anunciar ao público, indicar o acompanhamento, nomear quem seguraria o pálio, escolher as ruas por onde passariam, dentre outras. A Câmara regulamentava a festa e ainda colocavam em prática as ordens régias, tornando-se, portanto, responsável pela unificação destas comemorações nas diversas colônias portuguesas. Assim, como argumenta Beatriz Catão C. Santos (2005), a Câmara fazia um “enquadramento”³³ na festa de Corpus Christi.

No Brasil, além da festa de Corpus Christi, o culto de São Jorge, através de práticas católicas, também podia ser encontrado em suas irmandades e paróquias que se formaram ao longo do período colonial e imperial. A presença de São Jorge permaneceu na dianteira da procissão de Corpus Christi até meados do século XIX (Santos, B., 2005)³⁴, depois disso, a devoção católica ao santo restringiu-se aos espaços de suas igrejas e paróquias. Hoje em dia, as festas de Corpus Christi continuam acontecendo por várias localidades brasileiras, mas, já não contam mais com a mesma “pompa” de

³³ Expressão retirada de Mary Douglas, *Pureza e perigo*(1976), cuja utilização é trabalhada na dimensão proporcionada pelas práticas rituais. O ritual para autora são atos simbólicos que fornecem “um mecanismo de enfoque, um método de mnemônica e controle para a experiência”(p:81). O enquadramento seria justamente este enfoque que através do ritual estabelece uma delimitação espaço-temporal (uma espécie de moldura), que atenta para um tipo especial de expectativa e atenção a ação ritual realizada. “Assim, o ritual focaliza a atenção por enquadramento”(p:82).

³⁴ No Rio de Janeiro a presença de São Jorge permaneceu na procissão de Corpus Christi ininterruptamente até o ano de 1869 (Maurício, 1977).

outrora, relacionado a presença de São Jorge somado a símbolos cívicos e públicos, e, como no caso do Rio de Janeiro, a corte real que se fazia presente.

No Rio de Janeiro imperial, o desfile de São Jorge provocava tamanho impacto no dia do Santíssimo (*Corpus Christi*) que se tornava por si só um acontecimento. O mártir era o único santo a integrar o cortejo. Ao repique do sino da igrejinha da Rua de São Jorge, atual Gonçalves Ledo, declarava-se iniciada a festa. O foguetório abafava o vozerio e a irmandade do santo, com capa e volta, punha-se a aguardar a chegada do corcel branco de São Jorge que, à maneira lisboeta, era cedido pela estrebaria real. [...] O cortejo, liderado pela irmandade, contava com a banda de escravos da Quinta da Boa Vista. [...] Logo atrás, em cima de um corcel branco, com um criado de cada lado, vinha a figura de São Jorge, com armadura, escudo, elmo com ornamentos dourados e capa de veludo carmesim bordada a ouro. Atrás, o escudeiro sobre um ginete abria o caminho para 24 cavalos das cavalariças da Quinta. [...] O único presente a rivalizar com o santo era mesmo o imperador, que em sinal de piedade desfilava de cabeça descoberta.

(Santos, 2004: 18 -19).

Assim, nessa sucinta incursão histórica é possível atribuir um argumento possível de uma especialização do culto São Jorge no Brasil, que sai de um status público-religioso para somente religioso. Com herança portuguesa a devoção ao São Jorge que no período colonial e parte do imperial ocupava lugares e status público com o cortejo de *Corpus Christi*, assim como era praticada em outros espaços – celebrações de irmandades, paróquias, terreiros e nichos domésticos –, passa a ser apenas praticada e cultuada neste último, após sua saída da procissão do Corpo de Deus, em meados do séc. XIX. No entanto, no Rio de Janeiro verificamos que mesmo com o fim do acompanhamento de São Jorge na dianteira desta procissão, a desconexão com o civil não foi total: o santo permaneceu como patrono de instituições e corporações públicas, como o Corpo de Bombeiros e da Cavalaria da Polícia Militar. Em várias cidades do estado do Rio de Janeiro existem inúmeras comemorações a São Jorge que possuem características públicas (seja na sua publização midiática, na quantidade de freqüentadores, como na participação de pessoas públicas - políticos e músicos), além da própria data comemorativa também ter se tornado pública com a oficialização de feriado municipal, desde 2001, na capital fluminense.

Consideramos que o decreto de feriado (dia de *não-trabalho*) de São Jorge “acentuou” e “aprofundou” os laços entre o religioso e cívico, de forma distinta do

período colonial e imperial, quando o santo acompanhava a procissão de Corpus Christi. No entanto, esta “acentuação” é interessante, pois diferentemente daquele momento cuja Constituição brasileira fomentava e legislava a ligação entre Igreja católica e Estado, atualmente (desde a primeira Constituição republica, 1891) princípios de laicidade pautam nossa Constituição federal estabelecendo “separação” entre Estado e quaisquer religiões. Mas, como Giumbelli (2002) muito bem indicou, apesar dessa laicidade, no Brasil a “separação” não foi total, pois, também viabiliza um processo de “cooperação” entre ações estatais e religiosas. Com isso, a tese de que o processo de diferenciação da vida moderna colocaria cada esfera como independente, autônoma e separada, onde a religiosa estaria reduzida e direcionada ao privado, não se encaixa em nosso estudo que percebemos vínculos entre “cívico e religioso”, tanto historicamente quanto atualmente.

3. São Jorge no Rio de Janeiro: devoções públicas.

Em relação à difusão do culto de São Jorge no Brasil, devemos pensar que além da herança portuguesa – através das festividades de Corpus Christi, do caráter da comemoração público-religiosa, da presença das irmandades deste santo e da relação com militares com ofícios de “ferro e fogo” – a presença das religiões afro-brasileiras contribuíram e fortaleceram bastante a devoção de São Jorge no Brasil, sobretudo, em locais como o Rio de Janeiro com grande presença destes cultos.

No Brasil, são inúmeras as igrejas de São Jorge espalhadas ao longo de seu território, fora a grande quantidade de terreiros de umbanda ou de candomblé que, dependendo do local, relacionam este santo com os orixás: Ogum ou Oxóssi. São Jorge é associado a Ogum no Rio de Janeiro e a Oxóssi na Bahia. No Brasil, Oxossi é o deus dos caçadores, que traz como símbolo seu arco e flecha, já Ogum é conhecido como deus da guerra que tem como símbolo sua espada e dá aos homens o segredo do ferro (Prandi: 2001 e Verger: 1993):

Quando Ogum se manifesta no corpo em transe de seus iniciados, dança com um ar marcial, agitando sua espada e procurando um adversário para golpear. É, então, saudado com gritos de ‘Ogum iêêê!’ (Olá Ogum). É sempre Ogum quem desfila na frente ‘abrindo caminho’ para os outros orixás,

quando eles entram no barracão nos dias de festa, manifestados e vestidos com suas roupas simbólicas. (Verger, 1993: 94).

Para Georgina S. dos Santos (2004) o motivo do culto de São Jorge, no Brasil, ter grandeza e vitalidade a cada ano de modo extraordinário está relacionado justamente com a saída “da realeza para o povo”, cuja introdução do santo na procissão de Corpus Christi possibilitou isso ainda em Portugal, e se fortaleceu ao encontrar-se com distintos agentes sociais e religiosos em terras brasileiras:

O sincretismo entre São Jorge e os orixás africanos e seu vínculo com categorias ligadas à força militar, aos ofícios que lidam com ferro e fogo, como os bombeiros e mecânicos, reforçaram a devoção do santo no Brasil e garantiram sua popularidade até nossos dias. [...] nas cidades onde os antigos cortejos do Corpo de Deus criaram uma tradição religiosa, o culto de São Jorge mantém-se ativo e vibrante. No Rio de Janeiro, por exemplo, o 23 de abril, dia do santo, tornou-se, desde 2001, feriado municipal. (Santos, 2004: 20).

Assim refletindo sobre estes vínculos que São Jorge possui na cidade do Rio de Janeiro, pensar num culto reduzido e privado não faz sentido ou não descreve bem o que se passa; ou seja, mesmo que não fosse “oficial”, pelo modo que o feriado tornou o dia de São Jorge, sua devoção reúne muitos exemplos que demonstram bem uma dimensão pública deste santo na cidade do Rio de Janeiro.

“O santo de todo mundo. No dia de São Jorge, a festa é de polícia e bandidos, católicos e umbandistas”.

(*O Dia*, 23 de abril de 2001)

“Até traficantes comemoram a data com fogos e disparos”

(*Extra*, 24 de abril de 2003)

“Um dia para louvar São Jorge. Homenagens ao Santo levam multidões a igrejas e procissões pelo Rio. Espetáculo de fé e emoção reúne mais de 350 mil devotos”.

(*O Dia*, 24 de abril de 2004)

“São Jorge arrasta multidões pelo Rio. Missas desde a madrugada e show na praia homenageiam o Santo Guerreiro”.

(*O Globo*, 24 de abril de 2007)

São Jorge, como outros santos, cruza fronteiras religiosas, étnicas, morais e sociais. Esses títulos de reportagens de jornais cariocas retratam a ampla abrangência festiva que São Jorge possui no Rio de Janeiro. É muito comum, ao entrar num estabelecimento comercial, o encontro com imagens de santos, seja num quadro ou em gesso. Dentre essas, a figura de São Jorge é recorrente em casas comerciais sobretudo no Saara³⁵ – área de comércio onde está localizada a igreja deste santo no centro do Rio de Janeiro. Dentre as “qualidades” específicas que cada santo carrega, São Jorge é reconhecido popularmente como protetor das moradias, trabalho, casas comerciais, contra quaisquer mazelas, armas de fogo, inimigos, ladrões, dentre outras causas. Em relação a isso, além de encontrarmos facilmente a iconografia do santo dentro de estabelecimentos comerciais, também a vemos estampadas em camisas, adesivos nos carros, nos morros cariocas, em letras de músicas, nas quadras de samba, etc. Esta grande expressão acaba nos chamando atenção para pensar numa certa popularidade desse santo e no tipo de relação que possui com a configuração e dinâmica urbanas deste espaço citadino.

Bartholo (1991) apresentou um quadro abrangente do culto aos santos no Brasil a partir de um material estatístico sobre paróquias brasileiras, que possuíam registros de suas datas de fundação e que ainda encontravam “sobreviventes” até o ano de 1985. Em seu trabalho conseguiu apontar e relacionar a distribuição de paróquias entre 48 oragos que são mais freqüentes entre os brasileiros dentro de um universo de 800 (entre estes estão as representações de Maria e a de Jesus), apesar de seu material de pesquisa possuir algumas limitações, como observou. Diante dos dados levantados e de seu estudo sobre o campo paroquial brasileiro, Bartholo dissertou sobre sua hipótese: a importância do culto aos santos para o desenvolvimento paroquial no Brasil e a existência de uma relação de proporcionalidade da abrangência da devoção do santo com o número de paróquias deste.

No entanto, ao considerarmos essa hipótese de Bartholo, o que podemos dizer, então, a respeito do Rio de Janeiro que, independente de ser paróquia, possui várias

³⁵ O Saara (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua Alfândega) é uma organização fundada em 1962 e que compreende um complexo de 11 ruas do centro antigo do Rio do Janeiro (Mafra, 2005). As lojas são em prédios antigos, mas a maior parte destas não se limita aos confins de seus estabelecimentos, estendendo-se à rua com seus balcões de venda. É comumente dito um comércio “popular”.

igrejas³⁶ e capelas dedicadas a São Jorge assim como variadas festividades, além de um feriado ao dia do santo por decreto municipal. Será que podemos pensar na relação de santo popular somente vinculado ao número de paróquias, pelo âmbito institucional, ou devemos levar em conta outros aspectos que circulam e interferem na imagem e devoção do santo?

Apreciamos o estudo sobre a rede paroquial e a relação com os santos, mas, além da ligação com a atuação do catolicismo, a devoção aos santos pode refletir também aspectos sócio-culturais de um lugar. Por mais que a literatura antropológica sobre festa de santo tenha se voltado para áreas rurais, mostrando e afirmando a importância com a dinâmica relacional do espaço localizado, não limitamos e restringimos a ligação do santo e um lugar apenas a essas localidades, mas também englobamos esses efeitos às áreas urbanas. Menezes (1996 e 2004) demonstra a efervescência dessas festas e outras atividades religiosas, como a benção de Santo Antônio que atrai várias pessoas para o centro da cidade do Rio de Janeiro, todas as terças-feiras.

Em relação a isso, podemos refletir que o peso e desdobramentos do santo e suas festas podem ser ainda mais fortes quando, além de vínculos com igrejas e/ou irmandades religiosas, sua devoção estiver entrelaçada com outros setores sociais do lugar, tais como: cultural-artístico, político, econômico, etc. O caso de São Jorge no Rio de Janeiro, que analisaremos a seguir, demonstra bem esta polivalência de relações e intercâmbio do religioso com outros domínios sociais, tornando-se um bom caso para refletirmos sobre a “religião” e seu campo plural, como também sobre aspectos e configurações da cidade que não apareceriam em dados e fontes de outra natureza.

As comemorações de São Jorge se entendem a várias localidades do Estado do Rio de Janeiro. Além das festividades em igrejas, também podemos encontrá-las em terreiros, cavalgadas, feijoadas, sambas, batucadas, carreatas e shows. Na virada do dia 22 para o dia 23, exatamente as 0:00, quem estiver num local perto de algum morro carioca poderá acompanhar uma grande salva de tiros e fogos. É comum encontrar imagens de santos em locais de trânsito, assinalando algum tipo de devoção e proteção, a iconografia de São Jorge, sentado no corcel branco com sua lança atravessando um dragão, é bastante recorrente. O santo conhecido como guerreiro com suas armaduras medievais, protetor contra inimigos e quaisquer malefícios, é utilizado para “fechar” o

³⁶ Inaugurada mais uma igreja no ano de 2006, em Santa Cruz, onde a festa já ocorre com cavalgadas há 47 anos, mais precisamente.

corpo das pessoas como amuleto³⁷ - “armas de fogo em meu peito não alcançarão”³⁸. Assim, ele possui grande representatividade, tanto com bandidos quanto com policiais³⁹.

Além de ser patrono do Corpo de Bombeiros e da Cavalaria da Polícia Militar, São Jorge também é de várias escolas de samba carioca: Estácio de Sá, Salgueiro, Império Serrano, União da Ilha, Beija-Flor de Nilópolis, Império da Tijuca, dentre outras. Em dia de comemoração do santo ocorrem festas em vários terreiros de samba. Praticamente todas as quadras, nas quais o santo é patrono, celebram-no, sobretudo com feijoadas⁴⁰ e samba; todavia, também podemos encontrar na programação dessas missas realizadas em suas quadras, conforme vemos num anúncio de jornal:

- **Beija-Flor de Nilópolis:** hoje, às 6h, alvorada com salva de tiros. Às 9h, procissão de cavaleiros da Igreja de São Sebastião até Nova Comunidade, onde haverá missa e lançamento da pedra fundamental da nova Igreja de São Jorge. Às 17h, carreata. Às 18h, missa e show de bateria na quadra.
- **União da Ilha:** missa às 20h, com apresentação da direção, coroação da madrinha e show da bateria. (“O Dia”, 23 de abril de 2005).

O Império Serrano há mais de 40 anos realiza, durante a semana próxima à data do santo, feijoadas com sambas e uma grande carreata que traz a imagem do santo num carro do Corpo de Bombeiros e percorre vários bairros da zona norte situados na proximidade de Madureira - local da escola de samba. É uma tremenda maratona automobilística: sai da quadra do Império, passa num centro de Umbanda ligado à escola de samba, chega para a Igreja de São Jorge em Quintino, passa na quadra da escola Imperatriz e depois retorna ao lugar de partida finalizando com grande samba e feijoada na quadra de samba do Império.

Além dessas festividades ocorridas durante a semana próxima à data e no dia de São Jorge, o vínculo do santo com samba se evidenciou também dentro do enredo e do

³⁷ O filme de Nelson Pereira dos Santos, 1979, *O Amuleto de Ogum*, demonstra muito bem o “fechamento” do corpo de uma pessoa onde nenhuma arma o atinge e nem o fere, como a forte relação do santo com os “bicheiros” representada pelo diretor na periferia do Rio de Janeiro da década de 70.

³⁸ Trecho de uma das orações de São Jorge que tem sua letra musicada pelo compositor e músico devotíssimo do santo Jorge Ben Jor.

³⁹ Medeiros (1995) elaborou um interessante trabalho que, com base em entrevistas livres e semi estruturadas entre policiais militares e detentos, indagou sobre violência, a imagem de São Jorge guerreiro e sua devoção entre bandidos e policiais.

⁴⁰ O feijão é uma comida de e oferecida para Ogum, daí essa a ocorrência de diversas feijoadas no dia de São Jorge.

desfile da Sapucaí no carnaval desse ano (2007). Apesar das escolas de samba enfrentarem alguns impasses na avenida com a Arquidiocese carioca no que refere a utilização e menção de imagens religiosas, foi a primeira vez que uma escola de samba, a Império da Tijuca – escola do Grupo de Acesso A -, trouxe para a passarela um samba-enredo todo em homenagem a um santo, São Jorge.

Fora do município do Rio de Janeiro, ocorrem festas em Itaguaí, São Gonçalo, Niterói, Queimados, Duque de Caxias, Nova Iguaçu, Valença, dentre outros. Em Itaguaí ocorre uma festividade para São Jorge há quarenta anos, que é promovida pelo babalorixá Jair de Ogum no Ilê da Oxum Apara. Esta festa é um grande evento desse município, onde o local de sede do centro espírita é uma Casa de Cultura Santa Cândida, que abriga e fornece atendimento e medicamentos para jovens da área. A programação da festividade é extensa, contando com várias atividades, como também a encontramos destacada em jornais do Rio de Janeiro:

A festividade começará com uma procissão, seguida de missa na igreja Imaculada da Conceição. Depois, bailarinos farão apresentações afro. Também haverá uma exposição de esculturas africanas. A festa continuará com homenagens a personalidades, como o vereador Jorge Babu, entre outros, seguida de um coquetel. A cerimônia em homenagem a Ogum, São Jorge para os umbandistas, está marcada para começar às 22h. (“Extra”, 22 de abril de 2004).

Em Santa Cruz, bairro limítrofe do município do Rio de Janeiro com o de Itaguaí, os festejos para o santo ocorrem num palco armado no Largo do Bodegão durante uma semana que antecede o dia 23 de abril, vindo a culminar nessa data com uma enorme cavalgada existente há mais de quarenta anos, que percorre algumas ruas da proximidade do local. Nesse palco armado, além de missas, ocorrem diversas atividades culturais, como apresentações de músicos, cuja agenda fica sob responsabilidade do então deputado estadual, Jorge Babu, que é integrante da irmandade de São Jorge desse bairro do Rio de Janeiro⁴¹.

Na zona norte e oeste do Rio outras festas são celebradas, como em Inhaúma, Bangu, Campo Grande, Jacarepaguá, Quintino, dentre outras. Todas essas são comemorações realizadas por igrejas e capelas, possuindo em suas programações a missa da alvorada, 5h, dentre outras celebradas ao longo do dia, e procissões em

⁴¹ Essa irmandade, como comentado anteriormente, inaugurou uma igreja para São Jorge num terreno dessa associação no Largo do Bodegão, com auxílio de verba pública, da prefeitura do Rio de Janeiro.

homenagem ao santo. Dentre essas comemorações, a do bairro de Quintino se destaca, tanto por ser uma paróquia, quanto pelo tempo de existência da festa e pela quantidade de pessoas que a freqüentam.

Na zona sul e central da cidade do Rio de Janeiro temos a festa de São Jorge na Igreja situada no centro da cidade, região de intenso fluxo de pessoas e um bairro estritamente comercial, como nos deteremos mais adiante em nossas análises no capítulo 3. Além dessa festa de igreja, podemos encontrar em casas noturnas shows de músicos e compositores em homenagem ao santo guerreiro. Desde alguns anos, ocorre um evento, “Salve, Jorge!”, que reúne vários músicos para prestar homenagem ao santo guerreiro. No entanto, essa comemoração musical que ocorria em local fechado, com cobrança de ingresso na entrada, em 2007, ocorreu na praia de Copacabana, aberto ao público. O show “Coisa de Jorge”, que se transformará em CD e DVD ao vivo, reuniu os músicos Jorge Ben, Jorge Aragão, Jorge Vercilo e Jorge Mautner, além da participação do ministro da cultura, Gilberto Gil.

Dessa forma, a partir das variadas festividades, de intensa publização na mídia carioca e da grande quantidade de adesivos e blusas com a imagem do santo podemos pensar na interface plural do religioso, interpenetrado por distintos setores sociais. Diante do intercâmbio de práticas religiosas com meios de comunicação de massa, sobretudo em estudos entre evangélicos neopentecostais e católicos carismáticos, podemos encontrar alguns autores que apontaram para novos discursos, práticas e experiências, como também numa estratégia de ação diante de uma sociedade de consumo, (Carranza, 2006; Mariz, 2006). Carlos Steil e Ari Pedro Oro (2003) verificaram que a imbricação da lógica do mercado com um fenômeno religioso contribui para potencializá-lo e popularizá-lo. Nesse sentido sobre o impulso dado a um símbolo ou eventos religiosos oriundo de uma lógica do mercado, também podemos complementar a influência midiática em torno deles a ponto de pensarmos numa certa “modização”.

“O Jorge é POP: Santo Guerreiro que tem seu dia amanhã conquista famosos e se mantém na moda.” (“O Dia”, 22 de abril de 2005)

Diante das inúmeras releituras do passado do culto de São Jorge no Brasil e, em especial, no Rio de Janeiro, escolhemos como uma das peças do nosso quebra-cabeça a estreita relação do santo guerreiro com a procissão de Corpus Christi. Assim, aliados a

essas informações, verificaremos de perto outra forma de tornar pública a imagem e as festas de São Jorge, oriunda de uma mudança na demarcação do tempo da cidade do Rio de Janeiro, que, em seu calendário, transformou, no final de 2001, o dia desse santo - outrora apenas uma data comemorativa de cunho religioso - em feriado municipal, i.e., em uma data pública que afeta a outros setores sociais com um dia de *não-trabalho*.

CAPÍTULO II

Falamos na medida de tempo como se fosse uma coisa concreta à espera de ser medida; mas de fato nós ‘criamos o tempo’ através da criação de intervalos na vida social (Leach,1974:207).

Neste capítulo não pretendemos discutir profundamente a noção do tempo, o que, certamente, requereria uma dissertação completa; o que nos interessa neste momento é pensar questões pontuais que nos serão úteis na análise do surgimento do feriado de São Jorge na cidade do Rio de Janeiro. Para a realização do debate e desnaturalização do tempo, sobretudo do calendário, não colocaremos em diálogo apenas autores da antropologia, mas outros de duas áreas adjacentes e complementares: sociologia e história.

Iniciaremos o capítulo com o questionamento da noção de tempo; em seguida, analisaremos alguns aspectos do nosso calendário Gregoriano, pensando em sua história e em sua referência atual; no terceiro tópico nos voltaremos para a questão dos feriados religiosos na legislação brasileira considerando a dimensão oficial do calendário em vários âmbitos estatais; no quarto tópico, partiremos para uma análise que acompanha a oficialização do feriado municipal no dia 23 de abril. Assim, procuraremos problematizar a elaboração do calendário, mostrando como algo que nos parece tão familiar depende de uma série de disputas e negociações complexas. A instituição de um feriado (que qualifica o dia em não-útil para a grande parte dos setores sociais de uma localidade), diante de nosso tempo mercantil de trabalho, de lucro e de consumo, torna-se um *locus* interessante para analisarmos essa situação conflituosa, ainda mais se o dia em questão for de ordem religiosa no quadro de um regime pautado formalmente em princípios laicos, como nosso Estado brasileiro.

1. O tempo e suas técnicas de mensuração.

É algo bastante comum, e que não nos causa estranhamento, o fato de estarmos cercados e carregados por instrumentos de medição do tempo como calendários, relógios e marcadores meteorológicos. Se nos perguntam sobre o tempo, em relação ao dia e as horas, facilmente sabemos dizer com precisão o segundo, minuto, hora, dia, mês e o ano em que estamos. Já sobre a previsão climática, por mais que não tenhamos total certeza, sabemos falar algo sobre suas condições.

O tempo, através de seus aparelhos de calculá-lo, de sua materialidade, nos é bem familiar. Mas falar sobre o que é o tempo, o porquê de o calcularmos e de pensar como ocorreria num passado mais longínquo, não é uma tarefa tão fácil. O tempo é algo a que não sabemos responder de forma única e consensual, mas, no entanto, todos nós o sentimos no dia-a-dia, seja com as passagens do sol e da lua, seja com o envelhecimento de nossos corpos. O que não estamos acostumados é com a sua desnaturalização, os modos de calculá-lo nos orientam de tal maneira que não nos trazem problemas ou ambigüidades de informações (Elias, 1998).

Por mais que hoje estejamos numa "ditadura do relógio", da exatidão na contagem numérica das horas e dos dias, via calendários, – principalmente quando se trata de grandes cidades⁴² –, o tempo não é só número, ele deriva e está relacionado intimamente aos ciclos e repetições da natureza e, ainda, às ações humanas. Se regressássemos uns séculos atrás, num incipiente burgo europeu, nos depararíamos com outras maneiras de olhar e até mesmo de sentir o tempo transcorrer. Ao invés de estarmos presos como nos encontramos, padronizados global e mundialmente sob instrumentos de medir o tempo, talvez estivéssemos ainda nos orientando pelo percurso

⁴² A preocupação com a expansão da divisão de trabalho e dos tipos de relacionamento humano, somados a exatidão de coordená-los numa cidade, já fora tema de reflexão de grandes pensadores. Simmel (1996) em “A Metrópole e a Vida mental”, que fora publicado pela primeira vez em 1902, reflete sobre o significado da vida moderna, sobretudo, na equação entre as múltiplas e diferentes estruturas de valores que a metrópole produz e o conteúdo individual. Através do contraste com a vida rural, o autor vai desenvolvendo ao longo de seu artigo a preocupação em relação à acomodação da personalidade individual frente às forças externas urbanas.

dos astros ou pelas baladas dos sinos, através dos ângelus da manhã e da tarde em grandes campanários associados ou não às igrejas.⁴³

Na formação da antropologia, o encontro com outras formas de vidas bem diferentes das conhecidas no mundo ocidental europeu foi uma grande base de dados empíricos ao debate teórico desta disciplina. Pensar de forma comparativa sobre configurações sociais “exóticas” e/ou “primitivas” era também colocá-las numa discussão temporal e evolutiva (“selvagem”, “barbárie” – não modernos – x “civilizados” – modernos). Contudo, mesmo com diferentes procedimentos metodológicos desenvolvidos mais tarde e aplicados no campo antropológico, este encontro com o outro acabava por incitar uma localização temporal e espacial. Assim, dentro da investigação antropológica, podemos nos referir ao tempo como uma temática cara na reflexão deste campo investigativo, pois mesmo sem ser questionado diretamente e sem ter grandes teorizações conceptuais (Cavalcanti, 1999), ele sempre fora suscitado.

Na perspectiva antropológica cujo centro são as análises voltadas às questões simbólicas e rituais, o tempo fora algo mais problematizado no que concerne a sua elaboração e sua categorização (como constroem e sentem as variações temporais). Pesquisadores com este interesse destinaram alguns capítulos analíticos e descritivos às noções temporais. Nestes enfoques de pesquisas, tempo e espaço tornam-se fundamentais na construção e na demarcação de um novo estado de relações e situações⁴⁴. A categoria tempo passou a ter significação conjuntamente equacionada e interligada às diferentes atividades da vida social, associando-a a um forte conteúdo simbólico. Nesta direção, em inúmeros estudos de caso, verificava-se como a noção de tempo se diferenciava de uma sociedade para outra. O tempo servia para demarcar

⁴³ Le Goff (2005) comenta que a introdução dos ângelus da manhã e do fim da tarde serviu, com sua data de invenção no século VII, como uma forma de sonoramente enquadrar a vida dos habitantes. Ainda hoje podemos notar a presença dos toques dos sinos situados ou não em igrejas, marcando as horas do dia.

⁴⁴ Em alguns estudos voltados para este tipo de pesquisa podemos destacar como exemplos os trabalhos de Durkheim (2000), Mauss (1974) e Evans-Pritchard (1981). Durkheim (2000) em seu livro, *As Formas elementares da vida religiosa*, demonstrou como a demarcação do tempo, como num calendário, está intrinsecamente ligada à realização de ritos, cerimônias e festas. A periodicidade destas celebrações marcaria a mudança de um estado para outro, além de reforçar os laços constituintes da vida coletiva. Mauss (1974) no *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós* analisou como toda a morfologia e práticas sociais mudavam de acordo com as estações do ano do verão e inverno. Evans-Pritchard (1981) em *Os Nuer* destacou a importância para o povo nilota de dois tipos de tempos: o ecológico e o estrutural. As demais temporalidades não possuíam importância. Apesar de o tempo ser ordenado de acordo com alterações naturais e sociais, Evans-Pritchard percebeu que as sensações temporais eram oriundas, sobretudo, nas mudanças nas diferentes atividades sociais.

diferenciações nas ações humanas. Assim, dentro das múltiplas temporalidades pelas quais o tempo é percebido nas ciências humanas (tempo histórico, tempo, estrutural, tempo físico ou matemático, tempo individual e etc.), a antropologia enfatiza, sobretudo, a noção temporal que se conecta à dinâmica da vida social, que a regulariza e coordena: o chamado tempo simbólico ou estrutural que se caracteriza pela idéia de repetição dos acontecimentos, diferentemente do tempo histórico configurado pela sucessão dos fatos, cuja sensação experimentada é a de progressividade e a de não-repetição.

No pensamento do antropólogo inglês Edmund Leach (1974), observamos uma preocupação com o nosso tempo moderno-contemporâneo, ao invés da descrição do tempo de “outros povos”. Através da busca do significado da palavra *time* na língua inglesa e fazendo contraponto com histórias mitológicas gregas⁴⁵, Leach notou que o termo possui um amplo campo de sentidos, o que dificulta sua tradução em outras línguas, de dentro, e fora do continente europeu. Um problema bastante intrigante e inerente à antropologia: a tradução de um saber local em nomes e conceitos conhecidos e familiares ao universo dos pesquisadores; é a tarefa do antropólogo num constante bordejar entre a “realidade-distante”, nativa, e a “realidade-próxima”, do antropólogo (Geertz, 1997).

