O conteúdo deste livro está umido em seu título. Cada um : três aspectos é abordado por especialista, todos eles com- entes e comprometidos.

A história do Catolicismo Po- ar começa, na América Lati- antes de 1492, porque a :ura latino-americana também › começa nesse ano. Os auto- propõem, e esta é a novidade ivro, que o Catolicismo Popu- seja estudado não como con- to de fatos coisificados, nem no um "sistema" religioso, s como sujeito e processo his- co, pois nele se desenvolvem nas de fé, de celebração, de :a, de organização; estas for- s têm as características espe- cas e universais do catolicis- . Portanto, Catolicismo Popu- é mais do que "religião popu- católica.

Trata-se de abordar um cato- smo cujos membros são a ioria pobre latino-americana ígena, mestiça, afro-america- , onde o sincretismo é gene- zado, um catolicismo que é riforme e unitário ao mesmo ıpo, que tem influências de ersas instituições cristãs e ›-cristãs.

O esforço dos autores em de- ar o fenômeno "Catolicismo pular" será muito útil para a idade decifradora do leitor.

AUTORES DESTE VOLUME

CARLOS RODRIGUES ANDÃO é um investigador e nunicador incansável, poeta, ropólogo, professor universi- o, conferencista em eventos ernacionais, assessor de diri- ıtes sociais e de agentes de storal. Nasceu no Rio de Ja- ro, colaborou no Movimento Educação de Base, casou-se,

CATOLICISMO POPULAR
HISTÓRIA, CULTURA, TEOLOGIA

Coleção TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO
Tomos já publicados:

I/3 - A Memória do Povo Cristão - Eduardo Hoornaert
I/5 - Opção Pelos Pobres - Clodovis Boff e Jorge Pixley
II/2 - O Deus dos Cristãos - Ronaldo Muñoz
II/4 - O Espírito Santo e a Libertação - José Comblin
II/5 - A Trindade e a Sociedade - Leonardo Boff
III/1 - Antropologia Cristã - José Comblin
III/2 - Criação e História - Pedro Trigo
III/5 - Teologia Moral: Impasses e Alternativas - Antônio Moser e Bernardino Leers
III/8 - Ética Comunitária - Enrique Dussel
III/10 - Escatologia Cristã - J.B. Libânio e Maria Clara Bingemer
IV/3 - Os Ministérios na Igreja dos Pobres - Alberto Parra
IV/5 - Sacramentos, Práxis e Festa - Francisco Taborda
IV/6 - Sacramentos de Iniciação - Victor Codina e Diego Irarrázaval
IV/9 - Vida Religiosa: História e Teologia - Victor Codina e Noé Zevallos
IV/11 - Ensino Social da Igreja - R. Antoncich e J.M. Munarriz
IV/13 - Maria, Mãe de Deus e Mãe dos Pobres - Ivone Gebara e Maria Clara L. Bingemer
IV/14 - Ecumenismo e Libertação - Júlio de Santa Ana
V/3 - Direitos Humanos, Direitos dos Pobres - José Aldunate (Coord.), Leonardo Boff, Joaquim Undurraga, Adolfo Pérez Esquivel, Márcia Miranda, Guido Zuleta e Carlos Ossio
V/4 - Teologia da Terra - Marcelo de Barros Souza e José L. Caravias
V/5 - A Idolatria do Mercado - Hugo Assmann e Franz J. Hinkelammert
VII/1 - O Rosto Índio de Deus - Manuel M. Marzal, J. Ricardo Robles, Eugenio Maurer, Xavier Albó e Bartomeu Melià
VII/3 - Catolicismo Popular - José Luís González, Carlos Rodriguez Brandão, Diego Irarrázaval
VII/5 - O Maravilhoso: Pastoral e Teologia - José Sometti

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

González, José Luís.
Catolicismo popular : história, cultura, teologia : tomo III / José Luís González, Carlos Rodrigues Brandão, Diego Irarrázaval. Petrópolis, RJ : Vozes, 1992. – (Desafios da religião do povo)
1. Devoções populares - América Latina 2. Igreja Católica - América Latina 3. Igreja e problemas sociais - América Latina 4. Teologia pastoral - América Latina I. Brandão, Carlos Rodrigues, 1940 - II. Irarrázaval, Diego. III. Título. IV. Série.