Leach (1974), a partir da noção inglesa, verificou que a noção de tempo adquire papel fundamental na vida dos indivíduos hoje em dia, principalmente, de duas formas: uma na noção de repetição e a outra na não-repetição. A primeira, com base na repetição dos fenômenos da natureza, refere-se a alguma coisa que sempre se repete. Já a segunda é a noção da não-repetição, é a consciência de que as coisas nascem, crescem e morrem, e de que as mudanças da vida são irreversíveis. Apesar de considerar que ambas as noções de tempo convivem lado a lado num mesmo momento, o autor acredita que atualmente há maior ênfase na segunda noção, devido ao forte posicionamento da visão científica moderna que tende a enfatizar o aspecto irreversível do tempo.

A reflexão sobre as distintas temporalidades em nosso mundo “próximo” aparece também no trabalho de Maria Laura Cavalcanti (1999). Ao se questionar sobre

⁴⁵ Como constatou Leach (1974), o tempo para nós, contemporâneos, é algo materializado nos relógios e a alma é algo imaterial, mas para os gregos isto se apresentava de maneira contrária, era o tempo uma abstração e a alma algo materializado. O tempo grego era constituído por analogia à alma, sendo, portanto, uma metáfora a uma substância concreta, assim como as relações sexuais. Com isso, o autor diz que é o coito sexual que fornece a imagem primária do tempo para os gregos.

as formas pelas quais o carnaval se mantém vivo, diante do constante e presente processo dialético de cristalização e renovação, a autora percebe a comunicação do tempo estrutural e do histórico num diálogo entre o desfile carnavalesco e o tempo. Vivendo sob a confluência de distintas dimensões temporais, o carnaval, com seu tempo próprio – que começa com o término do último desfile e vai até o momento do posterior –, depara-se com o calendário oficial católico; o ciclo de festas e trabalhos inseridos dentro de um ciclo maior do ano litúrgico e, ainda, com acontecimentos importantes do mundo passado e recente. O tempo do desfile, como apontou Cavalcanti, acaba por integrar de uma só vez todas estas formas temporais.

A percepção desta relação de distintas dimensões temporais num mesmo acontecimento, sem apenas enfatizar a dimensão estrutural como elemento fundamental, é para a antropologia um processo alargador de sua visão. Realça-se, com isso, uma visão multiplex dos fatos, a qual confere não apenas uma coerência através da harmonia da dinâmica e da estrutura social, mas também pelo seu conflito e seu drama, ressaltando um universo complexo cheio de ambigüidades e paradoxos⁴⁶. “De fato, na análise estrutural clássica, a estrutura se afastava do evento e da história quanto dos sujeitos que, afinal de contas, falavam, usavam, desfrutavam e produziam seus mitos e rituais” (Da Matta, 1997).

Desta forma, outros processos, como o histórico e o individual, ganham importância na análise social atual⁴⁷. Todavia, este processo de intercambio da história com disciplinas das ciências sociais nem sempre fora dado assim de forma tão relacional, como também ainda não o é. A noção de tempo é um exemplo peculiar nesse aspecto, pois, como apontam os autores Rajchenberg e Héau-Lambert (2002), esta sempre fora tratada de forma restrita às análises históricas, como sendo seu objeto de estudo por excelência⁴⁸. Tanto a antropologia quanto a sociologia, constituídas numa

⁴⁶ Podemos encontrar nos trabalhos de Victor Turner (1957, 2005) importantes dados empíricos, analíticos e metodológicos concernentes ao processo dialógico e plural de um dado acontecimento, que permite explicitar variadas combinações entre tipos de relações e situações, vistas tanto num corte sincrônico, quanto diacrônico.

⁴⁷ Entre vários autores que ressaltam o valor da história na antropologia podemos citar Sahlins que, com formação nas duas disciplinas, afirmou: “O que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico.” (Sahlins, 2003: 8). Quebrando, portanto, uma dicotomia recorrente nas ciências sociais.

⁴⁸ Como destacam os autores Rajchenberg e Héau-Lambert (2002), apesar do tempo, no sentido mais teórico do termo, ter sido algo por muitas vezes deixado à margem por antropólogos e sociólogos, esta concepção é um elo integrador das disciplinas humanas e deve cada vez mais chamar a atenção para este lado interdisciplinar.

ciência de observação, baseiam suas análises em objetos que estão localizados espacial e temporalmente numa determinada sociedade. Mesmo que em alguns autores, como em Max Weber – com a idéia de uma sociologia histórica –, as fronteiras entre as disciplinas tenham sido reduzidas, o tempo não fora teoricamente o objeto em questão. A tentativa mais forte para esta problematização veio recentemente com as pesquisas de Elias (1998): “La relevancia del esfuerzo reflexivo de Norbert Elias, basado en el intento de articular estructura y agency, radica precisamente en la sociologización del tiempo.” (Rajchenberg e Héau-Lambert, 2002:290).

Em Norbert Elias, sociólogo alemão, a história possui um peso essencial para a decodificação de qualquer código e símbolo social. Em *Sobre o Tempo*, Elias (1998), através da aplicação do que chamou de sociologia evolutiva, desnaturaliza o tempo e suas técnicas de mensuração. O autor considera que podemos evidenciar muitas coisas sobre nós humanos, das quais nunca imaginariamo, diante da dissecação da história do tempo e de suas técnicas. Pois, como afirma, o tempo é um construto social, uma representação simbólica de uma vasta rede de relações entre o físico, o social e o individual, que deriva de um longo processo de aprendizagem de um saber. Portanto, o tempo é uma comunicação humana efetuada por símbolos sociais que estabelecem conexões com processos físicos; o tempo não é algo apriorístico, mas um saber cumulativo e padronizado.

O homem sozinho, afirma Elias (1998), não é capaz de formular o conceito de tempo. Na verdade, o autor considera que “todo homem pressupõe outras condutas antes dele” (op. cit.: 19). Neste sentido, o tempo é resultado de uma equação de trocas sociais relacionadas com acontecimentos naturais, que contribui para regular e padronizar condutas sociais. Por mais que o tempo tenha um caráter particularista e, como veremos na própria construção do calendário Gregoriano, uma pessoa possa tomar a frente em decisões importantes e renovadoras, o contexto no qual está inserido é fundamental na ação deste sujeito.

A transformação de um feriado em nossos dias, apesar de resultar de um projeto individual, só é aceita e ganha adesão após passar por um conjunto de avaliações. Isto supõe uma ação coletiva que nem sempre ocorre de forma fluída e sem impasses. No caso do projeto de lei do feriado municipal ao dia de São Jorge, na cidade do Rio de Janeiro, ocorreram alguns embates interna e externamente à Casa Legislativa – local de origem desse projeto. Na justificativa desse projeto de lei, que descreveremos mais adiante, aparecem elementos que tornam a realização do feriado um construto coletivo,

não apenas resultado de um anseio individual e tampouco exclusivista de uma religião. O autor, vereador Jorge Babu (PT), utilizou-se de aspectos históricos e atuais que acabaram por interligar dimensões temporais distintas, contribuindo para ampliar o raio de abrangência deste santo e, por conseguinte, sua importância, a ponto de ter sido criado um feriado em sua homenagem.

Assim, as observações levantadas sobre o tempo como uma elaboração e, concomitantemente, um reflexo do social e coletivo, nos servirão de importantes ferramentas analíticas. No ponto a seguir, faremos uma sucinta menção histórica ao calendário Gregoriano e sua formação, para, então, introduzirmos seu contorno atual e apresentarmos o campo de disputas presente na elaboração e ordenação das datas comemorativas e feriados.

2. A demarcação de um tempo e seu calendário

As noções consensuais sobre a padronização dos medidores do tempo de forma global nem sempre foram assim para todos. Em relação aos calendários, dado que nos interessa ressaltar, inúmeras discussões e reformulações foram travadas (Elias, 1998 e Le Goff, 1984; 2005). O calendário em sua etimologia deriva da palavra latina **calendar** – dias a serem proclamados. Ou seja, trata-se de uma organização de horas em dias que tem como função a regulação das atividades sociais com os processos naturais, tornando-os públicos a todos. Entretanto, essa noção de “proclamação” também está associada cada vez mais em nosso mundo contemporâneo à qualidade do dia no sentido do que está sendo homenageado ou comemorado.

Com o intuito de desenvolvermos a análise, centraremos nossas observações sobre o calendário a partir de dois vetores que consideramos atuantes e condutores em sua formulação atual: um religioso – mais antigo, mas nunca abandonado; e o outro não religioso – que, por sua vez, se subdivide em cívico e econômico.

Tomando como ponto de partida o modelo mais antigo, mas que continua a influenciar nossas vidas – de forma distinta, é claro – verificamos, na construção do nosso calendário atual, influências da Roma Antiga e do Cristianismo, sobretudo, na Idade Média. Para chegarmos ao que nos norteia hoje, algumas reformas foram

efetuadas. Na antiga Roma republicana, o controle do tempo e seu anúncio oficial eram efetuados por um colégio de sacerdotes dirigidos pelo *pontifex maximus*, que, apesar de respeitarem o calendário do Estado, podiam alongar ou encurtar o tempo de acordo com interesses e poderes de certos grupos, deixando-o à deriva de lutas de poder. Júlio César, 46 a.C., notou, ao assumir o poder, a desorganização que se instalara no calendário de Roma e decidiu reformulá-lo. Com apoio de astrônomos egípcios, transformou as unidades do tempo em correspondência aos movimentos da Lua e do Sol. Assim, construiu um ano de doze meses e trinta dias, e para aproximar os cálculos ao do ano solar, retirou um dia do mês de fevereiro e distribui seis dias sobressalentes em seis meses ímpares, transformando-os em 31 dias. Foram colocados os meses agosto, em homenagem ao imperador Augusto César, o mês de julho, em homenagem a Júlio César, e janeiro, ligado a um deus romano, ‘cabeça de janus’, que olhava simultaneamente para trás e para frente (Elias, 1998 e Le Goff, 1984).

Na Idade Média, até o fim do século XVI, inúmeras mudanças foram realizadas no calendário. O tempo cristão medieval com o ano em dozes meses continuou com a datação do tempo juliano, de Júlio César, mas também se modificou: colocou como central, a partir do calendário judeu, a celebração da Páscoa (a ressurreição de Cristo); e enfatizou a noção de semana na forma de um ritmo de trabalho de sete dias e de um descanso dominical como algo sacralizado:

A semana é a grande invenção humana do calendário; a descoberta de um ritmo que tem cada vez mais peso nas sociedades contemporâneas desenvolvidas. Poucos povos ignoram a semana. [...] A grande virtude da semana é introduzir no calendário uma interrupção regular do trabalho e da vida cotidiana, um período fixo de repouso e tempo livre. A sua periodicidade pareceu adaptar-se muito bem ao ritmo biológico dos indivíduos e também às necessidades econômicas das sociedades. (Le Goff, 1984:280).

Nesse período também fora determinada a data do nascimento de Jesus Cristo que desdobrou a demarcação do tempo em antes e depois de Cristo. Além desse feito, inaugurou-se também o calendário litúrgico – ciclo do nascimento, morte e renascimento – que se somou ao calendário cíclico utilizado desde a antiguidade. O ano litúrgico é a história da Salvação. Começa com o advento, período em que se espera a vinda, o dia da Natividade – o Natal, o nascimento de Jesus fixado no dia 25 de dezembro, desde o ano 354. Depois o ano litúrgico segue com a Páscoa, ponto central –

o dia da Ressurreição de Cristo –, e mais adiante com Pentecostes, quando os discípulos recebem o Espírito de Jesus que sobe aos céus. Desta forma, a noção de repetição que se instaura com o calendário litúrgico adveio da comemoração da vida de Jesus.

Le Goff (2005) afirma que o tempo definido por celebrações – como as dos atos da vida de Jesus Cristo – se fortalece ainda mais com a introdução dos santos no calendário. Todas essas celebrações, tanto do ano litúrgico, quanto dos santos – principalmente as de maiores destaques conforme cada região –, formam ciclos festivos que contrastam com os dias de trabalho⁴⁹. Cria-se, portanto, tempos de festas e tempos de trabalho que são poderosas marcações nos calendários da maioria do mundo; entre um festival e outro, formam-se períodos (Leach, 1974), como a Quaresma que se situa entre o carnaval e a Páscoa. Como veremos mais adiante, esses períodos cumprem papel condutor na vida das pessoas e estão expressos em diferentes situações que podem ser observadas tanto no comércio, em suas propagandas publicitárias, quanto nas escolas em suas atividades curriculares, por exemplo.

No final do século XVI ocorre uma última grande mudança no calendário que conhecemos e pelo qual nos orientamos em nossos dias. Diante do desencontro que estava ocorrendo entre as atividades humanas e os ciclos do Sol e da Lua, definidos no calendário juliano, o papa Gregório XIII, com a ajuda de astrônomos, criou uma reformulação a respeito da disposição dos anos bissextos. Era, portanto, uma mudança que correspondia mais a um ajuste do movimento dos astros às atividades humanas, do que o contrário. Assim, fundou-se o calendário Gregoriano como resultado do anúncio papal oficial emitido em 1582. Deste ponto em diante, só receberia as “benções” da cristandade quem aceitasse este calendário.

Após sua reformulação, a aceitação e assimilação foram sendo aderidas de forma gradual até nossos dias, onde cumpre uma função de padrão oficial (mas não universal). Os países protestantes demoraram um pouco mais para aceitar o calendário Gregoriano. No séc. XVII a Inglaterra desenvolveu um novo conceito de temporalidade que permitiu também expressar uma identidade nacional baseada na idéia de pátria e mito, na qual o tempo e o calendário tornavam-se instrumentos poderosos para disseminar e celebrar

⁴⁹ A concepção da divisão da vida humana em trabalho e festa já fora uma temática bastante explorada dentro das ciências sociais. Durkheim em sua obra clássica, citada anteriormente, sobre “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, de 1912, deu uma explicação capital sobre festas em oposição aos dias rotineiros de trabalhos, que foi aceita por vários pesquisadores. Dentre estes podemos citar Roger Caillois, com seu trabalho de 1939, no qual trabalha com uma teorização da festa como efervescência e transgressão sagrada da monotonia da vida ordinária (Caillois, 2004).

uma cultura nacional interligada aos valores protestantes (Olick, 1998). Somente em 1752 a Inglaterra adota o calendário Gregoriano (Rajchenberg e Héau-Lambert, 2002).

O calendário sempre fora visto como um projeto de padronização e, por conseguinte, de maior controle do tempo e de coordenação das tarefas sociais. Por essa razão, não é casual que as mudanças no calendário tenham sido realizadas na consagração de um novo chefe político, de um novo poder. Assim como ocorreu no tempo de Júlio César, na revolução da França, com a implantação de um poder voltado às idéias racionais e laicas, um novo calendário foi elaborado: um calendário decimal que terminou com a idéia da semana de sete dias de trabalho e um de descanso, colocando todos os meses com 30 dias e três semanas de 10 dias. A derrota do calendário revolucionário com a retomada do Gregoriano, como afirma Le Goff (2005), demonstra sua grande aceitação e força.

No entanto, a aceitação mais ampla do calendário, de modo geral, é efetuada com a formação dos Estados-nações, devido à maior necessidade de padronização e controle das diferenças, sobretudo, nas atividades que surgiam e proliferavam com o processo de urbanização e industrialização. Além disso, é também nesse período que o calendário vai ganhando contornos mais laicos, cujas celebrações voltam-se à festividade civil e patriótica para construção de uma memória cívica.

A partir desse momento, com a formação dos Estados-nações e do processo de industrialização e urbanização, o calendário no Ocidente passa a “proclamar” cada vez mais símbolos cívicos como também um “tempo econômico”, já que a uniformização dos medidores de tempo torna-se essencial nas trocas comerciais. Rajchenberg e Héau-Lambert (2002) comentam que a partir do processo de diferenciação do poder religioso e político, a disputa de apropriação do tempo vai aumentando e estabelecendo novos marcos temporais de celebração. É nesse momento que demarcamos o segundo vetor de modelos atuantes e condutores na formação do calendário Gregoriano, com a entrada de valores cívicos e econômicos, que vem se mostrando de forma crescente, chegando a ponto de encontrarmos atualmente uma infinidade de dias celebrativos que evocam tais valores.

Como vimos apontando, a demarcação do tempo em calendário é um construto humano que resulta de uma comunicação simbólica, na qual o tempo está intimamente ligado aos valores atuantes e correlacionado às atividades humanas. Na Idade Média, vimos a construção de um calendário religioso que ganhou contornos e padrões mundiais. A idéia de que com a modernização e juntamente com o processo de

diferenciação dos poderes, religioso e laico, o calendário tornar-se-ia cada vez mais cívico – como a tentativa da França em sua revolução (Rajchenberg e Héau-Lambert, 2002) – é em parte verdadeira e falsa.

Verdadeira, porque ao pensarmos na grande quantidade de dias comemorativos que surgem observamos que a grande maioria refere-se à ordem cívica, e não religiosa. Falsa, porque no calendário o ciclo maior que nos rege vem do ano litúrgico com seus feriados e festivais, assim como a ordem da semana e sua divisão em dias de trabalho e descanso, ambos de caráter religioso. Os dias comemorativos não alteram a norma de trabalho e descanso, diferente dos feriados, e sua grande quantidade não vai contra, portanto, à lógica do setor econômico de lucro. Vivemos num “tempo moderno” no que se refere aos aparelhos de alta tecnologia utilizados na medição do tempo e demarcações dos dias comemorativos, entretanto, continuamos ainda bastante vinculados, vivendo e sentindo um tempo construído há séculos, basicamente, por Roma: seja pelos romanos de Júlio César seja pela Igreja Católica.

Mesmo com a tendência de institucionalização de dias comemorativos e feriados de ordem cívica e econômica, principalmente pós - formação dos Estados-nações, nosso calendário, de fato, não teve grandes modificações desde a última reforma, no final do século XVI. Com isso, temos um calendário atual estruturado basicamente em valores romanos e cristãos. Como aponta Le Goff (2005), é um tempo que a Igreja remodelou, fazendo-o simultaneamente um quadro e um ensinamento de seus preceitos e valores.

Entretanto também encontramos calendários - Islâmicos, Hindus e Judeus - que se baseiam em outros padrões (no intervalo entre duas luas novas, por exemplo) para fins religiosos e rituais. Mas, mesmo com diferenças no sentido e na condução religiosa, para as transações e negociações políticas e econômicas transnacionais, o calendário Gregoriano prevalece de forma dominante. Assim, podemos dizer numa unificação e padronização do tempo, diante das distinções religiosas, através de valores econômicos, onde temos uma marcação temporal que está intimamente associado a ordens numéricas e de valor: tempo é dinheiro! Um tempo em que o trabalho e o consumo pesam e estabelecem medidas e padrões. Um tempo, como argumenta Elias (1998), que espelha mais os símbolos humanos construídos do que os movimentos complicados do Sol e da Lua.

Nesse tempo, que está estreitamente conectado à lógica do mercado – tempo = trabalho = dinheiro = consumo = lucro –, quais desdobramentos podem suscitar uma lei cuja determinação estabelece mais um novo feriado, mais um dia de não trabalho em

nosso calendário? Ora, a sanção ou promulgação de um novo feriado resulta de projetos políticos com causas variadas e que, diante da lógica do mercado reinante, assume, em geral, uma espécie de força na contramão⁵⁰.

3. Brasil: legislações e calendários oficiais

Nesta parte trataremos de enfocar mais especificamente como está estabelecida nossa legislação em nível nacional sobre feriados, para, assim, refletirmos sobre nosso calendário federal e, particularmente, estadual e municipal do Rio de Janeiro. Com isso, adentraremos em nosso estudo de caso observando a transformação do 23 de abril, dia de São Jorge, em feriado municipal da capital fluminense.

Podemos perceber em nosso calendário que existe dia comemorativo para tudo: dia da fundação da cidade, dia mundial da saúde, dia da bandeira, dia mundial contra a AIDS, dia do professor, dia mundial da água, dia da favela, dia do beijo, e assim por diante. Além desses dias comemorativos temos também em destaque os feriados.

A palavra, feriado, vem do latim **feriatu**, referente a dias de festas (Le Goff, 1984). Em dicionários brasileiros, como no *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (Ferreira, 1986), encontra-se a palavra feriado referente a dias de interrupção do trabalho; dias livres; que por determinação civil ou religiosa, suspende o trabalho; dia santo. É relevante observar que a palavra designa tanto não trabalho quanto dia de festa e de santo, ponto que assinala uma íntima relação do não trabalho com datas religiosas, como fica explícito em nosso calendário brasileiro (nacional oficial) que possui seis feriados religiosos no total de 11.

O dia considerado feriado é uma data em que determinada ocasião é comemorada por uma nação, comunidade, religião, grupo étnico ou classe trabalhista. Os governos podem instituir feriados em nível federal, estadual (ou regional) ou ainda municipal, dependendo da extensão da importância da data a ser comemorada. Esses feriados podem ser determinados obrigatórios, ou seja, há dispensa do trabalho, o dia

⁵⁰ O caso da tentativa de instituir um feriado nacional ao primeiro santo católico brasileiro, o Frei Galvão, ao seu dia de canonização - 11 de maio é exemplar e demonstrativo. O projeto de lei inscrito pelo senador Francisco Dorneles (PP-RJ) intensificou o debate em torno da quantidade de feriados brasileiros, ainda mais de ordem religiosa. E o projeto foi vetado justamente pela quantidade de feriados já existente.

torna-se “não util”⁵¹; ou facultativos (“ponto facultativo”), caso em que as organizações têm liberdade para acatar ou não à dispensa do trabalho. Há ainda ocasiões em que apenas uma parte do tempo do dia é considerada uma paralisação dos ofícios.

Cada feriado possui sua razão de acontecer em determinada data, e esta pode ser fixa, isto é, acontecer todos os anos no mesmo dia e mês, como o Natal, que sempre ocorre no dia 25 de dezembro, ou móveis, relativos a alguma outra data ou período do mês, como por exemplo o Carnaval e a Páscoa (no caso, todos de caráter religioso). É interessante notar que apesar do calendário ter uma padronização mundial, os dias comemorativos e feriados se modificam entre países como também entre estados e cidades.

Na Constituição federal brasileira de 1988, modificada pela lei nº 9.093, de 1995, assinada pelo então presidente, Fernando Henrique Cardoso, determina que os feriados civis e religiosos são:

Art. 1º São feriados civis:

I - os declarados em lei federal;

II - a data magna do Estado fixada em lei estadual;

III - os dias do início e do término do ano do centenário de fundação do Município, fixados em lei municipal.

Art. 2º São feriados religiosos os dias de guarda, declarados em lei municipal, de acordo com a tradição local e em número não superior a quatro, neste incluída a Sexta-Feira da Paixão.

Verificamos nesta lei que é permitida a elaboração de feriados religiosos. Existe um reconhecimento como também há limite aos feriados religiosos, que, em sua maioria, ficam mais destinados ao nível municipal. Apresenta-se, portanto, uma conciliação entre reconhecimento e limitação do religioso: existem feriados “religiosos”, mas seguem uma “tradição” e têm seu número limitado.

Atualmente, em nosso mundo global, podemos ver vários dias comemorativos de caráter internacional, que espelham e corroboram a idéia de coletividade, de sentimento e pertencimento que não é apenas local. Entretanto, mesmo assim, ainda predominam os dias de caráter mais local, relacionados a cada nacionalidade. Aqui no

⁵¹ Interessante observar que até mesmo a idéia de utilidade ao dia é usualmente associada ao trabalho. Isto demonstra e reafirma o quanto vivemos num mundo que valoriza o trabalho, o quanto o tempo equivale ao trabalho e ao dinheiro em oposição ao dia de não-trabalho, de festa, ócio e etc.

Brasil, de forma geral, os feriados e dias comemorativos são oriundos de projetos de lei elaborados por vereadores, deputados (estadual ou federal) e senadores. Após sua elaboração, o projeto segue um trâmite interno, ou seja, passa em cada instância elaborada (seja a Câmara de deputados, vereadores ou no Senado), onde o presidente desta o encaminha para outra instância superior, até chegar ao representante máximo de cada nível administrativo e ser sancionado, ou não. Caso o projeto vire lei, esta pode ser sancionada ou promulgada. O primeiro caso ocorre quando o representante máximo se manifesta a favor, e o segundo, quando ele não se manifesta durante o prazo estabelecido, e o projeto então retorna à instância administrativa para ser promulgado, ou não, pelo presidente desta.

No site da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro⁵² podemos ter acesso aos trâmites dos projetos de lei e às próprias leis que foram sancionadas e promulgadas recentemente. A variedade de projetos e de leis é imensa, encontramos desde a nomeação de uma praça em homenagem a alguém, até a criação de um Fundo Municipal Antidrogas⁵³. Incluídas na extensa lista, estão várias leis que remetem à criação de dias e semanas comemorativos. Parece uma moda atual o ato de legislar uma data em comemoração ou homenagem a alguém ou algo.

Numa reportagem recente do jornal “O Globo”, 22 de abril de 2007, uma disputa interna dentro da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro é descrita, aludindo muito bem a esta “modização” em estabelecer um dia comemorativo. No caso, o “duelo” se dava entre dois vereadores, onde cada um queria declarar, dentro do calendário oficial do Rio de Janeiro, um dia de celebração a um time de futebol carioca: “A Câmara de Vereadores do Rio vive estes dias um curioso clima de Flamengo x Vasco”.

A idéia de definir uma data para homenagear e celebrá-la contribui para dar maior visibilidade àquela temática definida ao dia, no sentido de divulgá-la e possibilitar atração e investimentos para futuros projetos de uma determinada área. Assim podemos pensar no nosso calendário, ao vermos os dias destinados a algum tipo de comemoração como uma pauta de agendas políticas e sociais, servindo como uma maneira de enquadrar e enfatizar determinada importância a algo em questão. Diante de um mundo plural e com normas democráticas vigentes, de igualdade e respeito ao próximo, é cada vez mais comum ter uma vastidão de referentes como título de homenagem em nossos dias.

⁵² www.camara.rj.gov.br

⁵³ Como estipula a lei nº4170/2005 de autoria do Poder Executivo.

Com isso, tanto o dia comemorativo quanto os feriados lembram algo a ser celebrado e reverenciado. Todavia, vemos que a quantidade de dias comemorativos em relação aos feriados é bem maior. Uma das respostas para isto está na própria diferença entre o que é cada um, apesar da semelhança já mencionada do caráter comemorativo e reverencial de ambos. Os dias comemorativos são dias normais de trabalho, não ocorrendo sua interrupção; o que pode ocorrer são variados tipos de ações e projetos que reverenciam e fortalecem a temática que pauta a homenagem. Já as datas classificadas de feriados são consideradas como dias não úteis, como dia de não trabalho, paralisando órgãos e setores da localidade em questão.

Entretanto, hoje em dia essa sanção de não trabalho não é efetuada da mesma maneira para todos os setores laborais. Bancos e repartições públicas normalmente não funcionam nos feriados; apenas quando há um prolongamento do feriado, que torna facultativa sua paralisação, pode ocorrer um funcionamento em horário especial. Em empresas privadas o funcionamento em feriados pode ocorrer ou não, isto dependerá do regulamento do contrato. Assim, dentre variados setores, o comércio é o que cada vez mais torna seu funcionamento como um serviço de 24 horas, como numa emergência hospitalar⁵⁴. Em feriados, é muito comum ter lojas em funcionamento em *shopping center*, sobretudo nas áreas de lazer e alimentação, favorecendo o consumo e um tipo de lazer (característica marcante de um dia de não trabalho).

Assim como era importante ser anunciado o calendário ao público em tempos antigos, hoje também podemos verificar isto. Por mais que o calendário já tenha um formato estável e padronizado oficialmente, no site da Secretaria Executiva do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão⁵⁵, na passagem do ano, é lançada uma portaria que anuncia os dias de feriado e pontos facultativos nacionais, servindo de pauta aos setores, órgãos e entidades, principalmente no que concerne à Administração Pública Federal direta, autárquica e fundacional do Poder Executivo. Como se trata de um anúncio do Governo Federal aparecem somente os feriados e dias facultativos em nível nacional; há ainda os feriados estaduais e municipais que cada localidade precisa para agendar suas atividades.

⁵⁴ As novas possibilidades de compra e venda via Internet enfatizaram ainda mais o mercado, dando ao consumo uma pulsão incessante.

⁵⁵ Site: www.planejamento.gov.br. Alguns dados, que virão a seguir, referentes aos órgãos administrativos foram conseguidos via a rede de Internet, que atualmente funciona como uma grande base de dados. Mesmo no caso em que há a possibilidade da consulta nas bibliotecas destes órgãos, os assistentes destas indicam o material dos “sites” desses órgãos como fonte, ainda mais sobre o calendário já que possui o caráter de ser público.

Os dados dessas datas com indicação prévia são essenciais, pois, auxiliam no cálculo de antemão das prestações dos serviços e no levantamento do orçamento do próximo ano. Ao mercado financeiro, por exemplo, que opera por meios de especulações, com contratos futuros fechados com antecedência e com valores calculados nos dias úteis, a divulgação prévia torna-se imprescindível. Qualquer mudança neste calendário oficial divulgado pode gerar transtornos, ainda mais no meio do curso do ano como ocorreu, neste ano (2007), com o caso do feriado ao dia de santificação do Frei Galvão, como mencionado.

Como é comum encontrar em qualquer agenda e calendário, em âmbito nacional, temos 11 feriados: 1º de janeiro (dia internacional da confraternização); Carnaval, terça-feira (data móvel); Páscoa (data móvel); 21 de abril (Tiradentes) ; 1º de maio (dia internacional do trabalhador); Corpus Christi (data móvel); 7 de setembro (dia da independência); 12 de outubro (dia de Nossa Senhora Aparecida Padroeira do Brasil); 2 de novembro (dia dos mortos); 15 de novembro (dia da República) e 25 de dezembro (Natal).