92-2480 CDD-248.29098

Índices para catálogo sistemático:

1. América Latina: Catolicismo popular 248.29098
2. América Latina: Religião de povo 248.29098
3. América Latina: Religiosidade popular 248.29098

JOSÉ LUÍS GONZÁLEZ
CARLOS RODRIGUES BRANDÃO
DIEGO IRARRÁZAVAL

Tomo III

CATOLICISMO POPULAR

História, Cultura, Teologia

Série VII

DESAFIOS DA RELIGIÃO DO POVO

Tradução
Jaime A. Clasen

VOZES
São Paulo
1993

Detentor dos direitos autorais

Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e Educação Popular - CESEP
Rua Prof. Sebastião Soares de Faria, 57, 6º andar
Bela Vista 01317 São Paulo, SP

Direitos de publicação:
Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Brasil

Imprimatur
São Paulo, 08/08/1992
Paulo Evaristo Cardeal Arns
Arcebispo Metropolitano de São Paulo

ISBN 85.326.0878-7

Revisão:
Augusto Ângelo Zanatta

Diagramação
Daniel Sant' Anna

CONSELHO EDITORIAL

Leonardo Boff - Brasil
Sergio Torres - Chile
Gustavo Gutiérrez - Peru
José Comblin - Brasil
Ronaldo Muñoz - Chile
Enrique Dussel - México
José Oscar Beozzo - Brasil
Pedro Trigo - Venezuela
Ivone Gebara - Brasil
Jon Sobrino - El Salvador
Virgil Elizondo - EUA
Juan Luis Segundo - Uruguai

Consultor para Assuntos Ecumênicos
Júlio de Santa Ana - Brasil

Este livro foi composto e impresso nas oficinas gráficas da Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100. Caixa Postal 90023. End. Telegráfico VOZES. 25689-900
Petrópolis, RJ. Tel.: (0242)43-5112. FAX.: (0242)42-0692.
CGC 31.127.301/0001-04. Inscr. Est. 80.647.050.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO , 7

PRIMEIRA PARTE: Panorama histórico - **José Luís González**, 13

Capítulo 1. Condicionamento histórico e cultural, 15

Capítulo 2. Religião popular e problemática moderna, 35

Capítulo 3. Comunidade, ministérios, poder, 58

SEGUNDA PARTE: Anotação antropológica - **Carlos Rodriguez Brandão**, 80

Capítulo 4. Religião, classe, etnia, 82

Capítulo 5. Ética do catolicismo popular, 106

TERCEIRA PARTE: Apreciação crente - **Diego Irarrázaval**, 129

Capítulo 6. Celebração da fé católica, 131

Capítulo 7. Prática social, imagem, crença, 160

Capítulo 8. Teologia e evangelização, 187

CONCLUSÕES, 232

NOTAS , 249

ÍNDICE, 261

INTRODUÇÃO

A população latino-americana manifesta, através de sua religião católica, ações e devoções muito precisas, organização, mística, tradições milenares e inovações contemporâneas, intimidade, estrutura, elementos originais e traços em comum com outras heranças crentes. Por isso, entender o Catolicismo Popular é uma tarefa ampla e inesgotável.

Além disso, esta tarefa compete não só a "profissionais" no âmbito religioso, mas também a todas as pessoas preocupadas em desentranhar a cotidianeidade e os símbolos que dizem o que somos e para onde nos encaminhamos.

Muitos esforços para compreender e modificar a realidade local e continental são cegos e superficiais. São cegos por não enxergarem alguns fatos econômicos e políticos e por não considerarem intercâmbios humanos e espirituais que alentam a existência popular e seu catolicismo. São superficiais por priorizarem alguns poucos agentes de mudança e por não se enraizarem em maiorias populares cuja práxis conjuga sobrevivência econômica e psicológica, reivindicações, paciência, beleza, utopias, alianças com seres sagrados e tantas outras coisas.

Por nosso lado, examinamos o Catolicismo enquanto fé do povo latino-americano e na medida em que faz parte de sua identidade e história. Examinamos uma temática plural e contextualizada: trata-se de Catolicismos Populares e de suas articulações com outras dimensões humanas. Além disso, é uma temática inevitável porque no mundo de hoje os sofredores e inquietos povos latino-americanos são os principais protagonistas do Cristianismo, num sentido qualitativo e também em termos de poder das bases. Ora, nossa proposta é que o Catolicismo Popular seja estudado, não como fatos coisificados nem como um "sistema religioso", mas como sujeitos e processos históricos, onde se desenvolvem formas de fé, de celebra-

ção, de ética, de organização, com as características específicas e universais do Catolicismo.