Porém, nos dados do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão aparecem mais feriados e também a distinção entre estes e os pontos facultativos: 1º de janeiro (feriado nacional); segunda-feira de Carnaval (ponto facultativo); terça-feira de Carnaval (ponto facultativo); quarta-feira de Cinzas (ponto facultativo até as 14 horas); sexta-feira da Paixão de Cristo (feriado nacional); 21 de abril (feriado nacional); 1º de maio (feriado nacional); Corpus Christi (ponto facultativo); 7 de setembro (feriado nacional); 12 de outubro (feriado nacional); 28 de outubro, Dia do Servidor Público (ponto facultativo); 2 de novembro, Finados (feriado nacional); 15 de novembro (feriado nacional); e 25 de dezembro (feriado nacional).

A diferença entre os dados não indica discrepância; apenas no segundo caso, via fonte do governo federal, os dados são mais detalhados anunciando a qualidade de cada feriado (se é facultativo ou não), além dos já conhecidos dias em destaque do nosso calendário. Mas, mesmo assim, podemos notar nesses dados sobre os feriados nacionais que a quantidade de dias em homenagem a comemorações religiosas é maior do que os dias em menção a comemorações de ordem cívica. Fato que evidencia a estreita ligação do cristianismo na formação do calendário e, portanto, no controle do tempo, como apontou Le Goff (1984, 1989 e 2005).

No calendário da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro - Alerj -disponível na página da Internet⁵⁶, encontramos destacados os feriados de cunho nacional, os estaduais, os municipais, os escolares e os forenses (para Justiça Federal e Tribunais Superiores)⁵⁷. Em relação aos feriados em nível nacional, não há diferenças com os apresentados acima. O que aparece de novo são os feriados chamados de forense, da nossa justiça, que paralisa suas atividades, além dos dias já destinados aos feriados nacionais, estaduais e municipais, e nos enforcamentos de dias entre final de semana e feriados (que caem na terça e na quinta-feira): segunda e terça-feira de Carnaval e na Semana Santa (quarta-feira até Domingo de Páscoa). O dia 15 de outubro, dia do professor, aparece como feriado apenas para o calendário escolar. Já o feriado estadual, o dia de Zumbi - 20 de novembro - não aparece no quadro, assim como não consta o feriado municipal da cidade do Rio de Janeiro ao dia de São Jorge. Apenas o dia de São Sebastião (santo padroeiro), 20 de janeiro, foi notificado neste quadro da Alerj como feriado municipal.

Atualmente, em nível estadual, o Rio de Janeiro conta apenas com este feriado de Zumbi, sem possuir nenhum feriado religioso. Em comparação a outros estados brasileiros, o Rio de Janeiro está na média. Dos 34 dias de feriados estaduais brasileiros, nove são de ordem religiosa – referentes ao santo padroeiro ou de grande devoção –, enquanto o restante, 25, são cívicos – referentes a data de fundação e/ou emancipação política do estado. A grande maioria dos estados⁵⁸ brasileiros corresponde a esta média, seguindo à risca a lei nº 9.093/95, que em nível estadual permite a instituição de feriado civil correspondente a data magna do Estado e aos municípios de caráter religioso e de tradição local.

Na prefeitura do Rio de Janeiro, encontramos informações a respeito de um calendário da cidade, dentro da página da Internet da RIOTUR⁵⁹, (agencia municipal de turismo). No entanto, diferentemente dos outros calendários descritos acima, que faziam menção aos feriados e dias comemorativos, este não enfoca as datas, mas, eventos de

⁵⁶ www.alerj.rj.gov.br

⁵⁷ Há alguns feriados determinados em nível nacional que também são legislados em nível municipal ou estadual. Como é o caso do feriado da Sexta-feira Santa, explícito na lei federal, nº 9.093/95, como incluso dentro da quantidade de feriados determinados por cada município. Além dessa data, o município do Rio de Janeiro, através da lei municipal 849, de 23.06.1956, legislou as datas de Corpus Christi e dia dos finados.

⁵⁸ Com exceção de alguns estados como: o Acre que possui quatro feriados de menção cívica, Pernambuco que possui três de ordem religiosa e Goiás que não tem nenhum dia, conforme dados retirados do site http://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_feriados_brasileiros.

⁵⁹ www.riodejaneiro-turismo.com.br

naturezas variadas que ocorrerão em cada mês na cidade. Algumas datas comemorativas e feriados aparecem em destaque e os atos referidos a homenagem ao dia. Dentre estes podemos ver o dia de São Sebastião, dia de Zumbi, como também consta o dia de São Jorge. Nesse dia, menciona-se apenas sobre as festividades celebradas na igreja do centro da cidade. Fato que ressalta tanto a importância que o santo e sua festividade possuem como um evento da cidade, quanto o destaque às celebrações do centro via órgãos municipais⁶⁰.

No comércio é bastante notável a utilização do calendário festivo em seu mercado produtivo, como base às suas campanhas publicitárias e *marketing*. Apesar deste setor, na maioria das vezes, não ser favorável à institucionalização de feriados – ou porque têm que fechar as lojas, ou porque são obrigados a pagar as horas extras de seus funcionários – ainda assim, o calendário é um grande trunfo aos temas das propagandas de venda. Trilhando um percurso do início ao final do ano, encontramos: na virada do ano o réveillon, com suas roupas brancas e variados acessórios e alimentos para trazer felicidade, amor, sorte, dinheiro, dentre outras coisas; em fevereiro ou março, o carnaval, com suas fantasias e adereços à venda; em março ou abril, a Páscoa, com seus coelhinhos e ovos de chocolates; em maio, o dia das mães, com floricultoras repletas e “presentes feitos com amor para quem sempre tem amor”; em junho, no dia 12, celebra-se o dia dos namorados; em agosto, o dia dos pais, presentes para qualquer tipo de pai, seja esportista ou executivo; em outubro, dia 12, dia das crianças e de nossa senhora Aparecida, padroeira do Brasil; em dezembro, dia 25, temos o Natal, época de recordes no setor de venda.

No calendário escolar, as festas e os períodos também são de grande importância na orientação das atividades curriculares e extracurriculares. Na educação infantil isto ocorre mais visivelmente porque, além das atividades extracurriculares, os ciclos festivos norteiam o próprio ensino-aprendizagem curricular. Os dias comemorativos se tornam a temática do aprendizado, como no dia do índio, 19 de abril, onde as crianças, por meio de recursos didáticos (pintura, desenhos, músicas, imagens e etc.), entram em contato com o universo a ser aprendido. Os feriados também servem como um motivo de aprendizagem, mas também são dias de não funcionamento nas escolas. De acordo com as normas estabelecidas no Ministério da Educação e Cultura

⁶⁰ Dado que ressaltarei no capítulo três, ao comentar sobre as formas de controle da prefeitura na festa do centro em comparação com outras que ocorrem no município, sobretudo a de Quintino, cuja celebração também agrupa milhares de participantes.

(MEC), as instituições de ensino precisam cumprir um determinado número de dias de aula para poder validar o ano ou semestre como letivos. Desta forma, é estabelecido um calendário escolar que se entrecruza com o calendário nacional, estadual e o municipal.

Sendo assim, contamos com vários calendários que se entrecruzam e guiam nossas atividades, sobretudo, referente às de trabalho e não trabalho. Além disso, os feriados e dias comemorativos são ações políticas, cujas justificativas variam em cada caso, mas, como vivemos numa democracia, acredita-se e supõe-se que seu requerimento corresponda e sirva a um valor de utilidade pública. Mas, como prezar uma eqüidez quando o dia a se tornar feriado é referente a um santo católico? Questão que não estamos preocupados em responder, mas que nos intrigou e nos levou a pensar: como estes tipos de projetos de lei se justificam num país onde seu regimento constitucional está pautado em princípios laicos e democráticos?

4. Rio de Janeiro: Feriado em 23 de abril

Diante desta apresentação acima, pretendemos enfatizar agora as disputas em torno da institucionalização de um dia de santo católico em feriado. Uma vez que surge algo novo, verificar a quem incomoda tal novidade torna-se instigante para refletirmos sobre a idéia de justiça como eqüitativa e, ainda, para pensarmos na chamada 'razão pública'. Pois, como vivemos sobre a égide de uma democracia constitucional pautada em princípios liberais, cuja igualdade e liberdade são para todos, sem perder de vista a noção de diferença entre os indivíduos e grupos - a pluralidade -, a implantação de projetos políticos e suas repercussões tornam-se relevantes em nosso constante e delicado encaixe de igualdade e pluralidade. Em mudanças os limites tornam-se outros; desta forma uma alteração é interessante para reavaliar o lugar do plural e do individual relacionados à razão social e ao bem público.

Já que constitucionalmente há a vigência de uma democracia e de um princípio laico no Brasil, e que vivemos cada vez mais num campo de diversidades religiosas, um feriado implica numa ação que atinge, de certa forma, a todos, então: como e em que se pautam as justificativas dos projetos-leis que pretendem transformar um dia religioso em feriado?

Como vimos discutindo, a transformação de um dia em feriado, apesar de seu caráter comemorativo, é uma ação “coletiva” e política que implica num desdobramento diferente aos dos dias intitulados comemorativos. No feriado, o dia torna-se não útil para a esmagadora maioria de setores trabalhistas na localidade em questão. Nessa direção, instituir um dia religioso em feriado implica numa ação estatal em relação a uma religião, que no caso refere-se à Católica. Não é de se admirar em nosso país os estreitos vínculos do Estado com essa religião que chegou a nossas terras com posto de oficialidade, sendo mantida e fomentada pelo governo durante quatro séculos, diante do regime do Padroado. Apesar do processo da crescente expansão dos pentecostais e do de 'descatolização' registrado nas últimas duas décadas (Menezes e Texeira, 2006), este estreito vínculo ainda é presente em vários momentos e situações. Podemos chamar essa relação do Estado e da religião católica como de “separação e cooperação” (termos contido na constituição de 1934), ou seja, há uma situação constitucionalmente defendida de separação, desde a entrada do regime republicano, cujos princípios e leis tornaram um tanto flexível este desenlace e separação, permitindo legalmente inúmeros casos de encontro. Sendo assim, é mais correto falar de modos de regulação (Giumbelli, 2002) entre o Estado e as religiões do que em uma separação e imparcialidade como prezam os valores de laicidade.

Em outubro de 2001, o vereador Jorge Babu do Partido dos Trabalhadores (PT) lançou um projeto de lei, nº 197/2001, para decretar como feriado municipal na cidade do Rio de Janeiro, o dia 23 de abril, dia em louvor a São Jorge. Em sua justificativa, o vereador Jorge Babu inicia sua argumentação com um parágrafo mais histórico, apontando para uma diversidade de dados:

Santo Católico do Séc. IV, considerado patrono dos exércitos. No Rio de Janeiro, é patrono da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros. A Igreja Grega, o inclui como um de seus grandes mártires. Soldado Romano, preso como cristão, foi provavelmente decapitado no tempo de Diocleciano por defender seus ideais cristãos; tornou-se, na crença popular, uma espécie de Perseu Cristão vencedor de dragões. No período imperial, foi ordenado por D. João I, que sua imagem saísse na procissão de Corpus Christi, montado em seu cavalo; o que ocorreu em 1837 pela primeira vez. No Brasil, São Jorge é invocado como defensor das almas contra os demônios, tentações e atos de feitiçaria. É popularmente reconhecido como o Grande Guerreiro que está sempre disponível para atender aquele que nele deposita sua fé. No Candomblé, identificam-no como Oxossi e conta a lenda que designado pelo rei para defender uma princesa virgem, conseguiu vencer as forças do

mal, encarnadas no dragão, apenas com um escudo e uma lança e montado em seu cavalo, numa árdua batalha, fazendo por merecer o título de “Santo Guerreiro”. Na Umbanda, é conhecido como Ogum.⁶¹

Como podemos perceber, Jorge Babu utiliza-se de diversas referências: história do período do Imperador romano Diocleciano; período imperial brasileiro quando o santo acompanhava as comemorações da procissão de Corpus Christi e as representações no Candomblé e na Umbanda. Dados bastante diversificados em sua natureza, mas que correspondem a uma gama de representações situadas no universo de referencias de São Jorge. A história do Imperador Diocleciano é tida como uma base histórica utilizada pela Igreja de São Jorge no Campo de Sant’Ana como a encontramos em relatos da Idade Média sobre o santo, como descrito pela historiadora Georgina do Santos (2005). Os dados sobre a atuação do santo na procissão de Corpus Christi também são registros trabalhados por historiadores que se voltam para esta temática (Santos, B., 2005 e Santos, G., 2004 e 2005).

Percebemos, portanto, que a descrição feita pelo vereador de forma introdutória possui certo “respaldo”, pois seus dados configuram-se em representações recorrentes sobre a história da vida de São Jorge, tanto no meio de pesquisadores, quanto por religiosos e leigos. Outro ponto importante é a abrangência da referência que o santo representa e que envolve diferentes grupos e públicos: podemos relacionar isto, talvez, ao fato curioso do feriado católico ter sido proposto por um umbandista.

Na Lei federal nº 9.093/95, os municípios ficam habilitados a decretar feriados de ordem religiosa e de tradição local, no máximo de quatro, incluindo a sexta-feira da Paixão. No caso, a justificativa do feriado de São Jorge no município do Rio de Janeiro é adequada tanto ao requisito religioso, no qual sua menção é alargada convergindo católicos e adeptos das religiões afro-brasileiras, quanto no aspecto da tradição local. Quando Jorge Babu argumenta sobre o culto do santo patrono da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiro, além de ressaltar uma grande popularidade e a existência de festas espalhadas pelo município e estado, também retrata uma tradição de origem do seu culto no Brasil colonial, onde a imagem do santo acompanhava a procissão de Corpus Christi. Dados que acabam por se ajustar e confirmar os requisitos de religioso e de tradição local.

⁶¹ Trecho da justificativa do projeto-lei, nº 197/2001, que institui como feriado municipal, o dia 23 de abril, dia de São Jorge, do vereador Jorge Babu. O projeto na íntegra segue em anexo 3.

Diante dessa multiplicidade de informações que o autor da lei descreve logo de início, a justificativa prossegue com a argumentação de que:

[...] gostaria de sensibilizar meus pares para a importância deste projeto lei que visa basicamente facilitar o culto a São Jorge onde centenas de milhares de devotos peregrinam às Igrejas Católicas, aos Terreiros de Macumba e Candomblé para reverenciar o seu Santo protetor e ao mesmo tempo em que ocorrem Festas Comemorativas em vários pontos do Rio de Janeiro, cito como exemplo a popular festa de São Jorge, no Largo do Bodegão, em Santa Cruz, Zona Oeste da Cidade, que recebe, durante uma semana, peregrinos de todos os rincões para prestar as homenagens ao Santo Guerreiro. A institucionalização deste dia como feriado municipal, apenas coroaria o que já se concretizou consuetudinariamente pela população e pela mídia carioca.

Verifica-se que o conteúdo representativo do santo foi alargado, contemplando aspectos de diversas naturezas simbólicas que são bastante recorrentes. Isso, que tem por intuito mostrar a pluralidade do santo de forma geral e especificamente para o Rio de Janeiro, se respalda pelo fato da quantidade de festas e comemorações existentes no estado fluminense. O vereador cita como exemplo das festividades, a do Largo do Bodegão, em Santa Cruz, local⁶² em que habita e participa ativamente da Irmandade de São Jorge⁶³.

Com um olhar mais cuidadoso e apurado, nota-se que algumas expressões utilizadas na descrição do primeiro parágrafo evocam forças por vezes antagônicas. Um santo com forte relação com as religiões afro-brasileiras (Umbanda e Candomblé) é também um “defensor das almas contra os demônios, tentações e atos de feitiçaria”. Ora, uma narrativa que procede tanto às condutas das religiões afro-brasileiras, que fazem e trabalham contra “demandas” (feitiços), quanto aos discursos dos neopentecostais contra as tentações mundanas, a feitiçaria e o demônio. No entanto, a antinomia não se dissolve, pois, neste caso, quem está sendo defendido é São Jorge, santo católico, cuja devoção aos evangélicos é considerada como o próprio demônio:

⁶² Jorge Babu foi nascido na Tijuca, mas morou desde pequeno em Santa Cruz, onde participa há 25 anos da festa de São Jorge.

⁶³ Como comentado no capítulo anterior, a festa do Largo do Bodegão congrega de uma só vez variados tipos de celebrações ao santo, durante uma semana inteira de comemorações (cavalcada, missas, shows).

“Só Jesus expulsa os demônios! Só Jesus expulsa São Jorge!”⁶⁴. Mas, as expressões utilizadas pelo vereador- autor incitam e contribuem a uma tentativa de diálogo com este outro “público”, possível opositor ao projeto de lei de feriado ao dia de São Jorge. O que certamente teve algum resultado, pois, como é confirmado nos Diários da Câmara⁶⁵ e segundo nos contou Jorge Babu, não houve manifestação da bancada evangélica na plenária da Câmara municipal.

O vereador finaliza sua argumentação com a idéia de que o santo é o mais popular do Rio de Janeiro, como é “prestado pela média falada e escrita”; sendo assim é justo o feriado para que os devotos possam “reverenciá-lo com toda pompa”! Com efeito, percebe-se que esta justificativa se pauta essencialmente na popularidade do santo no Rio de Janeiro, que mantém um vasto e plural número de adeptos. O aspecto religioso é colocado de forma múltipla – Católica, Candomblé e Umbanda – e semelhante ao fato do santo ser patrono do Corpo de Bombeiro, soldado do tempo de Diocleciano e etc. Apesar da figura do santo ter significados religiosos, o seu caráter plural e popular foram os fios condutores da justificativa escrita. Um dado bastante condizente a uma justificativa que pretende um fim mais amplo e não particularista. Assim, o feriado viria como um prêmio a esta grande devoção, facilitando-a. Viria ao encontro da vontade e satisfazendo um grande número de pessoas. Um tipo de justificativa que, ao enfocar na popularidade, acaba por contornar o estritamente religioso e, em certo sentido, respondendo aos princípios de laicidade.

Porém, em conversa com o vereador, o aspecto religioso como devoção surge como um dos pilares argumentativos. Babu comenta que o feriado foi uma forma de agradecimento ao santo que o escolheu (“Sou um soldado dele!”):

O povo é muito carente de ações políticas, devido ao descaso do governo. As pessoas ficam muito fragilizadas e um santo com conotação de batalha, e guerreiro, pode fortalecê-las. O ser humano tem que ter fé, esta traz menções de amor e bondade com os outros e é isto que a humanidade precisa ter diante de uma guerra não declarada em que vivemos, onde estes valores são esquecidos. Sou um defensor da fé, deve-se acreditar em Deus independente da religião. Respeito todas as religiões, só

⁶⁴ Escritos, que até pouco tempo atrás, podiam ser encontrados numa parede, grudada na estação de metrô de São Cristóvão, na Avenida Radial-Oeste, próximo à Praça da Bandeira.

⁶⁵ As atas das sessões não puderam ser vistas na íntegra, apenas as publicações no Diário da Câmara.

não gosto de ateu. (entrevista com o vereador 19/10/06, em seu gabinete na Câmara dos Vereadores).

Percebemos outros argumentos, subliminares, além do aspecto religioso, que permeiam sua justificativa, como a ênfase na vontade individual. Sua posição de político, no sentido de agir aonde o governo não chega, e de auxiliar não apenas um grupo, mas o “povo” e a “humanidade”, também está presente, entretecida ao argumento religioso e ao que exalta a vontade individual. Religião aí aparece como equivalente de fé, crença, amor e bondade, atribuindo-a a um significado que não se encaixa apenas a um tipo de religião, mas a várias.

Da apresentação e criação do projeto de lei, em transformar o dia 23 em feriado municipal, em abril de 2001, até a promulgação da lei, em novembro de 2001, a duração do trâmite interno foi de 203 dias como consta na base de dados *on-line* da Câmara de Vereadores.

Dentro do percurso dos projetos de lei estabelecido pelo regimento da Câmara, o projeto do vereador Jorge Babu transcorreu de forma normal. Primeiro passou por uma comissão de Justiça e Redação, obrigatória a todos os projetos de lei, e que atesta a constitucionalidade dos mesmos. Depois disso, não ferindo nenhuma outra lei de âmbito municipal e estadual, não sendo inconstitucional, o projeto foi encaminhado a outras comissões para o parecer destas, que são requeridas conforme as áreas em que o projeto pode atuar. Realizam-se normalmente até duas discussões e votações em plenária, onde o projeto pode ser aprovado ou não. No projeto do feriado de São Jorge não houve objeção nas comissões e a aprovação ocorreu sem discussões, conforme os dados do Diário Oficial da Câmara (outubro/2001), seguindo seu encaminhamento obrigatório para a avaliação do Poder Executivo.

Nesse período, César Maia, prefeito do Rio de Janeiro na ocasião, não se pronunciou a favor do projeto de lei para sancionar a lei, e nem o vetou parcial e totalmente. Após o vencimento do prazo regular, o projeto retornou à Câmara para nova avaliação, ficando sob o julgamento do presidente desta – Jorge Sami (PDT), que o aprovou e o promulgou.

A aprovação do projeto – sua transformação em lei – só entra em vigor após a publicação nos Diários Oficial, da Câmara e do município do Rio de Janeiro. A lei 2.203/2001, que deu ao dia 23 de abril, dia de São Jorge, o estatuto de feriado

municipal, entrou em vigor no dia 14 de novembro de 2001. Para comemorar⁶⁶, assim como acontece durante os festejos do Senhor do Bonfim, nas escadarias de sua Igreja, em Salvador, o vereador Jorge Babu junto com pais e mães-de-santo, de mais ou menos 10 centros de Umbanda e Candomblé, fizeram uma lavagem nas escadarias da Câmara dos Vereadores, espalhando água de cheiro. Na parte interna da Câmara fizeram defumação e colocaram flores na estátua de um cavaleiro medieval (figura semelhante à representação de São Jorge), que fica situado logo na entrada via o acesso pela escadaria. Um ato bem representativo na referência ao vereador-autor do projeto, ele próprio se denomina umbandista e “soldado do santo”:

Quando bate o tambor, todo mundo é macumbeiro. Quando o negócio aperta, todo mundo corre para o santo. Eu sou descarado! Não tiro minha guia e ando com o santo grudado em mim, no corpo, no carro e em todos os cantos. (entrevista com o vereador, em 19/10/06, no seu gabinete na Câmara dos Vereadores).

Esses dados tornam-se fatos quando entramos no gabinete do vereador e nos deparamos com inúmeras imagens de São Jorge, seja em papel, destinado a sua campanha eleitoral, como em gesso, plástico e metal. Em cima da mesa há um santuário com imagens de São Jorge e Ogum, além de flores, velas e colares de conta nas cores do santo para a igreja e umbanda (vermelho e branco) e para o candomblé (azul-esverdeado). O próprio vereador possui uma tatuagem, de grande porte, em um de seus braços, uma grande imagem colorida do santo que preenche todo capô de seu carro preto e anéis em seus dedos: um com símbolo de Ogum (machado e/ou espada) e o outro com as iniciais de seu nome (J.B.).

No final de 2001, o vereador Pedro Porfírio (PDT) apresentou dois projetos de lei à Câmara em protesto à promulgação da lei do feriado de São Jorge. No primeiro, em outubro – período de trâmite do projeto de Jorge Babu – Pedro Porfírio pediu a instituição do dia 28 de junho, dia de São Pedro, como feriado municipal para a cidade. No segundo, em novembro, pediu a revogação do feriado de São Jorge.

Na justificativa do primeiro projeto, o autor constrói toda sua argumentação em forma de protesto e desafio à Câmara, que em seu papel como representante de Casa de

⁶⁶ Dados retirados na entrevista com vereador (19/10/2006) e em jornais cariocas nos dias 13 e 14 de novembro de 2001: “O Globo”; “O Dia” e “Extra”.

leis não votou contra o feriado de cunho católico. O vereador criticou, ainda, o não pronunciamento do prefeito da cidade à lei em questão:

O mais surpreendente é que o Prefeito da Cidade, César Maia, dizendo-se igualmente devoto do santo cavaleiro, resolveu lavar as mãos, como Pilatos. Sua postura demonstra que há um ambiente favorável nesta cidade para a profusão de feriados. O nosso alcaide que veta até nome de ruas, admitiu que vai se omitir no presente episódio, talvez, quem sabe, por temer a ira dos céus.

Pedro Porfírio, em nome de outros fiéis e em busca de uma eqüidade, defende que da mesma forma que o dia de São Jorge se tornará feriado municipal, outros santos também podem tomar caminhos semelhantes. Nesta direção chama atenção do dia de São Pedro que segundo a tradição católica é o “manda-chuva” e que, diante da crise dos apagões que o Brasil passava na época, cumpriria um bom papel de proteção de uma possível penumbra, trazendo-nos chuvas.

Depois de chamar os poderes Legislativo e Executivo de estimuladores do clima de festa e de não trabalho, já que possuem férias de três meses, o vereador, de forma irônica, finaliza sua justificativa comentando que:

Caberá à Casa decidir: por escrúpulo, não farei nenhum lobby em favor do presente projeto. Mas vai ser uma grande incoerência para os senhores vereadores negar apoio ao mesmo, e aos de mesmo teor, da mesma forma como se espera que o senhor Prefeito adote a mesma posição pilatiana (desculpem o neologismo).

Este projeto recebeu parecer conjunto das comissões de Justiça, Administração, Educação e de Abastecimento, que apesar de o terem considerado constitucional, deram-lhe mérito contrário. O projeto nem foi para discussão na plenária, sendo arquivado na Câmara dos Vereadores. O segundo projeto elaborado por esse vereador, no final de 2001, sobre a revogação do feriado de São Jorge, tinha o início da justificativa semelhante ao primeiro projeto que, a partir da lei federal nº 9.093/95, comenta sobre o excesso de feriados e o possível precedente que o mesmo pode abrir a outros devotos católicos e não católicos, estimulados a assumirem e requererem em relação aos seus protetores, alegando a defesa de uma equidade prezada

constitucionalmente. O autor modifica apenas o final, no qual argüiu em oposição ao feriado:

[...] não por ter o autor da presente qualquer oposição ao santo, mas sim para barrar a profusão de feriados que poderão surgir se essa moda pegar. Se todo dia é santo, é possível termos feriados durante os trezentos e sessenta e cinco dias do ano, o que soa ao (sic) absurdo.

Percebe-se que o vereador em ambos os casos argumenta contra a criação de feriados, ainda mais sendo estes religiosos, numa cidade já repleta de feriados municipais. A questão de o feriado ser religioso pode abrir precedentes a outros crentes para reivindicarem pela sua crença ou grupo religioso.

Entretanto, o projeto também foi arquivado na Câmara, mas as ações desse vereador não pararam por aí. Juntamente com a associação comercial Sindilojas – Rio (Sindicato dos Lojistas do Rio de Janeiro), entrou com recurso na justiça, 9^a Vara da Fazenda Pública, em fevereiro de 2002, contra a instituição do feriado municipal de São Jorge. O vereador e os membros da associação alegavam prejuízo na economia carioca com mais uma paralisação e, sobretudo, que a lei Municipal nº 3.303, feriado de São Jorge, estava ferindo uma lei Federal nº 9.093/95 que limita os municípios a decretar até quatro feriados religiosos e de tradição local, incluindo a Sexta-Feira da Paixão⁶⁷. O mandado de segurança realizado pelos recorrentes foi negado pelo juiz da 9^a vara da Fazenda Pública, que relatou em sua declaração final que por se tratar de uma lei não cabia um tipo de ação judicial como mandado de segurança.

Insatisfeitos com a decisão da primeira instância, os mesmos recorreram ao Tribunal de Justiça onde o desembargador do caso manteve a decisão dada pelo juiz da primeira instância, alegando que:

A lei atacada não repercute diretamente no direito subjetivo ou coletivo de quem quer que seja, muito menos em relação a entidade de classe, e nem gera situação específica e pessoal. Trata-se, pois, de lei em tese. A doutrina e a jurisprudência têm pacificamente, como inidôneo, o mandado de segurança contra

⁶⁷ Interessante observar que esse argumento foi o mesmo efetuado pelo prefeito César Maia ao vetar totalmente o projeto de lei que instituía o feriado municipal de Zumbi em 1994. No caso de São Jorge isso não foi comentado pelo prefeito, que por fim não se pronunciou a favor e nem contra.

lei em tese, aí compreendidos os atos legislativos, as normas regulamentares, instruções e atos administrativos oriundos de competência regular residual.(...) Não cabe mandado de segurança contra a lei em tese.⁶⁸

Contudo, notamos que a resposta dada tanto pelo juiz quanto pelo desembargador refere-se prioritariamente ao tipo de ação requerida (mandado de segurança) contra a lei existente do feriado municipal de São Jorge e não sobre o feriado em si, já que os municípios possuem autonomia para regular suas leis e de declarar feriado a datas religiosas e de tradição local, como consta na lei Federal nº 9.093/95. Conforme a palestra sobre *O Poder Judiciário no Estado Laico*, no Seminário Internacional de Liberdades Laicas, ocorrida no Rio de Janeiro no dia sete de maio, de 2007, Daniel Sarmento, Procurador do Estado do Rio de Janeiro, proferiu que o judiciário, normalmente, não tem se manifestado contra o decreto de feriados, nem avaliado o motivo e conteúdo dos mesmos.

Durante esse processo alguns jornais (“O Globo”, “Jornal do Brasil”, “Extra”, “Jornal do Commercio”) registravam e anunciam ao grande público os impasses que tal decreto proporcionara. Dentre as alegações apresentadas contra o feriado, a do setor econômico foi a que mais se destacou nos noticiários: proximidade deste feriado com o de Tiradentes (21 de abril) que viabiliza o enforcamento do dia 22 de abril e que também pode conjugar com as festividades do feriado da Páscoa, o que resultaria numa grande paralisação do setor produtivo do Rio de Janeiro e, consequentemente, na perda de lucros. Diversos estudos sobre as estimativas desta perda foram realizadas por associações, federações, sindicatos e instituições voltadas para o setor econômico (Firjan, Aloerj, Sindilojas, Abraesc) e exibidas em alguns jornais.

A Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro – Firjan – elaborou um relatório de prejuízos do estado do Rio de Janeiro em relação à quantidade de feriados instituídos, argumentando e contabilizando os custos com os dias de não trabalho. Nesse mostra-se um quadro de feriados entre as principais capitais, os nacionais e os internacionais: o Brasil estaria pouco acima da média mundial de feriados equivalente a 11 dias de descanso, onde países desenvolvidos como Japão, Canadá e França, também constam com grande quantidade de feriados e dias enforcados; a cidade do Rio de Janeiro passaria à frente da média municipal entre as principais capitais com mais de

⁶⁸

Parte do processo reproduzida no jornal “Jornal do Commercio” em 19 de abril de 2002.

um dia de feriado. O cálculo de perda da cidade carioca foi computado a partir de seu Produto Interno Bruto (PIB). Segundo a economista e assessora-chefe da Firjan, Luciana de Sá: “Levando em conta que, em média, o carioca deixa de trabalhar 15 dias por ano e que o PIB do município do Rio permaneça no nível estimado para 2001 (cerca de R\$ 91 bilhões), a cada 16 anos a cidade perderia um PIB anual”⁶⁹.

O jornal “Extra”, 22/04/2002, encomendou uma pesquisa ao Laboratório Unicarioca de Pesquisas Aplicadas – Lupa – para averiguar a opinião da população sobre a “folga polêmica” que foi parar na justiça e que “está fazendo com que os donos dos comércios puxem a calculadora do bolso e começem a contabilizar os prejuízos”. Na pesquisa, dos 500 entrevistados, 54,3% afirmaram ser favoráveis ao feriado, e 45,7% contra, o que pode ser considerado um empate técnico, já que a estimativa de erro gira em torno de 4%, mas, curiosamente, ao responderem à pergunta: se a melhor forma de homenagear um santo seria um feriado, 58,8% disseram que não em relação a 41,2 % que se posicionaram a favor.

Percebemos, entretanto, que a discussão em torno de se ter mais um feriado católico diante de um universo religioso plural não fora questionada nestas pesquisas, sobretudo, nas de cunho econômico. O principal assunto do debate no setor econômico produtivo foi a legalização de mais um feriado e das conseqüentes perdas por mais um dia de não trabalho. A discussão sobre a importância do santo, também, fora deixada de lado. Independente do rigor metodológico e do critério de avaliação de tais pesquisas – seja sobre a opinião do setor produtivo, ou da “população” – o que isso demonstra é uma intensa mobilização em torno da instituição do feriado, o que foi amplamente divulgado pelos meios de comunicação e suscitou, ainda, estudos como este.

Como vimos, nas pesquisas, a questão religiosa não foi problematizada diretamente, ao contrário da posição central que ocupava nos argumentos dos vereadores Porfírio e, posteriormente, nos de Théo Silva em seu projeto de lei sobre um dia de feriado em louvação ao Dia do Evangélico, como descreveremos mais à frente.

Em 2003, o vereador Pedro Porfírio entrou novamente com um projeto-lei para revogar o feriado de São Jorge, mas este foi arquivado. Depois disso, Porfírio não tentou mais nenhuma ação interna e nem externa contra o feriado, mas, como é colunista do jornal “Tribuna da imprensa online”, podemos encontrar algumas de suas

⁶⁹ Partes do relatório divulgadas nos jornais: “O Globo” (21/11/2001) e “Gazeta Mercantil” (22/04/02).

matérias com o cunho contestador à enorme quantidade de feriados no Brasil e no Rio de Janeiro - local de sua atuação política. No dia do Zumbi, de 2006, em referência à idéia de desenvolvimento econômico brasileiro, defendida pelos candidatos à eleição presidencial, este vereador-colunista descreveu o calendário de feriados e paralisações do final de 2006 a 2007, e declarou que “no país do ócio, falar em crescimento é piada”⁷⁰.

Assim, nos processos judiciais, e nas pesquisas divulgadas, a questão do religioso não pairou sobre o fato de estar ou não se privilegiando uma religião, mas sim se o feriado era constitucional, no sentido da quantidade e não do conteúdo, já que temos uma lei federal que permite a criação de feriados religiosos. A idéia de igualdade e equidade entre as diferenças de credo religioso só apareceu de modo mais sistemático e explícito no projeto de lei nº 128/2005 do vereador Théo Silva, cuja temática refere-se à instituição de um feriado municipal no último sábado de outubro, em louvação ao Dia do Evangélico, seguindo o exemplo do Distrito federal e da cidade de São Paulo. Nele, o autor introduz seu argumento baseando-se na liberdade religiosa defendida na constituição federal, na qual todos, independentes da religião, têm a liberdade de pensamento e manifestação como direito inalienável do homem:

Partindo desta premissa, não obstante a preferência por determinada corrente religiosa seja em qualquer segmento social, mormente ao catolicismo, em que se elaboram e legalizam pelos governos feriados nacionais e regionais tais como: Corpus Christi, Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, São Sebastião entre outros, abre-se uma lacuna legal, com amparo institucional, para celebrar-se, em data especial, para a imensa comunidade evangélica o seu dia, ou melhor, o seu Dia do Evangélico, sob pena de ferir de morte o Texto Maior, desigualando direitos, pois, nesta delicada discussão, não pode haver hipótese alguma de dois pesos e duas medidas (Projeto de lei nº 128/2005).

Com o respaldo constitucional de liberdade religiosa e igualdade como direito de todos, o vereador vai construindo sua narrativa baseando-se em dados que demonstram desigualdades em torno dos feriados religiosos e a necessidade de reverenciar e memorizar, sob mesmo peso, um grupo de imensa representatividade brasileira: os evangélicos. Percebe-se que o autor não ataca os feriados católicos, ele se

⁷⁰

www.tribunainf.br/anteriores/2006/novembro/20/porfirio.asp.

utiliza deles como um fato para fortalecer seu pedido sobre o feriado municipal ao dia do Evangélico. Este projeto foi aceito e virou lei, promulgada e sancionada, no mesmo ano, em 2005. Seu trâmite ocorreu normalmente. No entanto, em comparação com o feriado de São Jorge que teve impasses e reclamações, internos e externos à Câmara, este dia não sofreu grandes problemas em sua instituição. Talvez isso esteja relacionado ao dia estipulado para celebrá-lo: o sábado. Este projeto foi uma segunda tentativa do vereador; a primeira, lançada anteriormente e que proclamava feriado o dia 31 de outubro, independente do dia da semana, não fora aprovada.

O dia de São Jorge ganhou muita visibilidade em sua instituição, pois, além de passar por impasses judiciais, que ressaltam e estimulam discussões em torno dele (dá notícia e o que falar), seu dia como feriado não é num sábado, como o anterior – que não interfere tão diretamente na vida das pessoas assim como um dia qualquer da semana –, e está muito próximo de outros feriados (dia 21, Tiradentes, comemorações da Páscoa e o 1º de maio, dia do trabalho), chamando ainda mais a atenção para os dias de não-trabalho, como para a quantidade destes ao longo do ano⁷¹.

Essas controvérsias em torno do feriado me alertaram para algumas questões referentes à relação da “religião” com o Estado (no caso com a Câmara dos Vereadores). Fatos como estes de intervenções de ordens seculares em tempos de festas e ritos religiosos remontam a tempos antigos⁷², mas, como podemos notar, estes tipos de ações, apesar de distintas, estão presentes nos dias de hoje. Porém, estas relações realizadas atualmente são marcadas por um sistema específico sob a égide de um Estado laico, pois proporciona, ao mesmo tempo, “separação” e “cooperação” entre ações estatais e religiosas.

Em nosso caso específico, uma transformação do dia em comemoração a São Jorge em feriado municipal não interfere diretamente em seus festejos e rituais. Porém, como podemos constatar ao longo desses anos de observação, e que descreveremos no próximo capítulo, o feriado contribuiu na modificação da geografia espacial de algumas festas, ao passo que atraiu mais atenção ao dia e, de certa forma, possibilitou oportunidades às pessoas de estarem “livres” (sem trabalho) para homenageá-lo. Como

⁷¹ Nas eleições de 2006, Jorge Babu conseguiu eleger-se, através da legenda do PT, a deputado estadual do Rio de Janeiro. Em conversa com vereador, como também saiu registrado em jornais e revistas que comentavam sobre os novos deputados eleitos a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), seu futuro projeto político é de tentar passar o feriado municipal de São Jorge para estadual.

⁷² A modo de exemplificação podemos citar os trabalhos de Sanchis (1983) e Beatriz C. Catão Santos (2005).

conseqüência, podemos pensar num tipo de intervenção que acabou por reformatar e enquadrar temporalmente o universo de devoção ao santo guerreiro no Rio de Janeiro.

Capítulo III

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico (Geertz, 1989:10).

Neste capítulo trataremos da festa de São Jorge na Igreja do centro da cidade do Rio de Janeiro. O intuito é pensar alguns impactos possíveis que o decreto do feriado dedicado ao dia do santo trouxe na dinâmica e organização festiva, na medida em que contribuiu para uma maior visibilidade da data e, consequentemente, das comemorações deste santo. Nossa tempo de participação e observação no campo começou a partir da festa de 2001 (momento que ainda não existia o feriado), e se estendeu até 2007. Nossas análises envolveram relações entre os diversos agentes atuantes na ordenação da festa: Irmandade, comerciantes e prefeitura, pensando enfaticamente nas mudanças ocorridas na forma de ocupar o espaço da festa do lado de fora da Igreja e não em questões comumente encontradas em estudos de festas de santo que, freqüentemente, baseiam suas reflexões nas relações entre devotos e o santo.

A partir dessa perspectiva, o capítulo começa por localizar a Igreja, abordando sua disposição e atividades rotineiras. Em seguida, entraremos na descrição da situação festiva, focalizando as características gerais da comemoração e a diversidade do público participante, para, somente então, nos determos nas alterações observadas ao longo desses sete anos de pesquisa.

1. Etnografia da Igreja e suas atividades cotidianas

Situada no centro da cidade do Rio de Janeiro, entre a Rua da Alfândega e a Rua Praça da República, a Igreja da Venerável Confraria dos Gloriosos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, de arquitetura simples e proporções medianas, fora construída no século XVII. Localiza-se ao lado do Campo de Sant'ana ou Praça da República, cujo lugar é um dos importantes “palcos” históricos da cidade, e numa região que está cercada por expressivos prédios dos órgãos públicos (Arquivo Nacional, Biblioteca do Estado, Tribunal de Contas do Estado, Polícia Militar, Corpo de Bombeiros, Palácio Duque de Caxias, Hospital Municipal Souza Aguiar, Faculdade de Direito Nacional/UFRJ, Radio MEC), empresariais, bancários e comerciais; além de pertencer ao SAARA, comércio “popular” em antigos casarios (vide anexo 3). É, portanto, uma área bastante movimentada, contando sempre com intensa circulação de pessoas nos horários de trabalho, até pelo fato de estar na frente da principal estação férrea da cidade, a Central do Brasil.

Como podemos notar, essa Igreja tem como santos padroeiros: São Gonçalo Garcia⁷³ e São Jorge, diferentemente de outras igrejas, paróquias e capelas que são dedicadas somente a São Jorge, como: Quintino, Duque de Caxias, São Gonçalo, Santa Cruz, etc. No entanto, a história dessa Igreja é mais antiga do que as outras, ela é bissecular, ainda do período colonial, ao passo que as demais datam do século XX e XXI.

A Igreja foi construída para homenagear São Gonçalo Garcia em 1756, mas recebeu a Irmandade de São Jorge no final do século XIX. Mediante determinação de Dom João V, em 1741, por não haver um templo para o santo, foi firmado um acordo com a irmandade de Nossa Senhora do Parto, em 1742, para que as duas corporações coabitassem a mesma igreja.

⁷³

Religioso espanhol que sofreu martírio no Japão, em 1597, e que fora canonizado em 1627.

Em 1753 iniciaram as obras da Igreja de São Jorge que duraram até 1800, na rua que, à época, possuía o mesmo nome do santo, a atual Gonçalves Lêdo. Essa igreja em meados do séc. XIX se encontrava em precária situação e sua Irmandade, sem condições para repará-la e sustentá-la, pediu à irmandade de São Gonçalo Garcia para que acolhesse seus pertences em seu templo. No entanto, a Irmandade de São Jorge nunca voltou para sua igreja, formando-se então a Igreja da Venerável Confraria dos Mártires São Gonçalo Garcia e São Jorge, consolidada em 1854, com a aprovação do requerimento de junção entre as duas associações.

A imagem de São Jorge que foi transportada para essa Igreja, onde está até hoje, é bicentenária e acompanhou a procissão de Corpus Christi, momento alto do calendário público-religioso na América - portuguesa e, sobretudo, no império, representado pela presença real de D. João VI (Santos, B; 2005). Além desse passado “pomoso”, a devoção de São Jorge no Rio de Janeiro, como comentamos no capítulo I, é espalhada por vários locais do estado e forte entre sambistas, “bicheiros”, adeptos das religiões afro-brasileiras, policiais, bandidos, músicos, dentre outros.

Hoje, a associação primordial dessa Igreja é com São Jorge, que acabou por ficar conhecida mais por esse orago do que por São Gonçalo Garcia⁷⁴. Podemos dizer que São Jorge, que se instalou posteriormente nessa Igreja, acabou por atrair mais visibilidade do que o outro protetor venerado pela Irmandade. É muito comum ouvir pessoas se referindo à igreja como "Igreja de São Jorge", sem nem mencionar São Gonçalo Garcia. Fato corroborado pela própria Igreja⁷⁵, como pela prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, conforme vemos num informe de divulgação da Igreja elaborado para o projeto do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN –, *Dia das Portas Abertas*⁷⁶.

Nota-se que a formação dessa Igreja é oriunda da associação de católicos e de leigos, diferentemente da paróquia de Quintino Bocaiúva que pertence à Congregação

⁷⁴ A Igreja celebra e festeja seu dois oragos: São Gonçalo Garcia no dia 5 de fevereiro e São Jorge no dia 23 de abril. No entanto, não há festa para São Gonçalo Garcia apenas uma missa em sua homenagem.

⁷⁵ Na igreja existem alto-falantes que anunciam, para fora e dentro da Igreja, durante os intervalos da música ambiente: “A Igreja de São Jorge não autoriza a venda de quaisquer objetos religiosos na frente da Igreja”.

⁷⁶ Neste folheto de divulgação de evento recente, sem data especificada, podemos ver esta ênfase tanto na parte gráfica e visual utilizadas (vide anexo 4), quanto na descrição sobre a Igreja: “A chegada do poderoso São Jorge à igreja eclipsou totalmente a devoção ao jovem mártir espanhol. É que São Jorge é dos santos mais populares da Igreja Católica e sua aura de guerreiro é confirmada por uma devoção de intensa fé, sob as mais diversas culturas e classes sociais”.

de São José (CSJ)⁷⁷, submetida às orientações desse grupo, e também, enquanto uma paróquia, à Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro⁷⁸. Isso não quer dizer que a Igreja do centro não sofra controle da Arquidiocese da localidade, mas que são distintos os processos de cada uma, justamente, pela formação diferente entre elas. Ambas as igrejas estão sob a orientação dos princípios eclesiásticos da Igreja Católica Apostólica Romana.

Confraria e irmandade são organizações de pessoas em torno de algo do qual podemos encontrar variadas finalidades de associação. No caso dessas congregações católicas⁷⁹, a característica é a formação de leigos onde não há existência de um pároco e sim um provedor da igreja, uma pessoa física que no nosso caso específico é denominado de ministro. A igreja do centro, apesar de resultar de uma junção entre a Irmandade de São Gonçalo Garcia e a Irmandade de São Jorge, é atualmente uma confraria que possui em torno de sete mil pessoas. Mas os próprios irmãos, em conversas, chamam sua organização freqüentemente como irmandade e falam mais em confraria apenas quando são perguntados formalmente sobre o tipo de agregação a que pertencem. No livreto elaborado pela Igreja, *Vida e Morte de São Jorge*, na parte sobre a história do templo e da junção das irmandades, eles utilizam os dois termos juntos, como: “Atualmente, a **Irmandade** da Venerável **Confraria** possui aproximadamente sete mil irmãos (em maior número) e irmãs” (p.52)⁸⁰.

⁷⁷ A CSJ – Josefinos de Murialdo – foi fundada por São Leonardo Murialdo em 1873, em Turim, na Itália. Foi assim denominada por ter como patrono principal, São José. Sua principal finalidade é atuar na educação integral das crianças, adolescentes e jovens empobrecidos. Segundo a congregação, seu objetivo é “de educar para a cidadania: formar bons cristãos e honestos cidadãos”. Maiores informações: <http://www.paginaoriente.com/santos/csj.htm>.

⁷⁸ Informações retiradas do trabalho, “*São Jorge é pop!*”: análise comparativa de duas festas de São Jorge na cidade do Rio de Janeiro, realizado em parceria com Bianca Arruda (2007), para o GT32 – Experiências religiosas na contemporaneidade – na VII Reunião Antropológica do Mercosul (RAM)/2007.

⁷⁹ Conforme o *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)* sobre Irmandades: “De feição predominantemente laica, as irmandades, além de promoverem o culto a seus patronos celestes, encarregavam-se de prover a mútua assistência entre seus integrantes, tanto no âmbito econômico, procurando resguardá-los com suas famílias da miséria, quanto no espiritual, garantindo-lhes, por ocasião da morte, o acompanhamento ao enterro, além do cumprimento das providências necessárias à salvação de suas almas, quais sejam a missa de corpo presente, o sepultamento em local condigno e os sufrágios posteriores por sua intenção. Empenhavam-se também em sustentar materialmente a devoção, reunindo os utensílios, os adornos e as pessoas indispensáveis para realizar com brilho os ritos da liturgia, além de erguerem ermidas, capelas e igrejas às custas de seus próprios rendimentos” (Chahon, 2000:316).

⁸⁰ A utilização de ambas as expressões para referir a uma mesma organização era algo comum entre membros e representantes eclesiásticos e governamentais no período colonial brasileiro conforme apresenta (Quintela, 2005). Dessa forma, apesar de em tese ter diferenciações entre cada tipo de agremiação, pode-se encontrar o uso de ambas para um mesmo caso assim como no caso estudado.

A entrada para Confraria é realizada por uma proposta que deve ser entregue pelo requerente. Em seguida, a carta é analisada e, caso seja aprovada, a pessoa é convocada para tomar posse e tornar-se um membro da organização. É necessário que junto da solicitação sejam entregues comprovantes do vínculo com catolicismo, como batismo e primeira comunhão, além participação em missas. Dentro da Confraria, a conquista de cargos superiores advém da dedicação e do tempo de atuação do associado.

A Igreja, mesmo sendo bisecular, não é tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Ela não é muito grande e contém duas salas em seu interior: a principal é a mais antiga e maior; a outra é bem menor e resultou de uma obra de ampliação no início do século XX.

A decoração interna da Igreja apresenta vestígios do rococó convivendo com elementos neocoloniais ali introduzidos por uma reforma havida em 1913. (...) A volumetria e a fachada do templo são em tudo semelhantes às pequenas igrejas rococós do centro da cidade. Mas sua torre estabelece com o resto do conjunto um contraste que marca a chegada do neoclássico. (Livreto da Igreja, *Vida e Morte de São Jorge*, p.: 52).

A sala principal é ampla e na sua porta de entrada há dois vitrais com as figuras dos dois oragos do templo. Nessa nave os bancos são dispostos em duas filas contendo na proximidade do altar uma área reservada com cadeiras aos irmãos e irmãs. As paredes dessa capela são repletas de imagens de santos em pequenos altares laterais. No lado esquerdo de quem entra, defronte ao altar mor vemos: Cosme Damião; N. Sra. de Fátima, N.Sra. das Graças, Pomba do Divino, São Brás; São Pedro, N. Sra. Das Oliveiras, Santo Antônio, São João; São Judas Tadeu. E no lado direito: Santo Expedito; N. Sra do Parto, Santo Amaro, N. Sra Luján, Santo Onofre; Santa Bárbara, N. Sra. Aparecida, N. Sra. das Cabeças; São Crispiano, N. Sra. das Dores, São Geraldo, São Crispim; São Benedito. Após os assentos para o público em geral e entrando na área restrita a Irmandade há uma saleta na direita, um calvário, que contém algumas imagens de tamanho semelhante a um adulto: Jesus crucificado com Maria Madalena aos seus pés, Nossa Senhora em um lado e, no outro, São João Evangelista. Por fim, ao fundo, há o grande altar onde habitam as imagens de São Gonçalo em posição central juntamente com N. Sra da Glória atrás, tendo no lado esquerdo a figura de São Jorge sem cavalo e São José, e no lado direito São Sebastião e Jesus.

Já a outra capela anexa, menor, é dedicada exclusivamente a São Jorge. Nela a imagem do santo sentado no cavalo branco, ambos esculpidos em madeiras com altura próxima a 2 m e 80 cm e pesando mais de 500 quilos, todo ornamentado - escudo metálico no braço esquerdo, lança com bandeira no braço direto, capa vermelha e capacete com plumas branca e vermelha - ocupa o fundo dessa nave, sem estar em cima do altar justamente pelo seu peso e tamanho. Ao lado da imagem há também outras duas imagens de santos (N. Sra das Vitórias e Sta Catarina). No corredor de entrada desta capela menor encontra-se uma lojinha controlada pela Igreja, onde são vendidos vários tipos de itens religiosos, durante todo o ano. Ambas as capelas têm ligação para a parte dos fundos através de um *hall* comum onde há salas administrativas, a sacristia, cozinha, banheiros, depósito, dentre outros cômodos sem acesso liberado ao público. Há dois andares na Igreja que dentro das salas aparecem como mezaninos em algumas laterais e nos fundos, e na parte interna do templo em salas onde ambos os espaços são restritos à Irmandade. Do lado de fora, para quem olha do Campo de Sant'Ana, pode-se avistar um terraço aberto, cujo local também é exclusivo da Irmandade.

Dentro da capela mor há missas regulares como podemos ver na tabela abaixo:

Quadro 1. Atividades Religiosas da Igreja

Missas:

- Compromissal da Irmandade - todo domingo às 10h.
- Às Almas – toda segunda às 12h.
- De Ação de Graça a São Jorge – todo dia 23 de cada mês 9h.
- Para Santo Expedito – todo dia 19 de cada mês 9h.
- Para Nossa Senhora Desatadora de Nós – todo dia 8 de cada mês 9h.

Círculo Bíblico – toda quinta - feira às 14 h.

Horário de Funcionamento da Sacristia

- Segunda de 7h às 11h30min e 14h:30min às 16h:30min
- Terça a sexta – feira de 7h às 11h30min e 14h às 16h:30min.
- Sábado de 7h às 11h30min.

Nas missas celebradas, como descritas acima, qualquer pessoa pode incluir o nome de alguém ou algum estabelecimento para orar e pedir proteção. Para esse tipo de serviço são cobradas taxas que variam de acordo a missa escolhida. Para cada nome inscrito cobra-se: na missa das almas R\$1,00; para a missa da N. Sra. Desatadora R\$ 1,00; para a missa de São Jorge R\$ 10, 00 e para a missa de São Expedito R\$ 1,00. A missa das almas e de São Jorge são as mais cheias. Na missa de São Jorge as duas capelas ficam repletas de pessoas e é comum ouvir nomes de estabelecimentos nos pedidos de proteção, além de ver pessoas levantando objetos na hora da benção como carteira de trabalho, chaves, flores, fotos, terços, dentre outros. Num primeiro momento podemos estranhar o aparecimento de lojas junto aos nomes de pessoas, mas quando descobrimos as “qualidades” de São Jorge - como protetor de inimigos, assaltantes, roubos e furtos, das casas comerciais e residenciais - essas ações tornam mais legíveis. O aparecimento desses objetos não é exclusivo dessa igreja; na benção de Santo Antônio, Menezes (2004) também comenta sobre os diferentes elementos que aparecem nesse momento, que é um grande evento daquele convento.

Além dessas missas programadas pela Igreja, há aquelas individuais que qualquer pessoa pode marcar, e onde são cobrados os seguintes valores: com iluminação e música – R\$ 110,00; e simples – R\$ 80,00. Essas missas podem acontecer tanto na capela mor, quanto na anexa.

Ao olharmos o quadro de serviços religiosos somos impulsionados a indagar sobre as celebrações de São Gonçalo Garcia, já que essa Igreja fora edificada em sua homenagem, antes da união com a Irmandade de São Jorge. Mas como fomos informados não há missas regulares para esse orago, apenas celebra-se seu dia, cinco de fevereiro, com uma missa festiva que requer um trabalho especial de divulgação, conforme informações de uma das integrantes da irmandade: “temos que anunciar um mês antes colocando cartazes para poder comparecer alguém. Ninguém conhece esse santo” (Andréia, entrevista, 05 de fevereiro de 2007).

O motivo da escolha dos santos nas missas mensais de Ação de Graça, como descrita no quadro de serviços, está relacionado com a demanda dos devotos, como nos explica Andréia, que integra a Irmandade há 12 anos:

Tem a ver com a devoção que é procurada aqui. No caso do Santo Expedito, a única igreja católica por aqui é em Niterói, a da Penha é ortodoxa, não é católica. Então, as pessoas que queriam assistir à missa todo mês e fazer promessa ao santo, vinham nos procurar, e a gente dizia, "só lá em Niterói", mas as pessoas não iam se deslocar para lá sempre, aí a gente criou essa missa há sete anos que ficou até hoje. A da Nossa Senhora (Desatadora de Nós) foi da mesma maneira, quando o quadro dela, que passou em várias igrejas, chegou aqui, fizemos missa para ela, que ficou até hoje. Já tem cinco anos e enche mais que a do Santo Expedito. (Entrevista , 05 fevereiro de 2007).

Dessa forma, as atividades programadas pela Igreja concentram-se basicamente durante a semana - nas segundas-feiras e nos domingos pela manhã - e ao longo do mês - nos dias 8, 19 e 23 – onde todos os missas ocorrem apenas em um horário em cada data marcada. Em relação ao pessoal eclesiástico, há ali em torno de dez padres onde um é da Irmandade, o padre Wagner, e os outros são de fora. Esses últimos, na maioria jovens, buscaram o templo e se inscreveram como voluntários cujo incentivo de entrada é feito entre eles, “cada um puxa o outro”, revela Andréia. A abertura da Igreja para o público ocorre todos os dias da semana de 7h às 17h, nos sábados apenas na parte da manhã 7h às 12h e no domingo apenas no horário da missa, quando as portas são abertas um pouco antes da celebração e fechadas logo em seguida. Esses horários se assemelham às atividades da Saara e do centro como um todo, diferenciando somente no domingo quando a Igreja abre, apesar de todo comércio do local estar fechado. Essa convergência com os horários de trabalho dos seus arredores justifica-se na sua própria localização, pois não é um bairro residencial e nas horas pós-expediente fica vazio e ermo. No próprio domingo, dia importante e movimentado na maioria das igrejas (cristãs), celebra-se apenas a missa matinal e logo após cerram suas portas.

Além dessa relação com o local, a escolha e organização das atividades oferecidas pela Igreja possuem maior liberdade, pois como não é uma paróquia, não há as mesmas obrigações no atendimento e fornecimento de serviços religiosos à vida das pessoas de um determinado lugar. Como vimos, a maioria de suas missas são celebradas às 9h, cujo horário não facilita o comparecimento numa região de trabalho, onde a grande maioria das pessoas já iniciou seu expediente. O único horário que combina com intervalo de almoço é o da missa das almas que é bem requisitada e cheia. Entretanto a missa de São Jorge é a que mais enche, apesar de seu horário, às 9h. Como nos

comentou o capelão: “Esse grande movimento que vemos na missa de Ação de Graça ao santo guerreiro comprova sua popularidade grandiosa aqui nessa cidade” (entrevista, Wagner Toledo, 23 de maio de 2005).

Na missa de Ação de Graça a São Jorge, as pessoas que querem sentar para assisti-la devem chegar bem cedo, pois as duas capelas ficam repletas de homens e mulheres. Podem-se avistar várias pessoas com roupas nas cores do santo – vermelho e branco – e com camisas estampadas com a imagem de São Jorge. Os irmãos e irmãs também usam roupas nas cores do santo e às vezes seus trajes da Confraria: todo preto com uma murça vermelha por cima, feito uma capa, para homens e mulheres, e com terno branco, somente para os homens de cargos superiores.

Medeiros (1995) em suas observações nas missas de Ação de Graça a São Jorge comenta sobre a forte presença do sexo masculino e de jovens com cabelos cortados à moda militar, sendo que “o número deste predomina sobre o das mulheres. Não vêm em grupos, mas solitários” (p.258). O autor destaca essa descrição dentro de um tópico que desenvolve sobre a devoção do santo e o *ethos* viril. A idéia de guerreiro, que é bastante vinculada a São Jorge, é de fato um caráter associável à virilidade; no entanto, há muitas mulheres - adultas, senhoras e jovens - que freqüentam as missas e são devotas desse santo que não apresentam características de virilidade, ou seja, gestos masculinizados, como sugeriu o autor.

A quantidade de homem sobre mulher não se apresenta assim tão superior nas missas e nas festas a ponto de ser uma questão. Na própria Irmandade, mesmo com o número de irmãos superior ao das irmãs, quando você entra na Igreja em dias normais, nas missas de São Jorge, na festa e na procissão, o número de mulheres atuantes é visivelmente superior à quantidade do sexo masculino (vide anexo 5). Andréia da Irmandade, uma de nossas informantes, entrou na corporação ainda bem jovem, 18 anos, porque, além de gostar das missas e do santo, sua mãe e sua tia já trabalhavam na Igreja. D. Sônia, freqüentadora das missas e da festa de São Jorge há anos comenta que a devoção do santo já passou por gerações entre mulheres de sua família:

Sou devota há muito tempo. Vim aqui pedir ajuda para curar minha filha que estava muito doente. Fiz uma promessa, sabe. Depois que minha filha melhorou não parei mais de vir e ela também virou devota. A minha netinha também adora São Jorge e quando pode vem na Igreja. (entrevista, Sônia, 62 anos, 23 de junho de 2005).

A missa de Ação de Graça a São Jorge é celebrada pelo padre da Igreja, Wagner Toledo, que também é capelão do Corpo de Bombeiros. O folheto guia da missa é sempre o mesmo em todos os dias 23 de cada mês e também na festa. Nele há uma seqüência de musicas, ordenadas de acordo com os momentos litúrgicos, cuja única variação pode vir na seleção da música, que são mais de uma para cada parte da liturgia. A história do martírio de São Jorge, com sofrimento e glória, sempre é evocada no sermão do padre como exemplo de força e explicação aos sofrimentos da vida. No encerramento da missa é feito uma salva para o santo: “Viva São Jorge! Viva São Jorge!”