Cada leitor tem suas próprias vivências e análises desta temática. Suas atitudes podem corresponder com uma ou com várias das grandes estratégias – com relação à Religião Popular – que se consolidam ao finalizar este século XX. Mencionamos algumas estratégias que talvez tenham sido assimiladas por nossos leitores.

No terreno da convivência social temos, por um lado, pregoeiros da modernidade e do capitalismo transnacional que reafirmam modalidades ético-culturais[1]*; existem também empresas e organismos estatais que promovem o "folclore" católico. Por outro lado, temos inumeráveis iniciativas, em assentamentos urbanos, em comunidades camponesas, em associações de todo tipo, cuja estratégia pode ser resumida como criar celebrações e outras expressões sócio-religiosas, com sinais de autonomia e emancipação*[2]*.*

Com respeito a organismos religiosos, representantes de igrejas tentam recuperar, purificar e controlar os espaços e as lideranças religiosos que estão nas mãos das maiorias; realizam uma "revalorização" e uma "evangelização" da religiosidade popular e confrontam setores evangélicos e seitas (que congregam grupos preteridos e contestatários). A questão de fundo é incorporar o povo a certas estruturas eclesiais[3]*. Hoje proliferam também "igrejas eletrônicas"; elas cativam não só seus convertidos, mas também telespectadores e radiouvintes católicos; o objetivo é que a religião seja vivida-compreendida como transformação pessoal.*

Outra estratégia é uma eclesiogênese dos marginalizados. Comunidades de Base e autoridades de serviço resolvem respeitar e dinamizar o Catolicismo Popular. A Igreja dos pobres procura se articular com diversas formas de Catolicismo: formas em que etnias tradicionais, grupamentos urbanos, a juventude, a mulher, setores afro-americanos, camadas médias vivem sua religião católica e assim – junto com outras iniciativas culturais e políticas – fazem história[4]*.*

Convidamos, pois, o leitor a esquadrinhar criticamente as estratégias – sejam econômico-sociais, sejam político-eclesiais – para com o Catolicismo Popular. Nesta avaliação encontramos controvérsias, complexidades, segredos, genialidades. Uma comunidade crente e optante pela libertação integral conta com recursos para discernir com acerto: quais estratégias aprisionam, quais estratégias dialogam e fortalecem o Catolicismo do povo pobre?

Pois bem, como se deve aproximar do Catolicismo Popular? Dissemos que este não é um conglomerado de coisas nem um mero "sistema religioso". Trata-se das maiorias maltratadas do Continente, com suas formas de fé, identidades e sinuosidades históricas. Estas formas de fé têm de ser teologicamente avaliadas; e, além disso, suas mediações exigem aproximações a partir da história, da ciência social, da filosofia, da estética. Deparamos com uma gama de sincretismos, dado o entrecruzamento e fecundação entre a herança católica e as culturas latino-americanas que assimilam e recriam tal herança. Trata-se de práticas marcadas por muitas variáveis: cultura, estrato social, raça, sexo, idade, região, política, ação de igrejas, intervenção estatal etc. Examinamos um Catolicismo ao mesmo tempo pluriforme e unitário. É pluriforme por estar condicionado por tais variáveis e outras particularidades. É unitário porque suas variantes têm fontes comuns: festa de povo pobre e esperançoso, fé sólida em Deus, relação com Cristo e com Maria, sacramentalidade e comunidade eclesial, devoções familiares e em massa, relativa autonomia local, estruturas de uma igreja católica universal e, principalmente, uma ética de amor e de reciprocidade.

Nossa reflexão se concentra no Catolicismo – das maiorias latino-americanas – embora em sua existência concreta e em seu universo simbólico estejam presentes religiosidades indígenas, mestiças, afro-americanas; além disso, é um Catolicismo com influências de diversas instituições: igrejas cristãs, agências de cura sincrética, cultos espiritualistas, orientais, animistas, e outras formas religiosas. Concentramo-nos em manifestações católicas que contêm esses elementos (e não em outras modalidades de Religião Popular). Isso permite uma reflexão mais clara do pluriforme Catolicismo Popular; e rogamos aos leitores que recorram a estudos sobre os demais fenômenos a fim de ter uma visão integral.