2. “O santo de todo mundo”⁸¹: etnografia da festa de São Jorge

Esse título da reportagem acima retrata e anuncia muito bem o próximo ponto que trabalharemos sobre a festa de São Jorge na Igreja do Campo de Sant’ana. As descrições analisadas no item anterior caracterizam a Igreja no seu cotidiano, todavia na comemoração ao dia do santo ocorrem grandes modificações internas e externas ao templo, além de uma grande presença de um diversificado público.

Dentro da Igreja, a imagem enorme do santo sentado no corcel branco é deslocada para a capela mor e colocada em sua lateral, destacada do altar do fundo, e rodeada de grades. Esse deslocamento ocorre um mês antes do dia da festa, num final de semana, fase preparatória ao dia da festa que incluímos dentro desse ponto etnográfico.

Do lado de fora, a Igreja é decorada também um mês antes com bandeiras vermelhas e brancas - cores que simbolizam o santo⁸² e que conforme Ataliba de Oliveira, pertencente à Irmandade desde 1961, estão relacionadas a:

[...] todos nós devotos gostamos de usar, no dia de São Jorge, a roupa vermelha e branca. O vermelho é exatamente a cor de São Jorge, representa o manto que o defendeu e com o qual foi sacrificado, e também todo o sangue que ele derramou em amor à igreja, pela devoção que tinha. Na época deixou tudo que tinha de lado, inclusive ele era preferido do chefão e poderia ter sido um militar muito mais graduado do que foi. Então hoje nós

⁸¹ Título da reportagem do jornal “Extra” de 24 de abril de 2003.

⁸² O trabalho citado de Medeiros (1995) apresenta análises interessantes sobre o simbolismo das cores do santo.

temos esta roupa em homenagem a ele. O branco simboliza a paz, quando Jesus veio vestia branco. Quando nós temos a paz ou a queremos, hasteamos bandeira branca. (entrevista, Ataliba, 5 maio de 2005).

Nesse período de preparação a capela menor também é transformada. Retiram-se todos os bancos e colocam-se barracas de venda de artigos religiosos, transformando num verdadeiro mercado de produtos votivos cuja responsável é a própria Irmandade de São Jorge. Ao longo desse mês o clima já é de festividade e é nessa fase que acontece o Tríduo, três dias anteriores ao dia 23 de abril⁸³: um momento marcado pela Igreja de purificação aos devotos à festa do santo. A cada dia se benze algo específico como: velas, chaves, água, pão, lança. Apesar de ter sofrido variações nos títulos de cada missa nos diferentes anos de observação, o Tríduo segue uma lógica⁸⁴.

No primeiro dia a mensagem profetizada refere-se à fé, fazendo alusão às vitórias de São Jorge sobre seu martírio devido a sua fé em Deus. Já no segundo dia do Tríduo o padre passa a mensagem de esperança recitando trechos como:

“E quando o dragão do desespero rugir no meu coração, confio que há de surgir no meu coração, confio que há de surgir o cavalheiro da esperança, São Jorge, para vencê-lo e esmagá-lo, devolvendo ao meu espírito a segurança e a tranqüilidade, a alegria e a paz com Deus e homens” (*Vida e Morte de São Jorge*, s/d: 45).

O último dia do Tríduo finaliza com menções à caridade, aludindo ao perdão que São Jorge concedeu aos seus inimigos: “São Jorge, vós que perdoastes o imperador Diocleciano e os carrascos que vos torturaram e tomastes a defesa dos cristãos perseguidos, ajudai-me a perdoar os que me ofendem e fazem sofrer injustamente.” (op.cit. 46). Apesar de cada dia possuir uma mensagem, após seu pronunciamento, há uma seqüência que é a mesma – Pai-Nosso; Ave-Maria; Glória ao Pai – e depois dessa última celebra-se a oração que representa todo o momento do Tríduo, envolvendo todas as preces aclamadas de fé, esperança e caridade:

⁸³ Nem sempre esses três dias são os anteriores subsequentes ao dia 23, como 20, 21 e 22. Isso varia em relação ao dia da semana em que caíra a festa no ano. Em 2006, ano em que o 23 de abril foi no domingo, a programação festiva da Igreja começou com o Tríduo nos dias 19, 20 e 21.

⁸⁴ Tal lógica vem expressa num livrero escrito e publicado pela Igreja do centro, *Vida e Morte de São Jorge*, cujos trechos utilizarei daqui por diante para citar as celebrações de cada dia do Tríduo.

Glorioso São Jorge, soldado altaneiro, que empolgais povos e nações com vossa fé; expressais em vosso rosto a esperança e confiança; que sobrepujais o ódio e a opressão com vosso amor e vossa caridade; dai-me fé, esperança e caridade. (op. cit.: 44).

Essa celebração de três dias consecutivos faz parte da programação oficial da Igreja. Com aumento das programações da missa, fato que discutiremos mais detalhadamente no ponto seguinte sobre as transformações, além do Tríduo agendou-se também missas comemorativas entre os dias “vagos” dessa celebração ao 23 de abril, como podemos verificar na programação de 2005 (vide anexo 6). Neste programa temos uma noção da fase de preparação do Tríduo, o dia “vago” – 22 de abril –, das celebrações do dia e após a festa, em que nos deteremos mais adiante. Nota-se que aparece a comemoração mensal a Santo Expedito, dia 19 de abril, às 9h, e ao meio dia e às 15h o início do Tríduo cujas temáticas das missas acompanham o tema maior dos festejos ao santo nesse ano: a paz.

Após o mês todo de preparação, a Igreja inaugura seus festejos com a missa da alvorada celebrada às 5h da manhã. Esta, dentre as outras missas programadas, é a mais pomposa: é a missa de abertura dos festejos que conta com a participação da Banda do Corpo de Bombeiros e/ ou da Polícia Militar e ainda com um toque de clarim efetuado por um representante dos Fuzileiros Navais, anunciando oficialmente o início das comemorações.

É quase impossível entrar para assistir a missa da alvorada dentro da Igreja, restando um número significativo de pessoas que se concentra no lado de fora à frente e na lateral da Igreja para assistir e participar da missa. O padre sempre se refere a este público de fora, para quem a missa é projetada por caixas de som penduradas na parte externa da Igreja. Na tentativa de ampliar o espaço de ação para transformar os que estão de fora em participantes, o padre também sai no momento da benção até as grades de ferro na entrada principal da Igreja e com balde de metal e um pincel grande (como uma vassourinha) lança ao público externo água benta, abençoando-o e purificando-o (vide anexo 7).

De acordo com Andréia⁸⁵, a abertura dos portões da Igreja ocorre com uma hora e meia ou duas horas de antecedência à missa das cinco horas: “nos dois últimos anos procuramos abrir duas horas antes para evitar confusões na entrada, pois tinha muita gente”. No entanto quem chega durante a madrugada pode encontrar burburinho de pessoas e músicas. Essa festividade fica apenas por conta das barracas de comércios que se instalam na Rua da Praça da República, no dia 22. Alguns comerciantes, sobretudo os de menor porte, chegam até dois dias antes para conseguirem o lugar mais próximo da Igreja.

Podemos verificar nessa festa, cuja celebração se faz no interior da Igreja e em seus arredores, que existe uma divisão espacial entre dentro e fora (vide anexo 8). De maneira geral, dentro centram-se as programações da Igreja com missas comemorativas e visitação à imagem do santo, onde a única responsável é a própria Irmandade. Já do lado de fora os agentes ampliam-se. Além dos participantes e fiéis presentes que circulam nos dois espaços, encontramos também policiais militares e municipais; seguranças terceirizados (contratados pela Igreja e pela associação dos barraqueiros); e uma série de comerciantes – “grandes barracas” e “pequenas barracas”⁸⁶, camelôs, ambulantes, etc.

Na parte de fora, na área de comércio, podemos facilmente nos sentir dentro de algumas das feiras “populares” brasileiras, como a de São Cristóvão, antes desta ter sido realocada pela prefeitura da cidade. Dentre os diferentes tipos de comércios encontramos as “grandes barracas” que são as de maior porte e estrutura vendendo especificamente comidas e bebidas. Compostas por lonas grandes que cobrem as barracas que têm em seu interior geladeiras, fogões, isopores grandes, etc., servem variadas comidas e cervejas em garrafa – um dos artigos mais requisitados na festa. Já as “barracas pequenas” têm estruturas mais precárias, e vendem principalmente objetos religiosos. Há algumas que comercializam comidas e bebidas, mas como sua composição é mais simplória, acabam ficando restritas aos seus itens religiosos.

O comércio que preenche a rua na lateral da Igreja, Praça da República, acompanha a festa já há alguns anos. De acordo com D. Ana, há três anos responsável pela organização das “grandes barracas”, cujo cargo assumiu após a saída de sua mãe, as barracas já compõem o cenário festivo há cerca de 40 anos. Os vendedores dessas

⁸⁵ Entrevista com Andréia, 08 de fevereiro de 2007.

⁸⁶ Colocamos as aspas nesses nomes, pois são nomenclaturas utilizadas por nós para diferenciarmos os tipos de comércios entre eles designado de forma geral como barraca.

barracas são organizados entre si. É uma organização simples feita através de contatos cuja representante fica responsável em: fazer o pedido de **nada consta** na prefeitura para utilização do espaço público; recolher dinheiro para pagar seguranças, montadores das barracas, luz da rua, banheiros químicos; e pela coordenação geral das barracas. A arrumação e organização desses barraqueiros são independentes da Igreja, como comenta D. Ana:

Há duas festas, a da Igreja, e a daqui de fora que nós organizamos [...] não pagamos nada à Igreja, pedimos licença na prefeitura e nos arrumamos [...] o dinheiro que cada barraqueiro paga, 100 neste ano, é pra puxar ponto de luz, montar as ferragens das barracas e as lonas padronizadas, segurança, banheiro químico, [...]. (entrevista, D. Ana, 23 de abril de 2006).

Assim como esse trecho acima demonstra um distanciamento da parte do comércio com a Igreja, ao conversarmos com algumas pessoas da Irmandade verificamos que essa atitude se dava de forma recíproca:

Há vinte ou trinta anos atrás a Irmandade tinha um grupo que ficava lá fora. Toda renda era revertida para a Igreja [...] vendia alimento, souvenir [...] só que as pessoas foram falecendo e ninguém quis ficar no lugar e aí eles (barraqueiros) foram tomando conta. Eles não têm nada a ver com a Igreja. (entrevista, Ataliba, 5 de maio de 2005).

Além dessas barracas e das pequenas há também ambulantes vendendo todo tipo de produtos: bebidas, comidas, artigos religiosos – santinhos, velas, flores, “fitinhas” do santo, calcinhas, cds, etc.

De forma analítica, esses dois espaços de fora e dentro da Igreja podem ser classificados de modos antagônicos e separados. Podemos dizer que o lado de dentro é “puramente religioso”. Isto porque o controle é feito diretamente pela Igreja, que tende a delimitar “contaminações” com outros tipos de manifestações. Já o lado de fora pode ser caracterizado pela parte da “diversão” justamente porque ao longo do dia as pessoas comem e bebem ao “sabor” de variados sons: pagode, samba, afoxé, etc.

No entanto, sabemos que esse tipo de análise é estreito e não consegue contemplar a realidade desse acontecimento, pois muitos devotos bebem e comem para

o santo e estão, dessa forma, celebrando-o. Assim, poderíamos classificar esses arredores da Igreja como ambíguo, com caráter duplo de “devoção” e “diversão”. Diferentemente do lado de dentro onde as formas de agir são controladas e conduzidas pelas práticas católicas, no lado de fora a atuação da Igreja limita-se e depara-se com outras formas de cultuar o santo.

Medeiros (1995), na descrição da festa de São Jorge, salienta logo de início a grande diversidade de participantes, comentando principalmente sobre a forte freqüência de “bicheiros”⁸⁷, sambistas e de pessoas de culto afro-brasileiro. Para o autor, esta festa é bastante representativa no que diz respeito ao caráter eloquente das “fronteiras do sagrado”, que, como descreveu, pode ser comemorado, tanto em clima espetacular, quanto em espaços de silêncio: “Observamos momentos de paradas, de ‘câmeras lentas’, ao lado dos barulhentos e entusiastas” (p. 283).

Assim diante da perspectiva antropológica, a festa como um lócus privilegiado – por ser um momento extraordinário que congrega num mesmo espaço diferentes pessoas, valores e modos se relacionar – também é vista como um evento onde ocorrem negociações complexas e disputas de poder, apesar do tom integrador que se faz evidenciar num primeiro olhar (Fernandes, 1982; Bahia, 1994; Menezes, 1996 e 2004).

Nesse sentido, as festas do santos, como argumenta Bahia (1994), não apenas redimensionam e legitimam o papel da Irmandade local, mas também reforçam a identidade sagrada destes assim como de outros representantes religiosos participantes - fato que é bem marcante nessas festividades católicas. Além disso, as festas de santos também podem ser pensadas como um dos pontos ápice da Igreja, um momento em que ela abre-se e se expõe para um público diferenciado bem superior de seus freqüentadores assíduos. Apesar de a Igreja ser responsável pelo contato com o “sagrado”, a festa não se restringe apenas à ação eclesiástica, mas também se relaciona a outros agentes:

Toda festa de santo esconde um campo de tensões que é
disputado por diversas figuras significativas – o vigário, a

⁸⁷ Os “bicheiros” ou “banqueiros de bicho”, como descreve, “charmosos em seus ternos brancos impecáveis, sapatos brancos e camisas vermelhas de colarinho aberto; alguns de flor vermelha na lapela e chapéu branco; uns poucos com colete, também da mesma cor, e meias vermelhas” (Medeiros, 1995:32), assemelham-se ao personagem “Exu Zé Pelintra”, da Umbanda carioca. Porém, essas descrições efetuadas pelo autor, cujo local mais fácil para visualizá-las é nas “grandes barracas”, também podemos utilizar para identificar pessoas de escolas de samba, pois nessas barracas, que são em sua maioria compostas por integrantes de uma agremiação de samba, esse personagem é figura carimbada (vide anexo 9).

autoridade civil, a polícia, o festeiro, o capelão-mor, o palhaço, o arruaceiro, o comerciante e assim por diante. (Fernandes, 1982: 72).

Dessa forma, trazendo para dentro do caso estudado, a Igreja no dia da festa e principalmente seus arredores são ocupados por diferentes grupos: diversas manifestações religiosas podem ser observadas nesse contexto, sobretudo as ligadas aos cultos afro-brasileiros. Forma-se, portanto, um mosaico de relações que possibilita observar formas de diferenciação e congregação de grupos na configuração do próprio espaço festivo.

No entanto, apesar de ser forte a presença de adeptos das religiões afro-brasileiras na festa, nosso objetivo aqui não é trabalhar acerca de questões e problemáticas sobre “sincretismo”. Essa categoria dentro das ciências sociais já sofreu inúmeros debates que abarcou distintas e conflituosas formulações (Ferretti, 1995). Por esse fato sua utilização requer cuidados redobrados além de uma análise criteriosa que demanda tempo e espaço de que não dispomos. Mas isso não quer dizer que não damos importância a esse conceito, até porque sua utilização é de extrema relevância no nosso contexto contemporâneo multifacetado e multi-religioso, como muito bem observa Sanchis (1994, 1995a, 1995b). No entanto, nosso enfoque neste trabalho é outro, não centramos nossas observações diretamente nas trocas entre as duas religiões ou na dupla-pertença de indivíduos, e sim na polivalência de pessoas na festa de São Jorge e possíveis embates na confluência de práticas distintas num mesmo espaço físico. Dessa forma as descrições que seguem abaixo sobre a participação de pessoas da Umbanda no cenário festivo caminham nessa perspectiva, refletindo especialmente em situações e momentos conflitantes.

Em seus relatos, Medeiros (1995) refere-se à presença de mulheres “da Umbanda ou ‘Umbandomblé’, com suas vestes rituais, se postavam, arqueadas sobre os joelhos ou sentadas ao longo do gradil posto ao lado da Igreja. (...) Estavam ali para dar consulta, vender patuás e outros objetos ‘portadores de axés, orações, etc.’” (p.233). No entanto, nós não encontramos essas mulheres ornamentadas com seus tabuleiros para dar consultas (como são comuns na lateral da Igreja da Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, no centro do Rio de Janeiro). De fato, é muito forte a presença de adeptos da Umbanda na festa, que podem ser perceptíveis através de suas roupas alinhadas em vermelho e branco e seus colares de contas (guias), entretanto com vestes rituais e fazendo suas consultas conforme descrito, não presenciamos. A única mulher que

encontramos, mas só na festa de 2001, que vestia roupas semelhantes a essas, era uma baiana que vendia acarajé toda enfeitada com guias no pescoço e no tabuleiro, que também continha umas bonequinhas nas cores de São Jorge: verde, por causa da ligação com Oxóssi na Bahia, e vermelho no Rio de Janeiro, devido à relação com Ogum.

Porém, isso não quer dizer que não haja “mulheres” dando consultas e sim que não as encontramos em grupos e nem em destaque com suas roupas rituais, como apontou Medeiros (1995) nas festas que freqüentou nos anos 90. Em nossas observações nos deparamos com inúmeras situações de encontro entre distintas religiões. Esses encontros que num momento festivo podem aparecer agregados e misturados por ocorrer num mesmo lugar, nos revelaram circunstâncias onde aconteceram recusas e distanciamentos, sobretudo em relação à Irmandade com as práticas de religiões afro-brasileiras.

Em conversa, o secretário da confraria em maio de 2005, Sr. Ataliba, comentou sobre as trocas com fiéis de outras religiões: “*a igreja não proíbe a entrada dos umbandistas ou de outra religião e também não acha ruim que eles freqüentem a igreja porque eles dão donativos à igreja*”. (entrevista, Ataliba, 05 de maio de 2005).

Todavia, no prosseguimento da conversa, algumas de suas expressões nos soaram curiosas quando o assunto era a possível entrada dessas pessoas para a Irmandade, da qual o Sr. Ataliba faz parte desde 1967:

A gente faz uma carta explicando o porquê de entrar na Irmandade. Eles pedem uma relação de documentos porque só podem entrar católicos, as pessoas que freqüentam espiritismo, ‘essas coisas’, esse negócio de umbanda, esse pessoal não serve. Você tem que trazer a certidão de casamento da igreja. Tem que ser casado na igreja católica.

Apesar da postura da Igreja ser permissiva a adeptos de outras religiões, percebe-se certo preconceito na fala ao se dirigir aos espiritistas – umbandistas. Este fato retrata o que Serra (1995) assinalou ao verificar algumas mudanças na relação do catolicismo com o povo-de-santo e a própria identidade desse último no âmbito baiano de um modo geral. O que o autor argumenta é que, apesar de certa permissividade do catolicismo, encontrada normalmente em pequenas paróquias, a consciência de “cada um no seu lugar” é bem clara: há horas que é interessante o aglutinamento, seja nas festas ou nas doações, mas as coisas são separadas e, como aparece no comentário do secretário da Irmandade, existem distinções bem claras que estão presentes.

A festa do centro é promovida pela Irmandade de São Jorge acompanhando rituais e liturgias do catolicismo. No entanto, a festa também possui autonomia em relação a este grupo, justamente por possuir grande diversidade de personagens e acontecer dentro e fora dos limites da Igreja. Dessa forma, para manter o controle a Irmandade precisa estar sempre lutando contra essas contaminações, e isso ocorre de maneira diferente dentro dos espaços festivos. O lado de fora, como mencionamos, é um local marcado pela atuação de variados agentes, sobretudo pela Irmandade com a introdução de missas campais, desde 2003. A tensão que percorre esse espaço de fora é mais forte, pois embora ele seja público, enquanto ocorre a festa, ele deve estar marcado pelo catolicismo. Assim, conforme descreveremos abaixo, a idéia de permissividade em alguns casos e repressão em outros pode ser também computada em um episódio que se repetiu nos últimos três anos no espaço festivo, no entanto, com configurações e posturas distintas.

Na primeira situação, a história se desenrolou sem atrapalhar o andamento da festa pela Igreja no lado de fora. Já no segundo e terceiro ano, o mesmo caso ganhou mais abrangência e passou a incomodar a Irmandade.

Há três anos notamos a presença de um moço, seu Aguiar⁸⁸, negro de vestes vermelha e branca com idade beirando os quarenta anos que, sozinho com seu atabaque, sentou-se na lateral da Igreja junto à porta de entrada de convidados - local de bastante movimentação. Aí nesse lugar, por volta das quatro horas da manhã, antes da missa da alvorada, ele tocou e entoou cânticos de “giras” da Umbanda.

Na primeira vez, em 2005, Aguiar ficou tocando e cantando entre quatro e dez horas da manhã sem que aglutinassem ou formassem rodas ao seu entorno. Percebíamos que para alguns transeuntes parecia que nada estava ocorrendo, apenas uma ou outra pessoa parava e cantava.

Em 2006 essa situação ocorreu diferente. Aguiar, com seu atabaque e suas vestes vermelha e branca, atraiu em seu entorno uma grande movimentação de pessoas que formavam uma roda, dançando, cantando e batendo cabeça para o pequeno altar no chão que continha duas imagens de São Jorge e flores vermelhas e brancas. Formou-se uma espécie de “terreiro” ao lado da porta da Igreja e perto do palco das missas campais. Entretanto, essa configuração não agradou à Igreja que, através do padre que conduzia a missa das sete horas – a primeira missa campal –, pedia encarecidamente

⁸⁸ Nome fictício do informante.

que as pessoas não dessem atenção a certos tipos de “rodinhas” que se formavam, pois a festa é da Igreja Católica. Logo que Aguiar saiu e recolheu suas coisas, por volta das 8h30min, um grupo de policiais militares ocupou e se posicionou no local.

No ano de 2007 a formação em torno de Aguiar, que se instalou no mesmo local, ao lado da Igreja, cresceu espantosamente. Antes da missa da alvorada já se podia escutar o som dos tambores repercutindo. Nesse momento não havia muita gente, a atenção voltava-se para a missa mais “pomposa”. Mas por volta das sete da manhã já havia muitas pessoas cantando, dançando e batendo palmas fervorosamente. O local chamou a atenção de inúmeras câmeras fotográficas e filmadoras que circulavam pela festa, além dos registros nos celulares portáteis. Em alguns jornais de papel e on-line, Aguiar foi capa da primeira página (vide anexo 10). Neste ano, Aguiar saiu da festa mais tarde, permanecendo até 11h da manhã.

Aguiar é organista de um terreiro na baixada, filho de Ogum, e há três anos passou a freqüentar a festa do centro tocando seu tambor para o cumprimento de uma promessa. Quando comentava da festa, falava que gostava de tocar e cantar ao lado da Igreja, mas também que isso era uma obrigação e não uma diversão.

Em relação à Igreja vimos a postura assumida pelo padre em 2006 na missa campal, na qual atentava para o fato da festa ser católica e de evitar certas “rodinhas”. Em conversa com Andréia da Irmandade sobre a freqüência de pessoas de outras religiões, ela comentou que acha complicada a relação, porque considera que há alguns que respeitam, mas outros não. Nesse momento ela se referiu ao moço que toca ao lado da Igreja:

Lá fora na missa campal tem um moço que fica tocando atrapalhando as missas é até uma falta de respeito com a Igreja. Tentamos colocar música alta entre cada missa para evitar o transtorno de seus batuques. Assim como a gente respeita, a gente quer respeito. (entrevista, Andréia, 08 fevereiro de 2007).

Ainda na conversa, Andréia observou que a Igreja não pode fazer nada porque o local é público assim como a festa também. Isto quer dizer que se o evento é público e, sobretudo, ocupa um logradouro público como a rua, qualquer um, independente de sua opção religiosa, e se é ou não devoto do santo, pode participar desse acontecimento. Ainda mais se esse é divulgado e possui um feriado na sua data, como no caso das comemorações a São Jorge que no dia e na véspera de seu dia são assunto de destaque

nos jornais de grande circulação entre os cariocas - como “Extra”, “O Dia”, “Expresso”, “O Globo”, “Jornal do Brasil”.

Dessa forma nos encontramos numa situação que além da festa ser aberta a todos, ela ocorre num espaço público e num tempo cuja data também é pública, tanto no sentido do feriado quanto na “publização” que é feita em torno dela. Assim o número de pessoas na festa que já era grande, por volta de 120 mil segundo dados da polícia militar, com a ocorrência do feriado sofre um aumento que é computado pelos organizadores festivos e também divulgado na mídia. Em relação a isso ocorreram algumas modificações na organização festiva que analisaremos a seguir.

3. A festa e suas transformações

É consensual o fato de que vivemos num mundo dinâmico onde “jogos de continuidade e mudança” em práticas, comportamentos e valores são constantes. Podemos observar essa equação dialética em quaisquer eventos, sobretudo naqueles que se destacam e ganham visibilidade. Dentro dessa perspectiva as razões para manter ou mudar podem ser inúmeras, podendo estar aparentes ou passarem despercebidas.

Em nosso caso analisado a possibilidade de um campo de sete anos de observação na festa, cuja realização é feita em um dia, e na participação das atividades na Igreja no seu cotidiano, nos auxiliou a ter contato com agentes dessa organização como nos possibilitou também detectar algumas mudanças que se tornaram notáveis após o decreto de feriado. Consideramos que a consolidação do feriado acabou por “enquadrar”⁸⁹ temporalmente o “universo de devoção” ao “santo guerreiro” no Rio de Janeiro ao passo que contribuiu no aumento de visibilidade ao dia e no número de participantes, trazendo consequentemente novos enquadramentos espaciais na geografia da festa realizada no centro da cidade.

Em nossa área de investigação percebemos: uma crescente ocupação e reorganização da Irmandade do lado de fora, especialmente com celebração de missas campais, que ocorreram em paralelo a uma presença maior, tanto de agentes da prefeitura controlando e delimitando a área de comercialização, quanto na própria

⁸⁹ A noção de enquadramento aqui segue o sentido empregado por Mary Douglas (1976) de mecanismo enfocar e dar mais atenção as práticas rituais, no entanto, expandimos esta percepção para além da ação ritual, pensando sobretudo na oficialização do feriado.

quantidade de vendedores, que cresceu consequentemente ao aumento no fluxo de pessoas.

A partir disso elencamos primeiramente em nossas análises as modificações nas programações festivas da Igreja com a inclusão de missas campais e a retomada da procissão para verificarmos depois as alterações no espaço festivo de fora da Igreja cujo lugar é público e aberto a todos.

Em 2001 não existia missa campal e segundo o programa festivo deste ano (vide anexo 11) podemos notar que as celebrações festivas concentravam-se essencialmente dentro da Igreja com missas nos dias do Tríduo e na festa. O único grande evento que ocorria fora, durante a festa, e que já vinha de anos anteriores era a “chuva” de rosas realizada pelo helicóptero do Corpo de Bombeiros em cima da Igreja, anunciada pelas badaladas de seus sinos.

Em comparação com o programa da festa de 2005, apresentado no anexo 6, verificamos uma simplicidade maior na elaboração do ano de 2001. Neste não encontramos temas na programação festiva do santo como nos outros anos (“São Jorge o cavaleiro da Paz” – programa de 2005) e nem nos títulos das missas celebradas no Tríduo. Nesse ano as missas celebradas dentro do templo foram quatro missas e não foi programada nenhuma outra entre os dias do Tríduo e da festa, nem no dia 24.

Em 2002, as programações foram simples como as de 2001, mas a Irmandade realizou missa no dia “vago”, 22 de abril, que além da comumente efetuada nas segundas-feiras, a das almas, também promoveu uma em homenagem a São Jorge às 18h, cujo horário coincide com a saída do trabalho para a maioria das pessoas dessa área central da cidade. No dia da festa houve dois televisores pendurados nas paredes laterais de fora do templo para transmitir as missas ocorridas no interior da Igreja. De acordo com o ministro da Irmandade, Jorge Aguiar, essa adaptação dos televisores está relacionada com “os preparativos da festa (que) aumentaram” (entrevista do secretário ao jornal *Extra*, 22 de abril de 2002).

Já em 2003 as diferenças nos preparativos e na programação ficaram mais notáveis. Nesse ano a Irmandade programou uma missa campal no horário de 12h em um palco armado no Campo de Sant’ana, defronte à Rua da Alfândega, bem no meio dos festejos: entre a Igreja e a área dos comerciantes.

No programa desse ano- 2003- (vide anexo 12) vemos uma elaboração maior na forma de fazê-lo, além de mais atividades planejadas. Nesse aparecem temas na festividade do santo (“O rosto bondoso de Deus visibilizado em São Jorge”), no Tríduo

e nas celebrações do dia 23. Como a festa caiu próximo às comemorações da Páscoa, as missas do Tríduo também se dedicaram a esse momento do calendário litúrgico.

É notável o aumento na quantidade de missas nos dias de festejos. Tanto no dia anterior à festa, terça-feira 22, a programação foi intensa contando com diversas missas (de 8h às 12h e 18h), quanto no dia 24 (10h, 11h, 14h, 16h, 18h). Na data do “Glorioso São Jorge” o número de missas que era de quatro passou para seis (da Alvorada - 5h; Compromissal - 10h; Campal - 12h; Comunitária - 14h; dos Trabalhadores - 18 h; Encerramento - 21h). Como vemos, aparece a missa campal que também contou com outras apresentações: Banda de Música da Guarda Municipal do Rio de Janeiro, Coral José Bonifácio e a Fanfarra de Seropédica. Além disso, destaca-se a última missa ocorrida num horário mais tarde – 21h – e a missa das 18h, dos trabalhadores, com uma nova intitulação que, como veremos adiante, irá caracterizar as celebrações campais posteriormente.

Assim entre a programação de 2001 e 2003, percebe-se um aumento nas celebrações promovidas pela Igreja e sua primeira “entrada” no lado de fora. Em 2004, não celebraram missa ao ar livre, mas a programação da Igreja também foi mais repleta. Neste ano, como afirma o padre Wagner, eles estavam avaliando a realização da primeira missa campal feita no ano anterior. No ano de 2005 retomaram as missas campais, adentrando de vez nas programações, ocorrendo em maiores números e com mais destaque. De acordo com Andréia:

A proposta da missa campal foi de não prender as pessoas dentro da Igreja, por que uma pessoa entrava às seis horas e ficava até a próxima missa às 10, isso pára a fila lá fora. Então a proposta foi até o padre Wagner [...] de fazer uma missa lá fora para fazer com que as pessoas possam circular dentro da Igreja e diminuir o tempo das filas [...] a quantidade de pessoas vem aumentando e por causa do feriado muita gente vem também. (entrevista, Andréia, 08 fevereiro de 2005).

Conforme o padre Wagner: “*O número de devotos é muito grande e só vem aumento agora com o feriado a data de São Jorge, por isso decidimos fazer a missa ao ar livre, evitando confusões dentro da Igreja*” (entrevista, Wagner Toledo, 23 de maio de 2003).

O interessante é que nesses discursos do pessoal da Irmandade o que se enfatiza é o problema de fazer só dentro devido ao número de pessoas e não as novidades, ou as

implicações, de ir para fora. Pois, de fato, podemos dizer que os limites de celebração e “devoção” da Igreja se expandiram para este cenário de variadas formas com a introdução das missas campais. Estas que começaram com um horário no lado de fora, tendo o restante das missas no lado de dentro, acabaram por se intensificar, ganhando mais horários em contrapartida das celebrações internas que foram se reduzindo. Em 2005 (conforme anexo 6) as missas campais foram quatro e no interior, três, sendo que as celebradas ao ar livre ganharam títulos variados e diferentes dos habituais dados pela Igreja: doentes, desempregados, família e falecidos.

Já em 2006 e 2007 também houve modificações na programação (vide anexo 13), cujas missas campais aumentaram para oito horários cada qual com uma temática diferente: 7h Missa pela Família, 9h Missa pelos Aflitos/Endividados, 10h Missa pelos Enfermos, 11h Missa pelos Perseguidos/ Caluniados, 12h Missa pelos Falecidos, 14h Missa pelos Desempregados, 15h Missa de Libertação, 16h Missa da Paz. Já no interior da Igreja as missas permaneceram em três horários: 5h Missa da Alvorada, 18h Missa dos Militares – com a participação da banda de música da PMERJ – e 20h Missa Final – pelos irmãos, funcionários e benfeiteiros.

Com esses dados podemos falar numa inversão na quantidade de missas celebradas. Para dentro da Igreja se restringiram apenas as missas de cunho mais “oficial”; i.e., cujas temáticas se destinam para instituições que tem o santo como patrono e protetor: a própria Igreja, como contempla a última missa; para a PMERJ, conforme a missa das 18h – missa dos militares – e a missa da alvorada que é acompanhada pelo clarim e a banda do corpo de Fuzileiros Navais. Neste aspecto notamos um contraste com o lado de fora onde as temáticas das missas voltam-se mais para os devotos e suas “necessidades”.

É interessante salientar que essas temáticas não se restringem apenas aos discursos litúrgicos proferidos pela Igreja Católica, mas apresentam mensagens que são amplamente divulgadas no meio evangélico pentecostal, tais como: Aflitos/Endividados; Perseguidos/Caluniados; Desempregados; Libertação. Característica que nos leva a refletir numa convergência de valores religiosos – evangélico e católico – muito comum em Igrejas imbuídas pelos sentidos e práticas da Renovação Carismática (Mariz e Machado, 1998). Fato que, além dos temas, se comprova no comportamento dos padres e cantores jovens como nas músicas ritmadas e gesticuladas com toque de palmas, conforme acontece nas celebrações da Irmandade.

Juntamente a essa constatação de congruência entre valores religiosos, podemos também destacar que esses temas referem-se a uma tendência no campo religioso atual que busca uma valorização dos discursos e problemas enfrentados no dia-a-dia pelas pessoas, frente aos temas teológicos (Pace, 1997). Com tudo isso podemos pensar na ocorrência de “*mu(n)dan(ç)as*” dos programas da Igreja, ou seja, alterações nas celebrações que acompanham uma tentativa de comunicação com variadas pessoas através de discursos mais mundanos sobretudo nas missas campais. Dessa forma, refletindo sobre as mudanças e ocupação da Irmandade do lado de fora, podemos pensar num espaço aberto com caráter mais público, e num outro mais espaço fechado, reforçando o caráter institucional.

Ao longo do dia festivo que segue com programação de missas dentro e fora da Igreja, o horário de fechamento do templo varia muito em cada ano de festa, mas ocorre normalmente após a última celebração, “Te Deum”, aguardando-se um pouco mais a visitação dos devotos à imagem do santo. No entanto, desde 2005 a programação da Igreja não encerrou por aí, pois a Irmandade retomou uma prática que lhe fora muito habitual e conhecida: a procissão de São Jorge. Desde a década de 80 que essa procissão não ocorria mais. De acordo com Ataliba, secretário da Irmandade, o fim dessa caminhada que carregava a imagem bicentenária e de tamanho “real” se deu pelo fato das ruas do centro possuírem calçamento ruim, atrapalhando o percurso desta. Como apontou, o estopim dessa paralisação ocorreu quando o capacete de ferro do santo caiu em cima de um policial, machucando-o devido ao peso do objeto.

Em 2005 a Igreja retomou novamente a procissão de São Jorge, com uma imagem do santo reduzida, cuja data agendada ficou para o domingo da semana seguinte ao dia 23 de abril⁹⁰. A escolha desse dia de não-trabalho pautou-se justamente por esse motivo de não expediente, para assim não atrapalhar o trânsito e as atividades rotineiras no centro da cidade. O evento inicia com a missa Compromissal da Irmandade, marcada sempre aos domingos, que conta com a presença de alguns irmãos e irmãs que com suas vestes da Irmandade – roupa preta e capa de murça vermelha – seguem na dianteira da procissão. Os homens vão numa fileira na frente e entre as mulheres que formam duas fileiras de cada lado, segurando estandartes com a imagem de São Jorge. Após a

⁹⁰ De acordo com Andréia da Irmandade, o número de participantes nas procissões atuais ainda é bem menor do que as celebradas anteriormente, como também o é em relação ao dia da festa que agrupa milhares de pessoas no espaço de fora da Igreja.

arrumação da Irmandade, segue o padre condutor e um carro de som, a imagem do santo em cima de um carro do Corpo de Bombeiros e o público.

No primeiro ano, 2005, o dia “da caminhada ritual” acabou coincidindo com o dia 1º de maio – dia dos trabalhadores. Durante o trajeto mensagens em homenagem ao dia celebrado foram proferidas pelo microfone do padre, ligado ao carro de som que emitia músicas na maior parte do tempo. O percurso desse ano foi apenas em torno do Campo de Sant’ana, mas nos anos posteriores (2006 e 2007) a procissão modificou seu caminho, aumentando-o e conduzindo-se por avenidas e ruas largas da redondeza: da Igreja seguiram à Avenida Presidente Vargas em direção à Avenida Passos, depois entraram pela Rua da Carioca em direção ao Campo de Sant’ana, dando a volta nele até chegar novamente no templo. Tanto essa reintrodução das procissões de São Jorge quanto a implementação e acréscimo das missas campais, evidenciam e corroboram para a tendência de espetacularização que está presente entre católicos e evangélicos nos últimos anos no Brasil (Mariz e Machado, 1998).

Como já elucidamos, o espaço de fora da Igreja é uma rua - Praça da República -, um logradouro público onde qualquer pessoa pode transitar e cujo local fica sobre responsabilidade, manutenção e controle do poder público. No *espaço público* deve-se levar em conta, além do aspecto físico, sua dimensão de sociabilidade que possibilita o encontro de distintas pessoas.

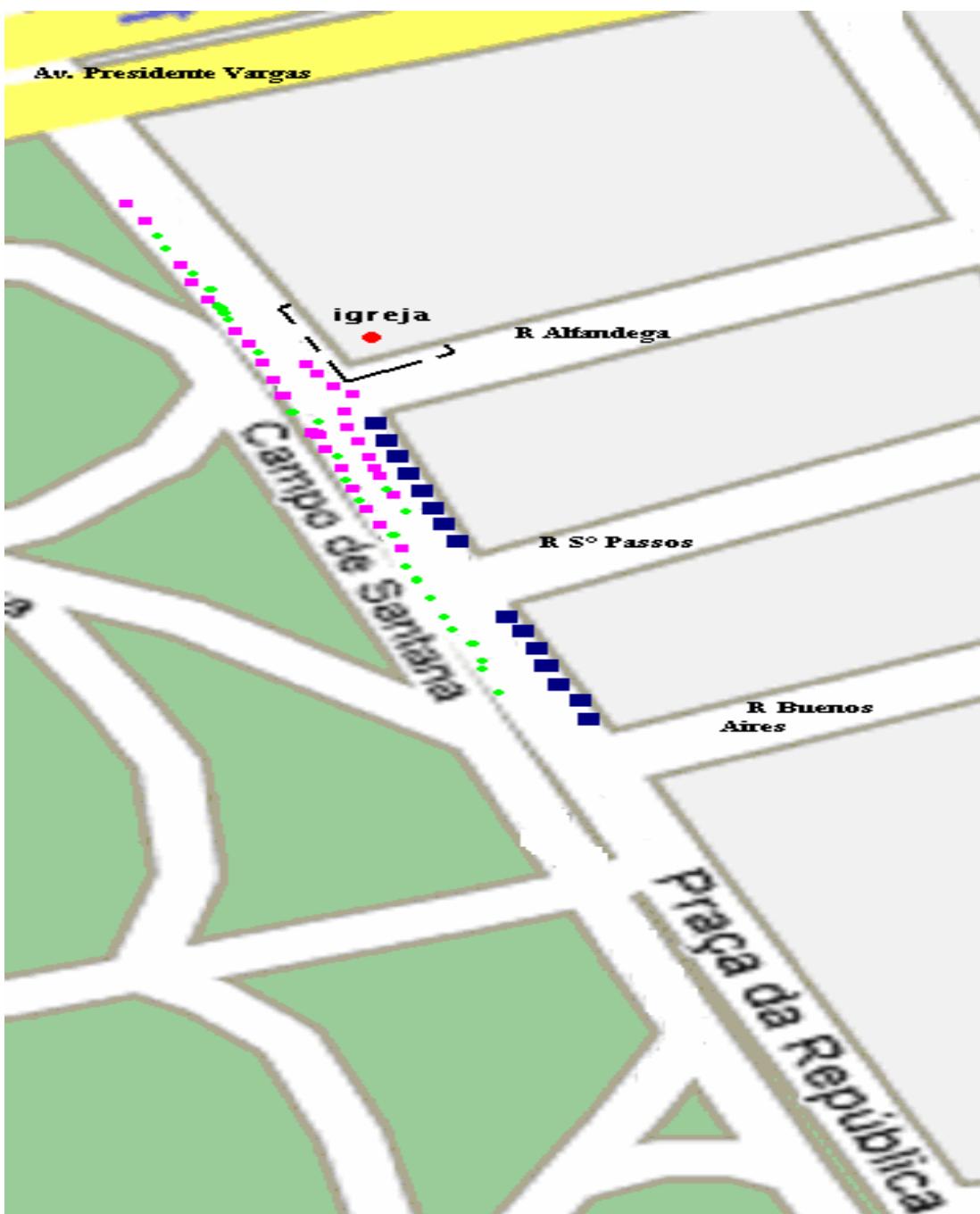
[...] “uma noção de *espaço público* que não inclua as práticas interativas entre os agentes envolvidos na construção social do seu espaço seria apenas uma noção que se estaria referindo a um espaço urbano. Inversamente, uma noção que prescinda de uma referência espacial para essas ações interativas pode ser entendida como uma esfera pública. Quando, portanto, há uma convergência entre as categorias *espaço* e *ação*, podemos entender que se tem um espaço público, formado da intersecção entre espaço urbano e a esfera pública, construtos dos quais retira, respectivamente, as categorias que lhe são constitutivas: *espaço* e *ação*” (Leite, 2004: 287).

Juntamente a essa definição do *espaço público*, que engloba simultaneamente ações e o espaço, as noções de dinâmica e transformações constantes também o acompanham. Entre os diferentes espaços urbanos da cidade, distintas formações de espaços públicos podem ser configuradas. Em nosso caso, a rua e suas calçadas, além das atividades e dinamismo no seu dia-a-dia, modifica-se em relação aos festejos no dia de São Jorge, como expusemos no item anterior. No entanto, refletindo sobre o dia da

festa diante das modificações nos programas da Igreja e sua “entrada” nesse *espaço público*, pudemos observar novas configurações na ocupação desse lugar e, consequentemente, modificações nas relações entre os agentes organizadores desse local.

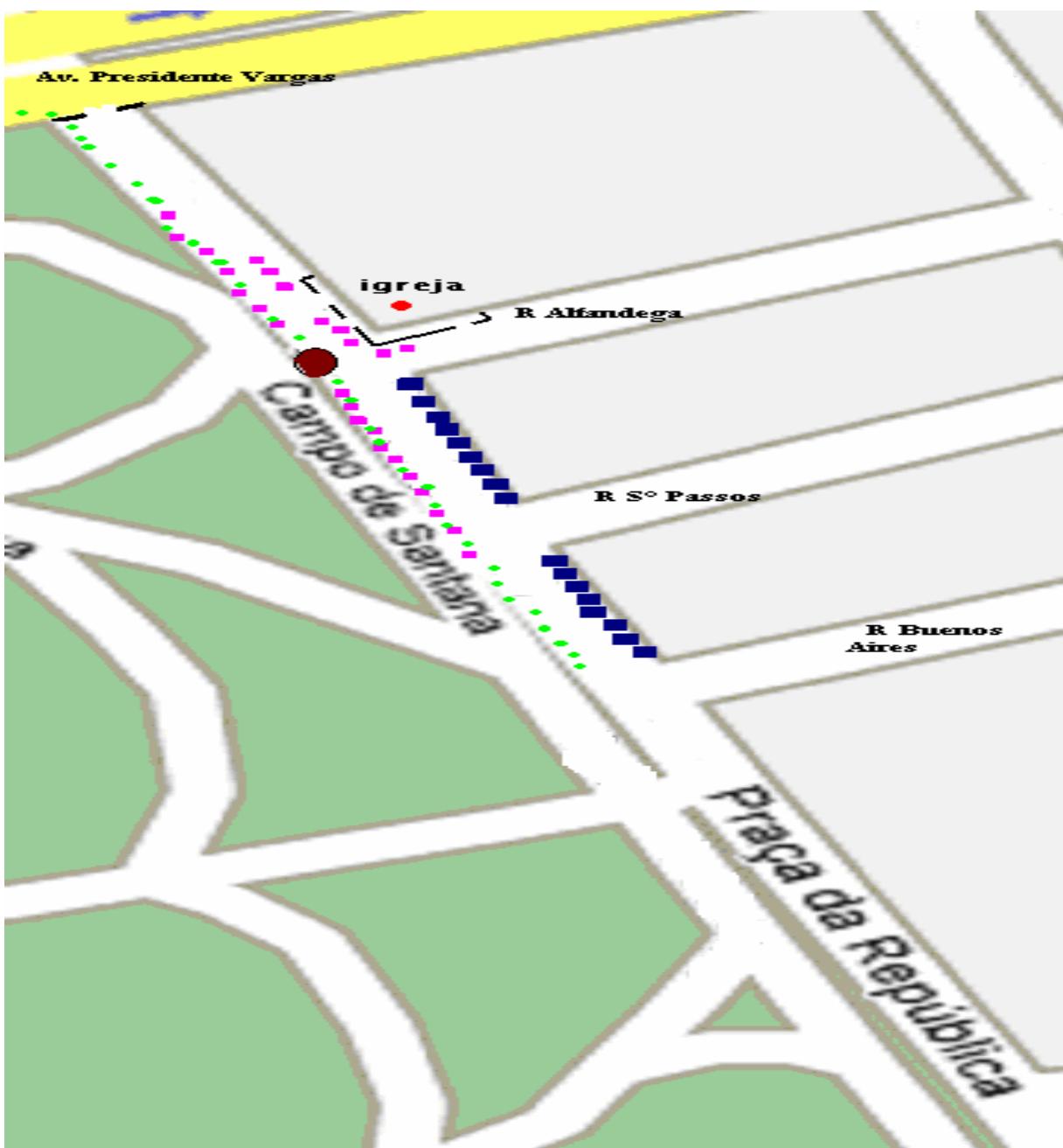
Assim, para podermos visualizar, e entender melhor as análises das transformações, selecionamos quatro anos distintos - 2001, 2003, 2005 e 2007 - para elaborarmos os mapas que virão a seguir. Os motivos dessas escolhas referem-se justamente às diferenças nos programas observadas a partir do feriado com a entrada de missas campais conjuntamente com modificações espaciais: 2001 – ano sem feriado, com programa simples e poucas missas apenas celebradas no interior da Igreja, primeiro registro da espacialização da festa; 2003 – primeiro ano da missa campal no horário de 12h e palco armado no meio das festividades; 2005 – missas campais aumentam para quatro e deslocamento de seu palco; 2007 – missas campais em oito horários, palco na mesma posição de 2005 e isolamento da área de comércio, assim como divisão de lado para tipo de comércio.

Mapa Festa 2001



- GRANDES BARRACAS
- PEQUENAS BARRACAS DE COMIDA E BEBIDA
- BARRACAS DE ARTIGOS RELIGIOSOS
- GRADES DE FERRO

Mapa Festa 2003



● PALCO

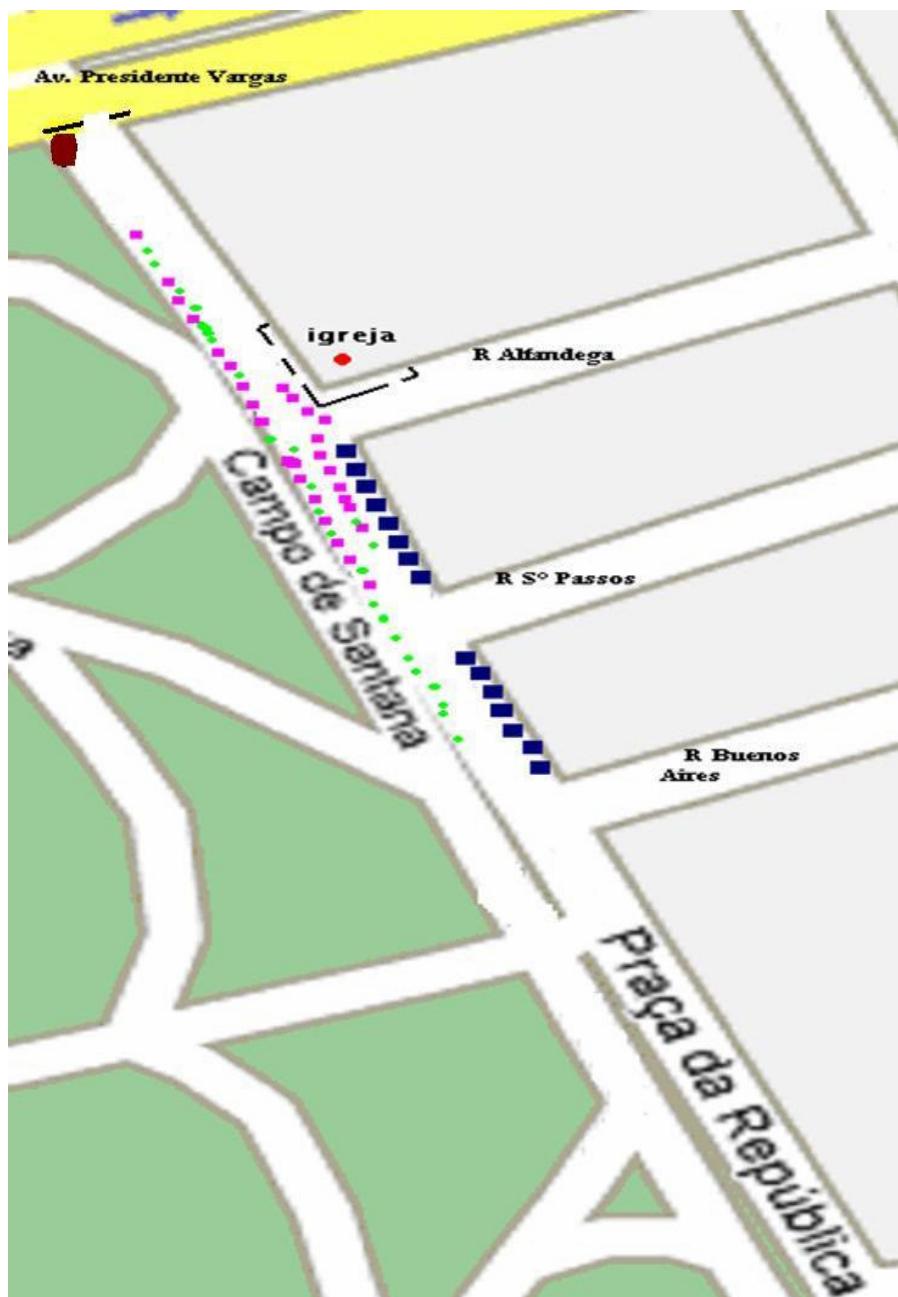
■ GRANDES BARRACAS

● PEQUENAS BARRACAS DE COMIDA E BEBIDA

■ BARRACAS DE ARTIGOS RELIGIOSOS

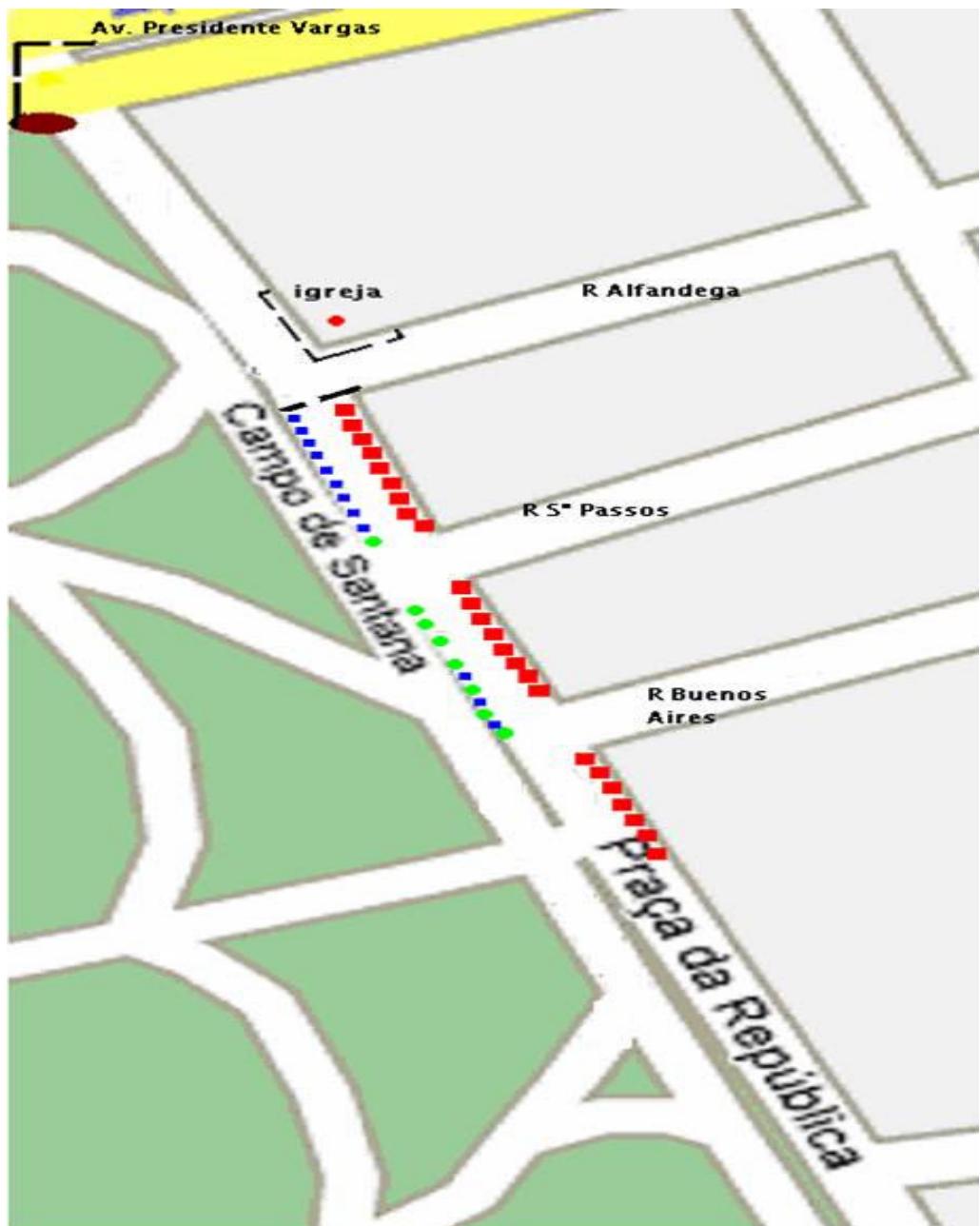
— GRADES DE FERRO

Mapa Festa 2005



- PALCO
- GRANDES BARRACAS
- PEQUENAS BARRACAS DE COMIDA E BEBIDA
- BARRACAS DE ARTIGOS RELIGIOSOS
- GRADES DE FERRO

Mapa Festa 2007



- PALCO
- GRANDES BARRACAS
- PEQUENAS BARRACAS DE COMIDA E BEBIDA
- BARRACAS DE ARTIGOS RELIGIOSOS
- GRADES DE FERRO

A Igreja, como os comerciantes – para ocupar e montar quaisquer estruturas no logradouro público – precisa fazer o pedido de **nada opor** à prefeitura através da região administrativa do local. A realização desse pedido é feita pela Irmandade há bastante tempo, mesmo sem as missas campais, isso porque, seu evento, de grandes proporções, já extrapolava seus limites internos, seja com o público acompanhando as missas de dentro da Igreja, como nas filas de espera. Contudo, com essas missas ao ar livre a descrição do pedido e a relação com a prefeitura foram outras. Como observa Andréia, a retirada do palco⁹¹ no meio das festividades de São Jorge, na frente da Rua da Alfândega, como em 2003, para a Av. Presidente Vargas esquina com a Rua Praça da República nos anos posteriores (conforme mapas), foi determinação da Cet-Rio, departamento da prefeitura de controle do trânsito:

Como fecha a rua, a Cet-Rio achou melhor colocar o palco na entrada da rua, esquina com a Presidente Vargas. A gente dá algumas sugestões também, mas eles arrumam e pensam na questão dos ambulantes. As grades ao redor da Igreja são da prefeitura e as que delimitam o comércio também, as outras são da Rio-Tur. (entrevista, Andréia, 08 de fevereiro de 2007).

O aumento no número de pessoas na festa atraiu mais vendedores na área e, conjuntamente, requereu maior controle e organização, sobretudo através da atuação dos agentes municipais. De acordo com relatos de barraqueiros e de camelôs, a prefeitura vem “apertando” a fiscalização assim como reorganizando e restringindo uma área de comércio. Algumas grades de ferro foram colocadas pela prefeitura (vide anexo 14) e afastaram a formação de barraquinhas e vendedores ambulantes ao redor da Igreja, na tentativa de evitar tumulto e estabelecer um isolamento nesse local. Após as grades de ferro determinou-se um zoneamento comercial com a distinção de espaços para a venda de bebidas, comidas e artigos religiosos: de um lado da rua as “grandes barracas” e do outro as barracas de pequeno porte (ver mapa acima – festa 2007 – e anexo15).

Existem diferenças significativas entre os barraqueiros e vendedores. As “grandes barracas” possuem maior autonomia em sua organização e maior relação com os responsáveis da prefeitura no controle da festa. No ano de 2006 eles resolveram uniformizar e padronizar suas barracas com cores vermelhas e de tamanhos iguais, sendo bem aceita a inovação pelos agentes da prefeitura (vide anexo 16). Conforme

⁹¹ O palco e o equipamento de som são conseguidos através de um devoto de São Jorge que é funcionário da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro.

explica Dona Ana- responsável na organização das barracas: “Conversei com V.(responsável da prefeitura) que estava querendo colocar todas as barracas num padrão e ela disse que sim que adorou”, (entrevista D. Ana, 23 de abril de 2006). Esse fato também se comprova com a permissão do aumento no número dessas “grandes barracas” que passaram a ocupar não mais dois quarteirões ao longo da Rua Praça da República, mas três, no ano de 2007.

Por outro lado os pequenos barraqueiros passaram a reclamar com freqüência da crescente atuação normativa da prefeitura, que os trataria com menos respeitabilidade do que aos donos das “grandes barracas”, como pode ser evidenciado a partir das declarações de Branca, que vende camisas há sete anos na festa:

A fiscalização da prefeitura vem aumentando bastante. Este ano (2007), eles só deixaram armar a barraca na madrugada e tiraram todos os produtos de bebidas quentes e de vidro só do pessoal desse lado. Trabalhamos igual ao pessoal do outro lado, mas eles (prefeitura) só reclamam e cobram da gente. (entrevista, Branca, 23 de abril de 2007).

A partir disso podemos refletir numa maior ocupação do lado de fora acompanhada de uma preocupação maior de organização desse espaço. No entanto, notamos que o controle da prefeitura não é diferenciado apenas aos agentes dessa festa do centro da cidade, este também é heterogêneo quando consideramos os diferentes espaços festivos no Rio de Janeiro. Quando questionados sobre a presença da prefeitura em outras festas de São Jorge, os agentes da prefeitura do Controle Urbano comentaram que: “*atuamos mais aqui na Zona Central e Sul, nas outras áreas não há não. Vai ter gente também hoje na praia de Copacabana, no show para São Jorge*” (entrevista, Marcelo, 23 de abril de 2007).

Em comparação a outras festas do município do Rio de Janeiro como a Igreja Matriz de São Jorge em Quintino, cujo local é também representativo nas comemorações de São Jorge atraiendo várias pessoas, o número de policiamento (Guarda Municipal e Polícia Militar) era bem menor e não havia esse tipo de agentes da prefeitura denominados de Controle Urbano. Nessa festa, que ocorre no pátio da Igreja e na rua em frente, Clarimundo de Melo, com várias barracas de comércio, não há esse tipo de controle e organização realizados pela prefeitura nas barracas do centro da cidade; não há delimitação de uma área específica para o comércio e nem uma

separação por tipo de produtos. Conforme nos confirmou o pároco da Igreja, o apoio à festa ocorre sobretudo pelo vínculo de políticos :

Não fosse a atuação de um vereador que tem influência na subprefeitura nós não teríamos tido tantos guardas para ajudar no trânsito [que é interrompido na noite do dia 22 e só é liberado na noite do dia 23 em grande parte da rua em frente à igreja], nem teríamos tido as grades de ferro que foram postas próximas à igreja (Arruda, B e Pitrez, M; 2007).