Em termos comparativos, as elites abastadas têm traços como os já mencionados, mas se caracterizam por seu Catolicismo erudito, separado do "sensum fidei" do povo de Deus, etnocêntrico (e pretende ser universalmente normativo), associado com poderes discriminatórios. Em outras palavras, diante disso, a análise sócio-cultural é muitíssimo mais crítica (do que diante do Catolicismo do Pobre), e diante disso é também mais exigente a tarefa evangelizadora. Mas voltemos à nossa temática, ao nosso enfoque.

Convém que anotemos as preocupações dos que escreveram este livro. Nós três vibramos profunda e lealmente com o Catolicismo Popular, embora o status social e profissional nos distancie dele.

Desejamos contribuir para entender a vivência e a simbologia católica de povos pobres da América Latina.

Estamos conscientes de que é algo imensamente delicado, sutil, denso, ambíguo (como tudo o que é humano). Com nossas categorias científicas entramos em terrenos onde certamente há uma autocompreensão de seu Catolicismo, mas não teve possibilidades de sistematização própria. Ensaiamos uma visão global de suas crenças, sentimentos, alegrias, ações econômico-social-cultural-religioso-estéticas, orientação na vida, espiritualidade. Podemos nos equivocar.

Tanto pensadores sociais como evangelizadores, às vezes andamos como estrangeiros. Classificamos o povo pondo barreiras entre ele e nós. Não interiorizamos suas culturas, espiritualidades, processos históricos. Esquecemos que palpitar com o mundo popular não diminui a objetividade do conhecimento. Dito de forma positiva, para falar sobre o mundo católico é necessário calar, dialogar, pensar, sofrer, rezar, trabalhar, junto com ele. Tentamos fazer isto.

Por outro lado, tanto cientistas como militantes cristãos, muitas vezes temos mergulhado dentro do povo assimilando sua lógica e suas categorias. Já não existe um distanciamento indispensável para refletir todas as dimensões da realidade e para tentar uma variedade de interpretações. Quer dizer, uma participação na existência popular não implica numa compreensão de seu mundo e dos vínculos com outras realidades. Falando em termos positivos, trata-se de caminhar e pensar junto com o povo e ao serviço de sua causa; é preciso avançar junto com ele, mas para além do senso comum, de preconceitos, de explicações populistas e infundadas.

Não há lugar para idéias simples, uniformizantes, sem matizes. Porque os ritos, mitos, sabedoria, símbolos, ética e todo o resto no mundo do povo pobre é extraordinariamente complexo. Ali há tecidos intrincados de relações de poder, de significados gerados no meio da opressão e da resistência, de intercâmbio entre seres humanos e realidades divinas.

Como conclusão de tudo isso, atribuímo-nos – os autores deste volume – um trabalho de decifrar. Esforçamo-nos para sermos intérpretes competentes e comprometidos. Colaboramos com o povo pobre em seu trabalho de decifrar seu Catolicismo; e na comunicação de tudo isto a outros seres humanos, aos leitores, para um melhor conhecimento deste Catolicismo. Não proferimos a primeira nem a última palavra; não delineamos uma compreensão totalizante. Procuramos insistentemente decifrar, com precisão científica

e com sensibilidade espiritual, as razões sociais, relações e estruturas, processos e significados de práticas católicas do povo. A fim de colaborar desta maneira com o povo pobre é necessária uma reflexão bem fundamentada.

A atividade decifradora, na qual entramos, é obviamente pluridisciplinar. Deve ser feita a partir de diversos ângulos e metodologias. Em nosso caso, para que o livro tenha linhas claras, elaboramos três partes.

A primeira parte é um panorama histórico, a cargo de um antropólogo-historiador, que também contribui para a teologia e a pastoral, e que reside no México com sua família. Esta parte tem três seções: condicionamentos históricos e culturais, religião popular e problemática moderna, Comunidade de Base e Catolicismo do povo.

A segunda parte é uma anotação antropológica, realizada por um poeta, educador popular e antropólogo, que também colabora com eventos eclesiais, e que mora no Brasil com sua família. Consta de duas seções: relação entre religião, classe e etnia; e ética do Catolicismo Popular.