Independente das polêmicas em torno do feriado, seu decreto possibilitou um aumento no número de pessoas nas comemorações de São Jorge de modo geral. No entanto, partindo dessa pequena comparação entre duas festas de igrejas tradicionais do santo, verificamos que a localizada no centro da cidade é um espaço “luminoso” (Santos, 1996) dentro de uma hierarquia entre os bairros da cidade, tanto no sentido de atrair mais pessoas, comércios e agentes municipais (fato que observamos com as transformações espaciais delineadas nos mapas), quanto no sentido do local ter valorização por ser um centro histórico e turístico, possuir importantes prédios públicos, comerciais, bancários:

Talvez não seja à toa que, na fala corrente do carioca, o Centro se confunde com ‘a cidade’, não só por ser o *core* de sua evolução urbana, mas também por ser o local onde se realizou e concentrou, a partir do século XIX, e mais intensamente após o início do século XX, um projeto de cidade e de nação. O Rio de Janeiro foi capital do país durante muito tempo, constituindo-se em modelo urbano para as demais cidades brasileiras, e o Centro é uma de suas vitrines. (Mafra, 2005: 24)

Como analisou Sansi (2003) - nos casos das transformações das festas baianas do Senhor do Bonfim, em Salvador, e da Boa Morte, em Cachoeira – a partir do momento em que outros agentes ou entidades sociais não religiosos ganham interesse nas festas, ocorre por um lado um aumento da tensão entre os diferentes atores, e, por outro, um aumento significativo de participantes. Este processo pode levar ao que ele designou como “deslizamento de imagens”, quando uma festa de santo passa a ser uma manifestação de resistência cultural ou até mesmo quando o santo é visto como um ícone cultural/ nacional, tornando-se “pop”. É interessante ressaltar, assim como fez o

autor, que isto não significa que um símbolo religioso deixe de ser propriamente religioso para designar outra coisa. O que ocorre é uma proliferação de interpretações tornando essas manifestações mais híbridas.

A reconfiguração de elementos já presentes nesses tipos de espaços gera novas intervenções e “novos agenciamentos”. A negociação, que historicamente se fez durante muito tempo com o Estado como em nosso regime de Padroado, agora se faz por articulações em variados meios de contatos, principalmente em manifestações de grande significância social, como alertou Sanchis (1983). Percebe-se, portanto, que o campo religioso está em diálogo constante com outras áreas de saber/poder e não reduzido e nem tão “privado” como prescreveram alguns pesquisadores. Com essa ampla área de contatos e de intervenções, novos mecanismos de regulação do religioso surgem e devem ser estudados.

Considerações Finais

O debate sobre a problemática do fenômeno religioso interpenetrado (e interpenetrando) o tecido social faz dialogar “religião” e “sociedade” como pólos que se constroem mutuamente, tornando o “espaço público” um local privilegiado para observar e analisar suas trocas. Essa discussão aludida por pesquisadores, diante de uma cenário religioso em transformação, trouxe reflexões críticas acerca da “tese da secularização” nas últimas décadas. Questionando, assim, intensamente o estatuto e lugar da “religião” num tempo “moderno-contemporâneo”.

Apesar dessa perspectiva relacional entre a vida social e “religião” ter se constituído mais recentemente como um campo de estudo, a ligação entre o religioso e outros domínios sociais é um dado computado historicamente. Alguns autores (Bax, 1991; Casanova, 1994; Giumbelli, 2002) ao retomarem a história de certas localidades observaram que o processo de diferenciação da vida moderna, que colocaria cada esfera como independente, autônoma e separada, não se encaixou como prescreve a “tese da secularização”, que considera o domínio religioso como reduzido e direcionado ao privado.

Giumbelli (2002), a partir de exemplos que não se restringem apenas à história do ocidente, evidencia como ocorreram (e ainda ocorrem) as relações entre Estado e “religião”. Seja através de ações religiosas como no processo de *nation building*, i.e., na formação de nacionalidade e identidade dos Estados-nações; seja, no caso do Brasil dos séculos XIX e XX, onde a configuração de uma “liberdade religiosa” “dependeu de um determinado modo de intervenção do Estado e contou com o papel positivo e central da Igreja Católica” (p.138), o autor deixa claro como as fronteiras entre fenômenos religiosos, econômicos, políticos, culturais e sociais são tênues e fluidas, não apresentando um comportamento autônomo com distinções precisas e nítidas. Nesta perspectiva, a idéia de separação das esferas é encompassada pela idéia de relação, que é consequência do próprio modelo de como a “modernidade” define “religião”. Não por acaso atualmente encontrarmos uma intensa quantidade de estudos que buscam compreender um “novo” posicionamento e significado do conceito de “religião”.

No presente trabalho também buscamos colocar em pauta estas conexões entre a esfera religiosa e os outros âmbitos da vida social. A história de São Jorge no Brasil, o seu culto contemporâneo ligado à cidade do Rio de Janeiro e, sobretudo, a instituição de um feriado municipal no dia comemorativo do santo são elementos que jamais poderiam ser analisados tendo o domínio religioso como uma esfera autônoma. A relação entre São Jorge e o Rio de Janeiro constitui claramente uma problemática que traz a necessidade de um novo posicionamento do campo religioso.

No primeiro capítulo, ao recapitularmos a história do culto de São Jorge no Brasil, de herança lusa, atentamos para o estatuto cívico-religioso que caracterizava a Procissão de Corpus Christi. Em Portugal, esta comemoração se diferenciava do restante do continente europeu pela dupla promoção oriunda de ações eclesiásticas e monárquicas, além do acompanhamento do Estado de São Jorge – imagem do santo e sua bandeira que era formada pelo corpo de ofícios responsáveis por sua guarda –, presente desde a dinastia Avis, século XIV e XV (Santos, B., 2005). O que pode parecer para alguns “puristas”, em nossos dias, como “mistura” entre domínio do religioso e da política, era justamente um dos elementos que fomentava a festividade em Portugal e em suas colônias: celebrando o Corpo de Deus, a monarquia portuguesa e São Jorge. Através da associação com esta procissão, considerada como fonte dos primeiros registros do culto a São Jorge no Brasil (Cascudo, 1974; Maurício, 1977; Santos, B., 2005; Santos, G., 2004;), podemos dizer, de forma análoga, que foi com esse caráter cívico-religioso que esse santo adentrou em nossas terras.

Mesmo com o fim do acompanhamento de São Jorge na dianteira da procissão de Corpus Christi, que no Rio de Janeiro realizou-se ininterruptamente até o ano de 1869 (Maurício, 1977), este santo não perdeu seus semblantes cívicos, tornando-se posteriormente patrono do Corpo de Bombeiro e da Cavalaria da Polícia Militar. Além desse fato de referencia pública da devoção a São Jorge, já que oficialmente é protetor de órgãos estatais representativos de nossa segurança, no último ponto do primeiro capítulo mostramos como, em nossos dias, existem inúmeras comemorações deste santo no Rio de Janeiro que possuem essa característica pública bem marcada: a grande presença de pessoas nas festas realizadas em locais públicos, a publização feita sobre estas celebrações nos jornais cariocas e a forte presença iconográfica desse santo em variados produtos votivos-comerciais são alguns exemplos contundentes explorados ao longo da dissertação. A implementação de um feriado municipal no dia comemorativo de São Jorge na capital fluminense clarifica ainda mais como a idéia do estreitamento

do religioso não corrobora com os dados e análises de nosso caso de pesquisa. A discussão em torno do tempo e do calendário festivo da cidade foi fundamental para o desenvolvimento de nossa abordagem relacional.

A partir da desnaturalização do tempo, verificamos como este é resultante de uma longa e ininterrupta construção humana, aludindo tensões e disputas de poder na forma de ordená-lo e calculá-lo. Assim, diante do nosso Calendário Gregoriano e na forte tendência de homogeneizá-lo, nos deparamos com alguns vetores basilares em seu processo de formação. Dentre estes, o religioso se destaca em sua antiguidade e longevidade. Desde as primeiras reformas no calendário, na Roma Republicana, que a demarcação do tempo em dias, meses e anos sofrera ações modeladoras pautadas em valores cristãos, vindo a se intensificar, sobretudo, nas reformas da Idade Média, onde o calendário passou a designar-se de Gregoriano, não sofrendo, desde então, nenhuma modificação significativa até nossos dias. No entanto, a partir da formação dos Estados-nações e do processo de desenvolvimento de transações econômicas internacionais, outros valores também passaram a demarcar e ordenar nosso tempo como cívico e econômico (Rajchenberg e Héau-Lambert, 2002).

Assim, em nosso calendário, que nos parece tão familiar, uma série de questões e agentes estão envolvidos. Como vimos, a institucionalização de uma data em um feriado resulta de ações políticas e públicas. Política, porque está ligada diretamente a projetos de leis elaborados por políticos; e pública, porque, além de ser uma consequência direta da política, também altera a qualidade do dia em questão, tornando-o uma data de não trabalho, modificando toda organização e ordenação temporal do calendário da localidade, que acaba por afetar a outros setores sociais.

Dessa forma, ao tornar uma data pública o dia de São Jorge, o feriado acabou “reavivando” laços entre religioso e cívico, cujo estatuto faz referência com aquele que o culto desse santo adentrou no Brasil através do acompanhamento da procissão de Corpus Christi. No entanto, o que no período colonial e boa parte do imperial era uma consequência direta de um regime de aliança entre governo e religião católica, atualmente esse vínculo ocorre em um momento em que o Estado se encontra constitucionalmente “separado” de quaisquer religiões: um Estado laico. Como aponta Giumbelli (2002), apesar do regime republicano, desde sua primeira Constituição de 1891 estabelecer definições cruciais sobre princípios de laicização, sobretudo no que se refere à “separação” entre o Estado e uma “religião oficial”, seu sistema jurídico, por outro lado, também possibilitou um sistema de “cooperação” conforme os termos da

Constituição de 1934. Com isso, as noções de “separação” e “vínculo” entre Estado e “religião” não ocorrem de forma antagônica (Giumbelli, 2002), mas se relacionam, resultando em arranjos e agenciamentos distintos em cada momento da história de nossa democracia republicana.

A instituição de feriados a dias santificados é exemplar nessa questão ambígua de “relação” e “separação”. Na Constituição de 1891, o Estado brasileiro já buscava a rejeição deste tipo de prática; porém, como observamos na atualidade, existe uma agenda intensa de feriados a datas santificadas. Muitas implementações foram inclusive posteriores a esse momento, como, por exemplo, a data de 12 de outubro, feriado nacional de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, oficializado no ano de 1980 (Fernandes, 1988), evidenciando como os feriados religiosos seguiram sendo importantes mesmo dentro do contexto de um Estado laico. Além disso, também podemos encontrar essas implicações de “cooperação” em nossa Constituição federal brasileira de 1988, modificada pela lei nº 9.093, de 1995, onde fica estabelecida a possibilidade de oficializar feriados a datas religiosas e de tradição local, no limite de quatro, para os municípios brasileiros.

A justificativa do projeto de lei de 2001 para transformar em feriado municipal o dia 23 de abril (data comemorativa de São Jorge) foi encaminhada pelo então vereador Jorge Babu e baseou-se, sobretudo, na popularidade do santo. No intuito de legitimar a institucionalização do feriado foram apresentados argumentos que não se baseiam em princípios religiosos, mas em noções de maioria e de tradição, que, diante de nossa Constituição Federal, são pressupostos plausíveis e legais na definição dos feriados municipais. Desta forma, foram apresentados dados atuais e históricos que exploraram a amplitude e abrangência devocional do santo, que ultrapassam limites entre religiões e são considerados como constituintes de uma tradição local.

Ora, como apontamos, de fato, o feriado ao dia 23 de abril, no Rio de Janeiro, contribuiu para tornar “mais” pública a devoção de São de Jorge. Sendo assim, torna-se uma situação interessante para questionarmos e refletirmos sobre a noção contemporânea do “religioso”. Além de centramos nos processos e impasses em torno da instituição de um feriado católico, também observamos e analisamos possíveis impactos em decorrência desse decreto numa festividade tradicional de São Jorge, situada no centro da cidade do Rio de Janeiro. Como demonstram dados da Polícia

Militar e do Corpo de Bombeiros, após o feriado, aumentou quantitativamente a freqüência dos participantes em suas festividades.

Refletir sobre a atuação do catolicismo diante de um contexto plural, onde as explicações sobre o cotidiano da vida podem vir de múltiplas referências religiosas, como também não religiosas, requer uma atenção específica aos santos e suas festas. Não considerá-los é deixar à margem um fenômeno valioso que faz parte de nossa experiência social e apresenta vitalidade nas ações atuais da Igreja Católica.

Os santos são considerados grandes “mediadores” entre os desígnios divinos e a vontade dos homens; de acordo com a Igreja Católica são exemplos de vida a serem seguidos por seus fieis. Os santos podem ser considerados como “objetos” devocionais de caráter privado, por sua atuação em assuntos de interesses particulares e íntimos, tais como proteção da casa, da saúde, do trabalho e da família. Mas, quando uma de suas “qualidades” se torna uma generalidade e ganha notoriedade, como, por exemplo, protetor contra a violência, o santo ganha popularidade e características públicas, que, como vimos, pode resultar em um feriado para sua data comemorativa.

Assim os santos também funcionam como “instrumentos capazes de sublimar diferenças sociais e superar diversidades regionais” (Santos, G., 2005: 29). As festas de santos como eventos públicos e de atração de várias pessoas - para além do número de freqüentadores das atividades rotineiras das igrejas - podem funcionar como mecanismos de promoção e divulgação do catolicismo. Estas constatações nos atentam para a importância de se considerar os santos e suas festividades como um objeto de estudo, considerando suas manifestações em espaços distintos, tanto no campo quanto na cidade. Podemos encontrá-las em pleno vigor em centros urbanos (Menezes, 1996 e 2004), contrariando uma perspectiva comum nas ciências sociais, cujo tema fora direcionado para áreas rurais e tradicionais, diante do processo de urbanização e modernização.

Dessa forma, por mais que não tenhamos nos concentrado diretamente nesta problemática que discute a relação entre santo e cidade de forma teórica e metodológica, acreditamos que nosso caso de estudo com suas particularidades poderá auxiliar trabalhos futuros nesta área. Durante o processo dissertativo, a grande quantidade de expressões festivas e publização iconográfica que São Jorge possui entre os cariocas nos incitaram a pensar se este santo possui alguma relação com a configuração e dinâmica urbanas deste espaço citadino. No entanto, para refletirmos sobre isso precisamente, a

fim de pensarmos num mapa festivo de São Jorge e seu forte vínculo imagético entre os cariocas, necessitáramos de um trabalho mais extenso. Como não dispúnhamos desse tempo, nosso enfoque foi na oficialização do dia de São Jorge em feriado municipal no Rio de Janeiro, observando alguns impactos na festa do centro da cidade.

Nesta festividade de São Jorge o novo enquadramento temporal (feriado municipal) acabou por influenciar na dinâmica festiva e na organização espacial da festa. O que percebemos, ao longo de sete anos de observação, foi uma alteração na forma de ocupar e agenciar o espaço de “fora”, que é composto por distintos atores sociais. A Igreja vem gradativamente ocupando e territorializando este espaço “público” e a prefeitura aumentando sua segurança e controle, o que pode provocar disputas.

Dessa forma, o feriado indiretamente contribuiu para algumas mudanças na festa. Por um lado, constatamos um aumento na quantidade de celebrações religiosas oficiais do lado de fora da Igreja (com as missas campais); por outro, observamos uma maior presença e controle da prefeitura tanto sobre o comércio quanto sobre o “religioso” (como na mudança da posição do palco). Com isso, verificamos, ao mesmo tempo, a ocorrência num espaço público de “mais” religião e “mais” secularidade.

Apesar da vigência de uma democracia e de princípios laicos no Brasil, e de que vivemos cada vez mais num campo de diversidades religiosas, diante de um processo crescente de expansão dos pentecostais e do de 'descatolização' registrado nas últimas duas décadas (Menezes e Texeira, 2006), o estreito vínculo entre catolicismo e Estado ainda é presente em vários momentos e situações. A oficialização do feriado municipal ao dia do santo católico é exemplar nesta relação (quantos feriados evangélicos encontramos no Brasil?). Dessa forma, acreditamos que nosso trabalho possa contribuir para futuras pesquisas sobre a instituição de feriados religiosos e possíveis consequências diante da publização desta data; sobre a relação entre catolicismo e Estado; sobre territorialização espacial e disputas na festa de santo num centro urbano. A despeito de um debate mais amplo, também consideramos contribuições sobre a relação entre religião e modernidade – já que temos um fato que reforça a idéia de uma relação positiva (Giumbelli, 2002) e não antagônica ou negativa entre estes dois conceitos, contrariando expectativas em torno da “tese da secularização”.

Bibliografia

- ALVES, Rubem (1978). “A volta do Sagrado”. IN: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, vol. 8, p109-141.
- ASAD, Talal (1993). *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London: the Johns Hopkins University Press, p. 1-53.
- ARRUDA, B e PITREZ, M (2007). “São Jorge é pop!: análise comparativa de duas festas de São Jorge na cidade do Rio de Janeiro”. Publicação no CD ROM do GT 32 – Experiência religiosa na contemporaneidade - da VII Reunião Antropológica do Mercosul.
- ATTWATER, D. (1983) *Dicionário dos santos*. Porto: Europa América.
- BARTHOLO, Maria Elisa de Carvalho (1991). “Seja feita a Tua vontade: um estudo sobre a santidade e culto aos santos no catolicismo brasileiro”; Rio de Janeiro PPGSA/UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Dissertação (Mestrado em Sociologia).
- BAHIA, Joana D'arc do Valle (1994). “Subir no Outeiro pra ser feliz o ano inteiro. Uma análise das relações de poder no campo religioso”: Rio de Janeiro PPGSA/UFRJ/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Dissertação (Mestrado em Sociologia).
- BAX, Mart (1991). “Religions regimes and State- formation: toward a research perspective”; IN: E. Wolf (ed.); *Religions regimes and State-formation. Perspectives from European Ethnology*; Albany; state University of New York Press. p.7-27.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1988). “Ser católico: dimensões brasileiras – Um estudo sobre atribuição através da religião”. IN: SACHS, V. (org.). *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, p.27-58.
- BERGER, Peter (2001) “A Dessecularização do mundo: uma visão global”, IN: “*Religião e Sociedade*”, ISER, Rio de Janeiro, vol. 21, nº1, p.
- BEYER, Peter (2003). “Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and ‘Official’ Meanings”. IN: *Social Compass* 50 (2), p.141-160.
- BIRMAN, Patrícia (org.) (2003); *Religião e Espaço Público*; Attar Editorial, São Paulo, (Coleção de antropologia: movimentos religiosos no mundo contemporâneo).

- BRAUDEL, Fernand (1976). “História e ciências sociais. A longa duração”. IN: *História e ciências sociais*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes.
- BROWN, Peter (1982). *The cult of the saints*. Chicago: The Chicago University Press.
- BURITY, Joanildo A. (2001): “Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista”. IN: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, vol.21, nº1, p.41 – 66.
- CAILLOIS, Roger (2004). “La transgresión sagrada: Teoría de la fiesta”. IN: *El Hombre y lo Sagrado*. Fundo de Cultura Económica. p.101-135.
- CAMARGO, Procópio F. (1973). *Católicos, protestantes, espíritas*. São Paulo: USP.
- CARRANZA, Brenda (2006). “Catolicismo Midiático”. TEXEIRA, F. e MENEZES, R. (org.). “*As Religiões do Brasil. Continuidade e Rupturas*”. Rio de Janeiro: Editora Vozes, Petrópolis
- CASANOVA, José (1994). “Public religions in the modern world”; IN: CASANOVA, J. (org.). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, p.3-39.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. (1999). “O Rito e o Tempo: a evolução do carnaval carioca”. IN: *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.75-91.
- CHAHON, Sérgio (2000). “Irmandades”. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- DOUGLAS, Mary (1976). *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- DURKHEIM, Émile (2000). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*; São Paulo: Martins Fontes
- DA MATTA, Roberto (1997). “*Carnavais, malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*”. Rio de Janeiro: Rocco, 6^aed.
- ELIADE, Mircea (1992). “*O sagrado e o profano*”; São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert (1998). “*Sobre o tempo*”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1981). *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, coleção estudos.

- FERNANDES, Rubem César (1982). “*Os cavaleiros de Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*”. São Paulo: Brasiliense.
- (1988). “Aparecida. Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Sarava!”; SACHS, V. (org.). *Brasil e Eua: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal. p.85-112.
- FERREIRA, Aurélio B. H. (1986). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- FERRETTI, Sérgio (1991) “*Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*”; São Paulo: Edusp.
- FREITAS, Eliane Tânia Martins (2006). "Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte". Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS.
- FRIGERIO, Alejandro (1995). “Secularización y nuevos movimientos religiosos”. IN: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, ano 2, n° 7, p. 43 -48.
- GIUMBELLI, Emerson (2002). “*O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*”; São Paulo: Attar Editorial, Coleção de antropologia: movimentos religiosos no mundo contemporâneo.
- (2006). “Minorias Religiosas”. IN: TEXEIRA, F. e MENEZES, R. (org.). “*As Religiões do Brasil. Continuidade e Rupturas*”. Rio de Janeiro: Editora Vozes, Petrópolis, p.229-247.
- GEERTZ, Clifford (1989). “Uma Descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura”. IN: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC-Livros técnicos e Científicos Editores S.A., p.3-21.
- (1997). “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”, IN: “*O Saber Local*”, Petrópolis, Vozes, p.85-110.
- JACOB, César Romero (2003). “*Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; São Paulo: Loyola.
- LEACH, Edmund (1974). “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”. IN: DA MATTA (org.). *Repensando a Antropologia*. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, coleção estudos.
- LE GOFF, Jacques (1984). “Memória-história”. IN: *Encyclopédia Einaudi*, v. 1. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, p.260-292.

- (1989). “*O Homem Medieval*”. Lisboa: Presença.
- (2005). “*Em busca da Idade Média*”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEITE, Rogério P. (2004). “*Contra-usos da cidade: lugares e espaços públicos na experiência urbana contemporânea*”. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Aracajú, SE: Editora UFS.
- LOCKE, J. (1973). “Ensaio sobre a Tolerância”. IN: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- MAFRA, Patrícia Delgado (2005). A “*pista*” e o “*camelódromo*”. *Camêlos no centro do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional.
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores C. (1998). “Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”. IN: *Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. Niterói: EdUFF. N.5, 2. sem., p.21-44.
- MARIZ, Cecília (2006). “Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade”. IN: TEXEIRA, F. e MENEZES, R. (org.). “*As Religiões do Brasil. Continuidade e Rupturas*”. Rio de Janeiro: Editora Vozes, Petrópolis.
- MAUÉS, Heraldo (1987). “*A Tensão Constitutiva do Catolicismo: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico (um estudo antropológico numa microregião amazônica)*”. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional
- MAURÍCIO, A. (1977). *Igrejas Históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Kosmos/ Secretaria Estadual de Educação e Cultura.
- MAUSS, Marcel (1974). “Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimós. IN: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: E.P.U. e EDUSP, vol. II, p.237-333.
- MENEZES, Renata de Castro (1996). “*Devoção, Diversão e Poder. Um estudo antropológico sobre a Festa da Penha*”; Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Dissertação de mestrado (Antropologia Social)
- (2004). “*A Dinâmica do Sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro*”, Rio de Janeiro, Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ – (Coleção Antropologia Política: 31)
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito F. (1994). “São Sebastião/ Oxossi e São Jorge/Ogum do Rio de Janeiro: relação entre arquétipos”, IN: “*A dança do sincretismos*”, Comunicação do ISER, nº45, ano 13.

- (1995). “*Entre Almas, Santos e Entidades outras no Rio de Janeiro: os Mediadores*”; Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Tese de doutorado (Antropologia Social).
- MONTERO, Paula (2003). “Max Weber e os dilemas da secularização. O Lugar da religião no mundo contemporâneo”; *Novos Estudos/CEBRAP*; n° 65, p. 34-44.
- (2006). “Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil”; IN: *Novos Estudos74*; março, p.47-65.
- MONTES, Maria Lúcia (2004). “As figura do sagrado: entre o público e o privado”. IN: NOVAIS, F. (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, v.4, p. 63-171.
- NEGRÃO, Lísias N.(2005). “Nem ‘Jardim Encantado’, nem ‘Clube dos Intelectuais Desencantados’”; IN: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20, n° 59, outubro, p. 23-36.
- OLICK, Jeffrey K. (1998). “Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público. IN: BUSTILLO, J. (ed.). *Memória e historia*. Madri: M. Pons, vol.32, p.119-145.
- PACE, Enzo (1997). ”Religião e globalização”. IN: ORO, A. e STEIL, A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1997); “A propósito do auto-engano em sociologia da religião”; IN: *Novos Estudos CEBRAP*; n°49, novembro, p. 99-118.
- , (1998); “Secularização em Marx Weber: da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido”. IN: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37), junho.
- PRANDI, Reginaldo (2001). “*Mitologia dos Orixás*”. São Paulo: Companhia das Letras.
- QUINTELA, Maria Alcina (2005). *O lugar das festividades religiosas no espaço urbano do Rio de Janeiro (1830-1910)*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: UFRJ/ IGEO/PPGG.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. (1997). “Adeus à Sociologia da Religião”. IN: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, vol. 18, n° 2, p. 43 – 62.
- RAJCHENBERG, Enrique e HÉAU-LAMBERT, Catherine (2002). “Tiempo, calendários y relojes”. IN: *Estudios Sociológicos*. XX: 59, p.287-303.

- SAHLINS, Marshall D. (2003). “*Ilhas de História*”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz; (2005) “*Corpo de Deus na América: Corpus Christi no século XVIII*”. São Paulo: Annablume.
- SANTOS, Georgina Silva dos; (2004) “Santo Guerreiro”, IN: “*Nossa História*”, Rio de Janeiro: publicação editada pela Biblioteca Nacional, Ano 1/ nº7, p. 14-20.
- ; (2005); “*O Ofício e o Sangue. A Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*”; Edições Colibri/ Instituto de Cultura Ibero – Atlântica; coleção Travessia nº 5, Lisboa.
- SANTOS, Maria de Lourdes (2000). “As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de ‘ser santo’”. IN: *Estudos de História*. Franca, vol.7, p.27-39.
- SANTOS, Milton (1996). *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Editora Hucitec.
- SANCHIS, Pierre; (1983); “A caminhada Ritual”; IN: “*Religião e Sociedade*”, Rio de Janeiro, nº9, junho, p.15-26
- (1992). “Catolicismo: modernidade e tradição”. Sanchis (org); ISER, Rio de Janeiro e Editoras Loyola, São Paulo, p.9-39.
- (1995a). “As Tramas Sincréticas da História. Sincretismo e modernidades no espaço luso – brasileiro” IN: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*; nº 28, ano 10, p.123-138.
- (1995b). “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. IN: *História da igreja na América e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis /Rio de Janeiro: Vozes, (CEHILA). p.81-131.
- SANSI, Roger; (2003); “De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia”; IN: BIRMAN, P. (org.). “*Religião e Espaço Público*”. São Paulo: Attar Editorial, (Coleção de antropologia: movimentos religiosos no mundo contemporâneo), p.149 – 168.
- SERRA, Ordep; (1995); “*Água do Reis*”. Rio de Janeiro: Editora Vozes e Koinonia.
- SILVA, Severino; (2003). “Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres”. In: C. Steil, C. Mariz e M. Reesink (orgs.). *Maria entre os Vivos: reflexões teóricas e*

- etnografias sobre aparições marianas no Brasil.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 69-85.
- SIMMEL, George (1996); "A Metrópole e a Vida Mental"; IN: *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- SMITH, Jonathan (1997). "Religion, Religions, Religious". IN: M. Taylor (ed.). "*Critical Terms for Religious Studies*". Chicago: The University of Chicago Press, p. 269-284.
- SOUZA, Néri de Almeida (1998). "A cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da "Legenda Áurea" de Jacopo de Varazze". Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo.
- STEIL, Carlos e ORO Ari (2003). "O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre –RS". IN: BIRMAN, P. (org.). "*Religião e Espaço Público*". São Paulo: Attar Editorial, (Coleção de antropologia: movimentos religiosos no mundo contemporâneo), p. 309 - 331.
- TAMBIAH, S. (1990). "*Magic, Science, Religion and the scope of rationality*". Cambridge University.
- TEXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org.). (2006). "*As Religiões do Brasil. Continuidade e Rupturas*". Rio de Janeiro: Editora Vozes, Petrópolis; introdução, p.7-16.
- TURNER, Victor (1957). *Schism and continuity in african society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press.
- (2005). *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, Coleção Antropologia e Ciência Política: 35.
- VAN DER VEER, Peter (1994). "Conceptions of time". IN: *Religious nationalism. Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, p. 138-164.
- VARAZZE, Jacopo (2003). *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Companhia das letras.
- VAUCHEZ, André (1987). "Santidade". IN: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa Moeda, vol. 12, p.287-300.
- (1989), "O Santo". IN: LE GOFF, J. (org.) *O Homem medieval*. Lisboa: Presença, p.211-230.

- VERGER, Pierre F. (1993). “*Orixás: Deuses e Iorubás. Na África e Novo Mundo*”. São Paulo: Ed. Corrupio, 4^a edição.
- VEYNE, Paul; Acreditavam os Gregos em seus Mitos? (tradução de Horácio Gonzalez e Milton Meira Nascimento); São Paulo editora Brasiliense, 1984.
- WEBER, Max; (1982). “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. IN: *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 371-410.
- VILHENA, Luís Rodolfo (1997). “A Babel da Crença: o campo religioso carioca em João do Rio”. IN: *Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, p.115-126.

Fontes e documentos

- **Jornal:**

“O Globo”: 13/11/2001; 14/11/2001; 21/11/2001; 25/01/07; 22/04/07; 24/04/07.
“O Dia”: 23/04/01; 13/11/2001; 14/11/2001; 24/04/2004; 22/04/05; 23/04/05.
“Jornal do Comércio”: 19/04/2002
“O Extra”: 13/11/2001; 14/11/2001; 22/04/02; 24/04/03; 22/04/04.

- **Internet:**

- www.saojorgemartir.com.br
- www.santosdobrasil.org.br
- www.camara.rj.gov.br
- www.planejamento.gov.br
- www.alerj.rj.gov.br
- www.riodejaneiro.turismo.com.br
- www.tribunainf.br/anteriores/2006/novembro/20/porfirio.asp
- www.paginaoriente.com/santos/csj.htm
- www.googlemaps.com

- **Documentos da Igreja:**

Irmandade de São Gonçalo e São Jorge, “*Vida e Morte de São Jorge*”, Rio de Janeiro.

- **Documentos da Câmara Municipal:**

- DCM. Rio de Janeiro: quarta-feira, 10 de outubro de 2001, anoXXV, nº 193
- DCM. Rio de Janeiro: segunda-feira, 15 de outubro de 2001, ano XXV, nº 195.
- Projetos – leis nºs: 197/2001; 558/2001; 1215/2003; 128/2005.

ANEXOS

Anexo 1. Iconografia de São Jorge matando o dragão



Anexo 2. Projeto lei – feriado de São Jorge



CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO

JUSTIFICATIVA

Santo Católico do Séc. IV, considerado patrono dos exércitos. No Rio de Janeiro, é o patrono da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros. A Igreja Grega, o inclui como um de seus grandes mártires. Soldado Romano, preso como cristão, foi provavelmente decapitado no tempo de Diocleciano por defender os ideais cristãos; tornou - se na crença popular uma espécie de Perseu Cristão vencedor de dragões. No período Imperial, foi ordenado por D. João I que sua imagem saísse na procissão de Corpus Christi, montado em um cavalo; o que ocorreu em 1387 pela primeira vez. No Brasil, São Jorge é invocado como defensor das almas contra os demônios, tentações e atos de feitiçaria. É popularmente reconhecido como o Grande Guerreiro que está sempre disponível para atender aquele que deposita sua fé. No candomblé identificam - no como Oxóssi e conta a lenda que designado pelo rei para defender uma princesa virgem, conseguiu vencer forças do mal encarnadas em um dragão, apenas com um escudo e ma lança montado em seu cavalo, numa árdua batalha, fazendo por merecer um título de "Santo Guerreiro". Na Umbanda, é conhecido como Ogum.

Após este breve histórico, gostaria de sensibilizar meus pares, para a importância deste Projeto de Lei, que visa basicamente facilitar o culto a São Jorge no dia 23 de abril, onde centenas de milhares de devotos, peregrinam as Igrejas Católicas, aos Terreiros de Umbanda e Candomblé, para reverenciar o seu Santo protetor, pagar promessas e ao mesmo



CÂMARA MUNICIPAL DO RIO DE JANEIRO

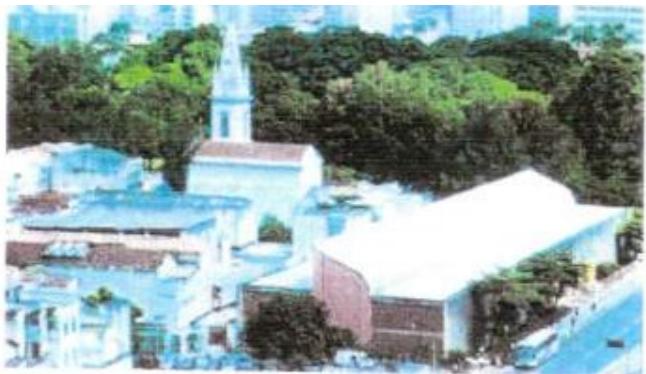
tempo em que ocorrem Festas Comemorativas em vários pontos do Rio de Janeiro, cito como exemplo a popular festa de São Jorge, no Largo do Bodegão, em Santa Cruz, Zona Oeste da Cidade, que recebe durante uma semana, peregrinos de todos os rincões para prestar as homenagens ao Santo Guerreiro. A institucionalização deste dia como feriado municipal, apenas coroaria o que já se concretizou consuetudinariamente pela população a mídia carioca.

Sendo São Jorge o Santo mais Popular de nossa Cidade, reconhecimento prestado pela mídia falada, escrita e televisada, é mais que justo que aprovemos esta iniciativa, para que os devotos possam reverenciá-lo com toda pompa no dia 23 de abril.

Pelo exposto, rogo aos meus pares que aprovem esta iniciativa, merecida reivindicação de nossa

JORGE BABÚ
Vereador PT

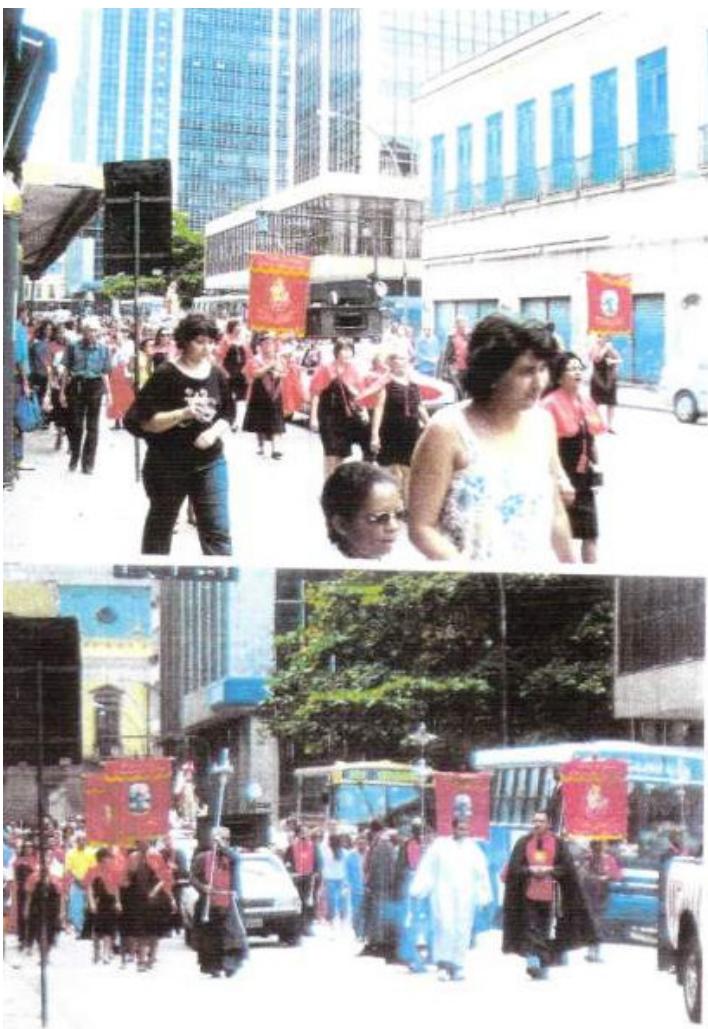
Anexo3. Fotos da localização da Igreja – retiradas do *Google Maps*



Anexo 4. Folheto Publicitário do projeto



Anexo 5. Fotos (Maria Cláudia Pitrez) da procissão 2007



Anexo 6. Programa da festa de 2005

FESTA DE SÃO JORGE 2005

Rua da Alfândega, 302, esquina da Rua da República - Centro - RJ
Tel/Fax: (21) 2221-9661

"São Jorge, o Cavaleiro da Paz"

PROGRAMAÇÃO

<p>19/04 (Terça-feira)</p> <p>12 h Missa em Louvor pelo Dia de Jesus Eduardo</p> <p>12 h Missa de Triduo a São Jorge "São Jorge e a Família" Bispo: Chaves</p>	<p>"Felizes os que promovem a Paz"</p> <p>23/04 SÁBADO DIA DO GLORIOSO SÃO JORGE</p> <p>NA IGREJA:</p> <p>9 h Missa da Alvorada Com requie de dança e participação da Banda do Corpo de Fuzileiros Navais</p> <p>10 h Missa dos Militares</p> <p>21 h Missa de Encerramento</p> <p>CAMPAL:</p> <p>7 h Devotos Falecidos</p> <p>10 h Missa pelas Donas</p> <p>12 h Missa pelas Desempregados</p> <p>16 h Missa pelas Famílias e pela Paz</p>	<p>24/04 (Domingo)</p> <p>A Igreja abrindo às 7 h.</p> <p>10 h MISSA COMPROMISSAL</p> <p>12 h MISSA COMUNITÁRIA</p> <p>1º de Maio (Domingo)</p> <p>A Igreja abrindo às 8 h.</p> <p>10 h MISSA COMPROMISSAL</p> <p>15 h PROCISSÃO DE SÃO JORGE</p>
---	--	---

Inclua seu nome
nas missas comunitárias.
Mais informações
na Sacristia.

Em área no interior da igreja haverá
meia com celebração religiosa, cuja
arrecadação ajudará na manutenção e
no bairro de novo Templo.

Anexo 7. Fotos (Eduardo Lacerda): porta central e lateral da igreja com o padre Wagner Toledo benzendo durante a missa da Alvorada/ festa de 2007.



Anexo 8 – A: fotos do lado de dentro da igreja

Fotos (Rita Toledo) de dentro da igreja na missa da Alvorada 2006.

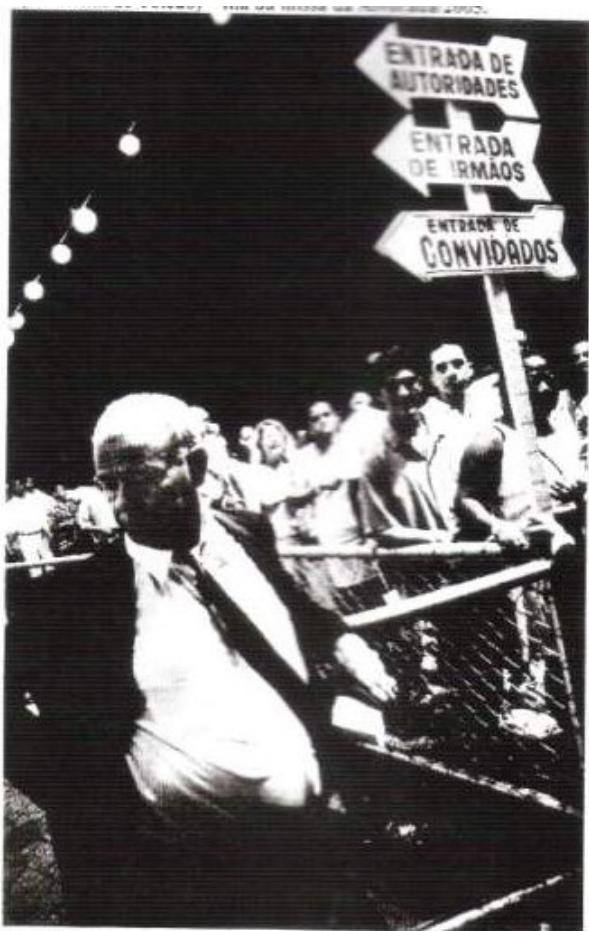


Fotos (Rita Toledo) de dentro da igreja na missa da Alvorada 2006.

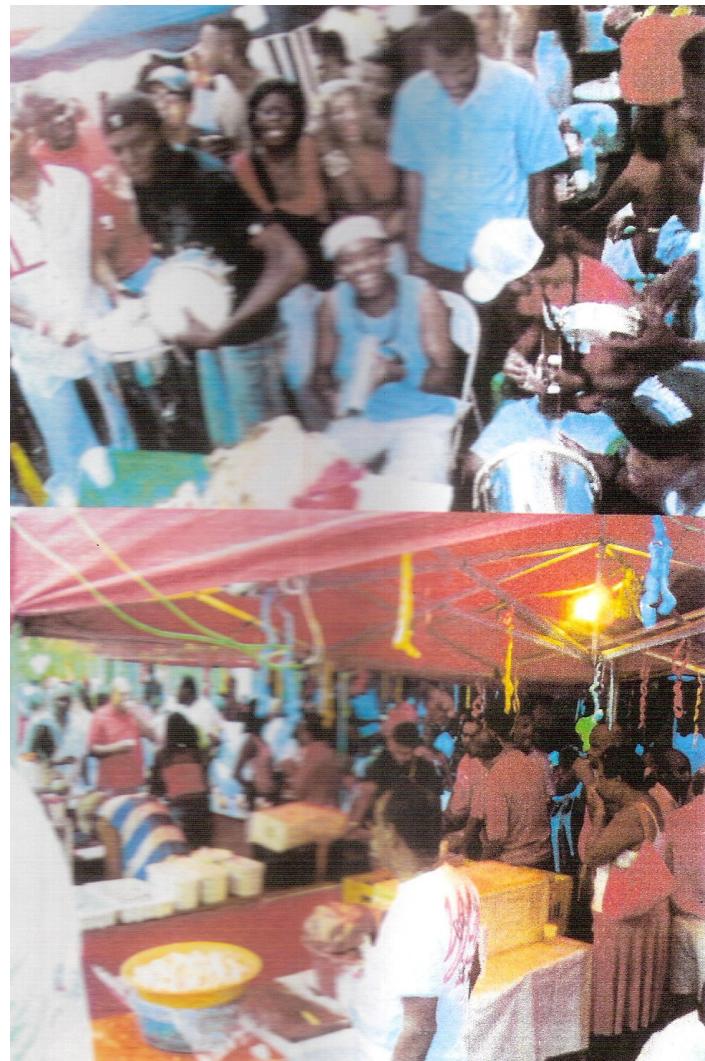


Anexo 8 – B: fotos do lado de fora da igreja.

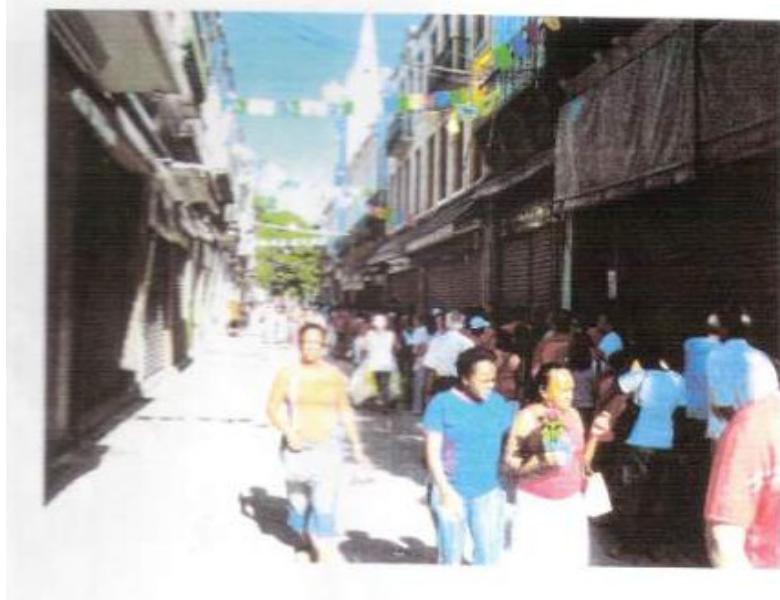
Foto (Rita Toledo) da fila na lateral da igreja, missa da Alvorada/2005.



Anexo 8 – B. Fotos (André R. Novaes) do samba e das “grandes barracas”.



Anexo 8 – B. Fotos (André R. Novaes) da roda em homenagem a Ógun na lateral da igreja e fila para entrar no templo/2007.



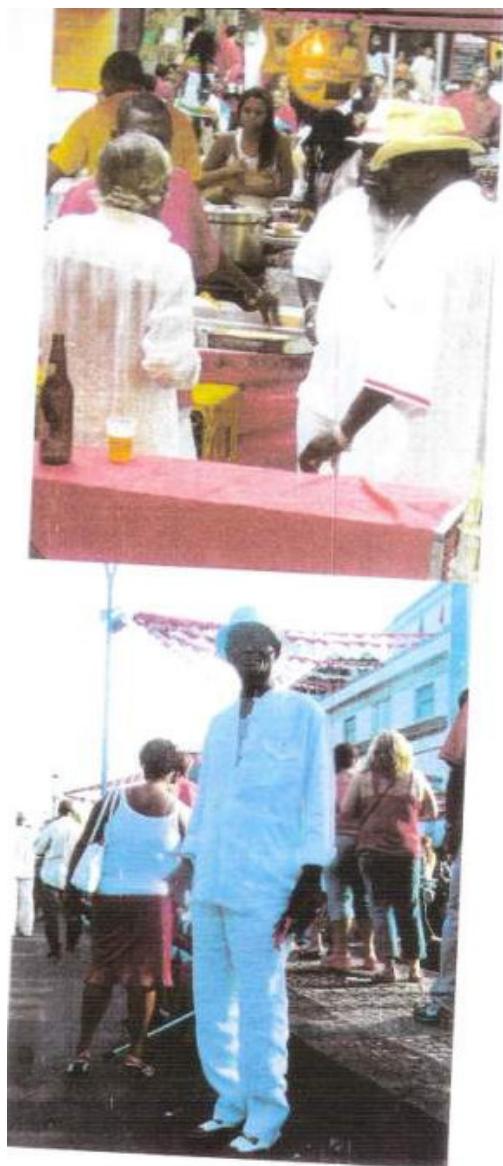
Anexo 8 - B. Fotos (André R. Novaes) da missa campal/2007.



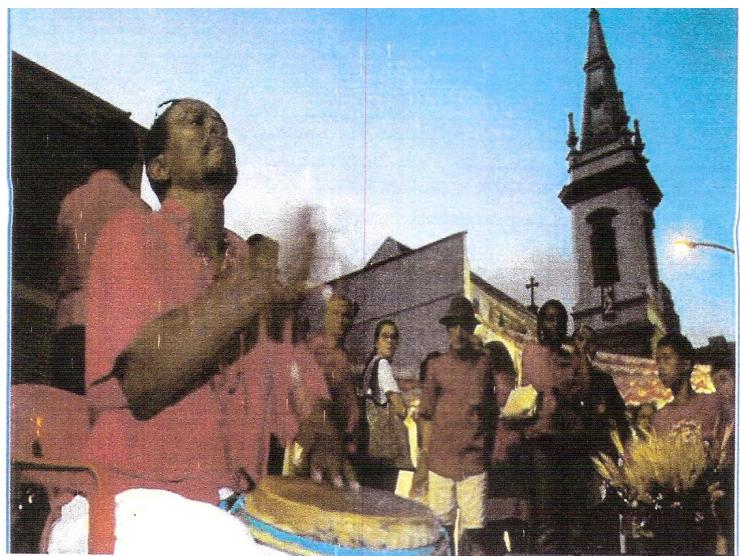
Foto de Eduardo Lacerda – missa campala/2007



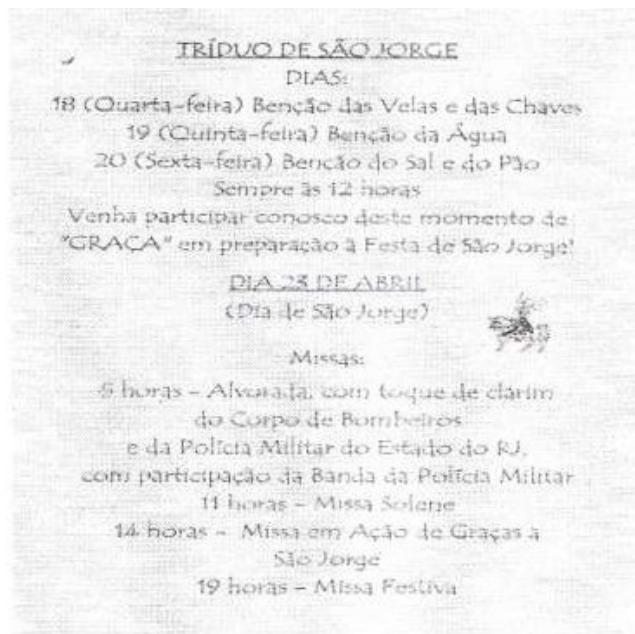
Anexo 9. Fotos (Eduardo Lacerda) da caracterização do pessoal do “bicho” e do samba.



Anexo 10. Foto do Jornal *O Globo On Line* – 24 de abril de 2007.



Anexo 11. Programa da festa de 2001



Anexo 12. Programa festa de 2003

PROGRAMAÇÃO 2003

Término

9 h Rosto bendito de Deus visibilizado em São Jorge?

10/04 Domingo de Páscoa

10 h Missa de Páscoa

12 h Início do Tríduo ao Glorioso São Jorge:
"Resplandece a bondade de Deus na
Resurreição de seu Filho!"
 Bênção da Água e das Chaves

21/04 Segunda-feira de Páscoa

12 h Missa das Almas e 2º Dia do Tríduo:
Rosto bendito de Deus nos sofrimentos do dia a dia:
Celebração da Luta - Benção das Velas
Ofertório de Remédios
destinados a farmácias comunitárias

22/04 Terça-feira de Páscoa

Missa de 9 h até às 12 h

12 h Hora Santa e 3º dia do Tríduo:
"A exemplo de São Jorge,
como ser o Rosto Bendito de Deus
para com o próximo?"
 Bênção dos pãozinhos
Ofertório: Alimentos não percebíveis
destinados ao abrigo das
Irmãs de Nossa Senhora de Calcutá, na Lapa.

15 h Missa Vespertina de Glorioso São Jorge

Dia 23/04

Dia de São Jorge

05 h Missa da Alvorada
Com toque de clarim e participação da
Banda do Corpo de Fuzileiros Navais com
Apresentação de gaitas de fole

10 h Missa Compromissal
da Irmandade

12 h Missa Campal
(Pq. da República)

14 h Missa Comunitária
em Ação de Graças a São Jorge

16 h Lançamento
de pétalas de rosas e mensagens
por um helicóptero (CGGA)

18 h Missa dos Trabalhadores

21 h Missa de Encerramento

A cantora Clávia, da Banda Bois Partir, participa de todas as missas

Dia 24/04 Quinta-feira

A Igreja abre às 9 h.

Missa:

10 h
11 h
14 h
15 h
18 h

Em área no interior da Igreja haverá missas com tradicionais
religiosas, com arrecadação ajuda
na alimentação e nas obras de ruas e Tapetes.

Contemplaremos durante a festa de São Jorge e Santo Antônio de Jesus
O gesto concreto da Bondade de Deus será expresso no oferecimento
de cada dia do Tríduo.

No 2º dia do Tríduo, através de doações de roupões
que serão destinadas a famílias comunitárias.
No 3º dia do Tríduo, através de doações de alimentos.
Destinadas ao abrigo das Irmãs de Calcutá, na Lapa.
Padres que fizerem missas, trarão suas ofertas.
Vamos contemplar esta manifestação especial de querer ser Igreja,
de querer ajudar com os comunitários.
Vivemos tudo à bondade de Deus, cheios de misericórdia e justiça.
Através dessa sede evangelizadora.
Continuemos contigo nessa caminhada.

Anexo 13. Programas das festas de 2006 e 2007.

FESTA DE SÃO JORGE 2006

Rua da Alfândega, 382, esquina da Pg. da República, Centro - RJ
Telefone/Fax: (21) 2221-9661

“São Jorge, Homem Santo de Deus”

PROGRAMAÇÃO

19/04 (Quarta-feira)

9 h Missa em Louvor pelo Dia de Santo Expedito

12 h Início do Tríduo a São Jorge:
“Poderoso Soldado de Deus”
 Bênção: Água Benta

20/04 (Quinta-feira)

12 h 2º dia do Tríduo a São Jorge:
“Patrônio dos Perseguidos e Caluniados”
Bênção: Lança

21/04 (Sexta-feira)

12 h 3º dia do Tríduo a São Jorge:
“Advogado dos Aflitos e Injustiçados”
Bênção: Vela Votiva

22/04 (Sábado)

10 h MISSA COMUNITÁRIA

18 h MISSA COMUNITÁRIA

Inclua seu nome nas missas comunitárias.
Maiores informações na Sacristia.

**SOLENE PROCISSÃO
DE SÃO JORGE
PELAS RUAS DO
CENTRO DA CIDADE
30/04
DOMINGO**

A Igreja abrirá às 8 h.

9 h MISSA COMPROMISSAL

10 h PROCISSÃO

12 h MISSA SOLENE

**DIA DO GLORIOSO SÃO JORGE
23/04
DOMINGO**

NA IGREJA:

5 h Missa da Alvorada
Com toque de clarim, participação da
Banda de Música do Corpo de Fuzileiros Navais

18 h Missa dos Militares
Participação da Banda de Música da PMERJ

20 h Missa Final
Pelos irmãos, funcionários e benfeiteiros

CAMPAL:

7 h Missa pela Família

9 h Missa pelos Aflitos / Endividados

10 h Missa pelos Enfermos

11 h Missa pelos Perseguidos / Caluniados

12 h Missa pelos Falecidos

14 h Missa pelos Desempregados

15 h Missa de Libertação

16 h Missa pela PAZ

24/04 (Segunda-feira)

A Igreja abrirá às 9 h.

10 h Missa

12 h MISSA COMUNITÁRIA DAS ALMAS

Em área no interior da Igreja
haverá mesas com lembranças religiosas,
cuja arrecadação ajudará na manutenção
e nas obras de nosso Templo.

FESTA DE SÃO JORGE 2007

Rua da Alfândega, 382, esquina da Pç. da República, Centro - RJ

"São Jorge, Discípulo e Missionário de Jesus Cristo, para que todos tenham Vida"

PROGRAMAÇÃO

18/04 (Quarta-feira)

Missa na parte da manhã
12h Missa do Tríduo a São Jorge
"Jorge, Discípulo de Cristo" - Bênção: Águas Benta

19/04 (Quinta-feira)

Missa na parte da manhã
9h Missa pelo Dia de Santo Expedito
12h 2º dia do Tríduo a São Jorge
"Jorge, Missionário de Cristo" - Bênção: Vela

20/04 (Sexta-feira)

Missa na parte da manhã
12h 3º dia do Tríduo a São Jorge
"Jorge, Vencedor em Cristo" - Bênção: Lança

21/04 (Sábado)

Missa na parte da manhã

12h COMUNITÁRIA

22/04 (Domingo)

9h MISSA COMUNITÁRIA

10h MISSA COMPROMISSAL

12h MISSA COMUNITÁRIA

16h MISSA DA IRMANDADE

DIA DO GLORIOSO SÃO JORGE

23/04

SEGUNDA-FEIRA

NA IGREJA:

5h Missa da Alvorada
18h Missa dos Militares
20h Missa Final
Pelas Irmãos, funcionários e benfeiteiros

CAMPAL:

8h Missa pelos Enfermos
9h Missa pelos Afítos / Endividados
10h Missa pela Família
11h Missa pelos Perseguidos / Caluniosos
12h Missa pelos Falecidos
14h Missa pelos Desempregados
15h Missa pela Paz
16h Missa de Cura e Libertação

24/04 (Terça-feira)

A Igreja abrirá às 9 h.

10h Missa

12h MISSA COMUNITÁRIA

15h MISSA COMUNITÁRIA

PROCESSÃO DE SÃO JORGE PELAS RUAS DO CENTRO DA CIDADE

29/04
DOMINGO

A Igreja abrirá às 11 h.

10h MISSA COMPROMISSAL

Após a Missa - PROCISSÃO

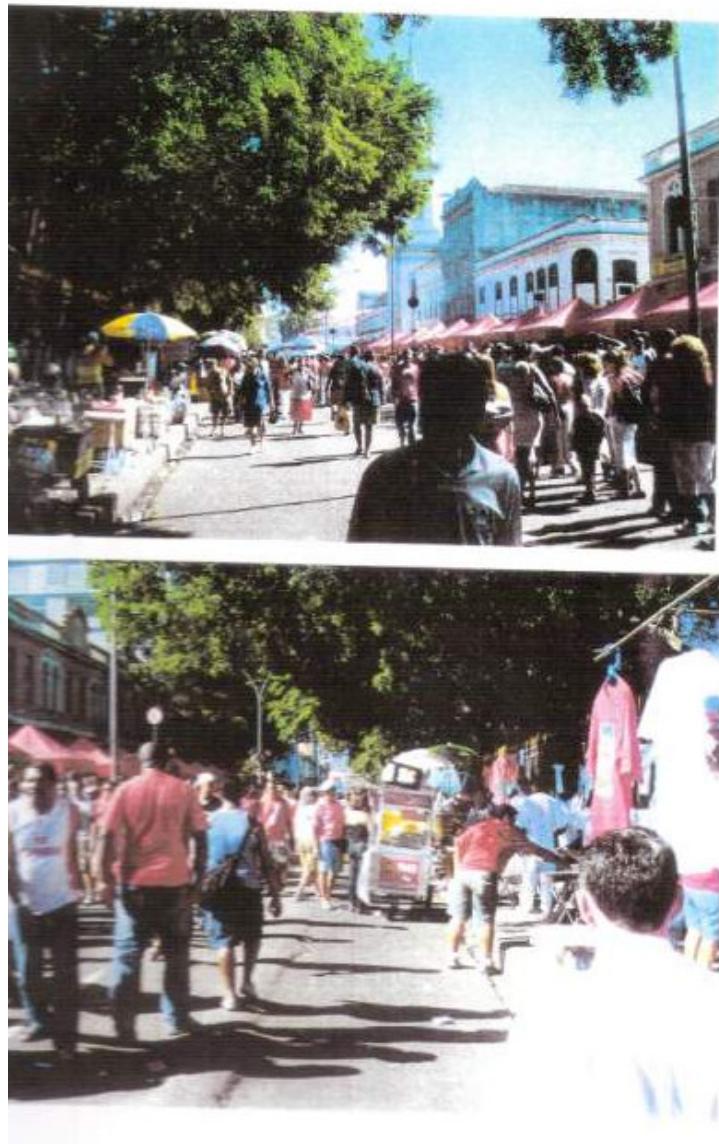
Inclua seu nome nas missas comunitárias.
Mais informações na Sacristia.

Em áreia no Interior da Igreja haverá missas e
lembranças religiosas, cuja arrecadação ajudará
na manutenção e nas obras de nosso Templo.

Anexo 14. Fotos (André R. Novaes) das grades de ferro – limitação da área de comércio/2007.



Anexo 15. Fotos (André R. Novaes) da área delimitada para o comercio/ 2007.



Anexo 16. Fotos (Eduardo Lacerda) da padronização das barracas/ 2007.