A terceira parte é uma leitura fenomenológica e teológica, a cargo de um estudioso da religião do pobre e sua evangelização, que reside no Peru e colabora numa paróquia indígena. Esta terceira parte consta das seguintes seções: prática social, imagem, crença; celebração da fé católica, teologia e evangelização.

Estas páginas desejam ser uma contribuição para pessoas e organismos envolvidos com setores populares latino-americanos. O Catolicismo é uma das maiores criações da multidão pobre, sábia, festiva. Ao apreciar suas conquistas, contradições e potencialidades, também se entende melhor as identidades e os acontecimentos em nosso Continente.

Primeira Parte

PANORAMA HISTÓRICO

O Catolicismo Popular, no nosso entender, é o modo como a população latino-americana, majoritariamente pobre, vive o Cristianismo. Seus elementos constitutivos são: conteúdos da fé católica, eixos culturais (indígenas, afro-americanos, culturas populares rurais e urbanas), e eixos sócio-históricos (ações e reações, num complexo processo de submissão, de resistência, de humanização).

Ser crente não implica em atribuir toda a cristianização na América Latina, nem toda a religião popular, à ação de Deus. Para entender a história do Catolicismo do povo é preciso trazer à luz seus condicionamentos e suas criações sócio-culturais. Sem sacralizá-los. Sem tampouco descontextualizá-los. Ao mesmo tempo em que se traz tudo isso à luz, quer dizer, os fenômenos concretos, interessa também desentranhar a obra do Espírito e do Povo de Deus em nossa terra (e isto não substitui o anterior).

De modo geral, a história oral e local é bem exata, graças a testemunhos e interpretações de seus sujeitos. Por outro lado, os melhores ensaios científicos são pluridisciplinares; entrelaçam a história com a economia, antropologia, semiologia, teologia, psicologia. Tanto essa micro-história cotidiana como esta macro-história feita pelos peritos são importantíssimas. Em relação com nosso esforço, na primeira parte deste livro traçamos algumas linhas básicas. Procuramos ver a história a partir da vivência dos ausentes (nos textos mais usados). Oferecemos estas linhas básicas aos que trabalham direta e indiretamente com setores populares e desejam entender melhor seu peculiar Catolicismo.

Apresentamos o cenário da Conquista e da Colônia, e sinais da imensa criatividade a partir da identidade e libertação do povo, em suas crenças, ritos, organização, ética (primeiro capítulo). Em seguida, buscamos as razões por que o Catolicismo

Popular chega a ser um "problema" – para setores ilustrados –, e a diversificação entre algumas expressões de elites e algumas expressões do povo (segundo capítulo). Depois vemos as conexões e tensões entre comunidades cristãs de base e o Catolicismo da multidão (terceiro capítulo). São linhas básicas. Animamos as pessoas que nos lerem a pesquisarem elas mesmas os acontecimentos locais com uma perspectiva latino-americana.

CAPÍTULO 1

CONDICIONAMENTO HISTÓRICO E CULTURAL

1. INTRODUÇÃO

Neste capítulo tentaremos apresentar os principais fatos históricos e culturais que influenciaram na configuração do Catolicismo Popular latino-americano[1]. Nossa hipótese central é que na Religião Popular, além de seus conteúdos transcendentes, se recolhe tanto a identidade cultural como as múltiplas ações e reações que o processo de libertação exige. Por isso, os comportamentos religiosos populares da América Latina só podem ser corretamente entendidos se for levado em conta que – historicamente falando – são resultado dos seguintes fatores:

a. As ações opressivas da Conquista e da Colônia realizadas pela Espanha e por Portugal e prolongada, sob outras formas, pela ação da cultura dominante.

b. A identidade das culturas ameríndias e negras, e sua firme vontade de sobreviver e se libertar da opressão.

c. A ação evangelizadora da Igreja estreitamente ligada aos interesses – e às vezes aos métodos – da Conquista.

d. A ação testemunhal e eficiente de pessoas e instituições eclesiásticas que, enfrentando o poder colonial, tomaram a causa da defesa dos vencidos e escravizados.

A partir da ótica da fé, sabemos e reconhecemos que, antes e acima destes fatores históricos, agiu – às vezes de forma historicamente incompreensível – o Espírito que foi levando seu povo para a luz do Evangelho. Não obstante, as páginas que seguem são dedicadas aos fatores humanos que desempenharam papel preponderante no processo que vem da primeira evangelização da América Latina até nossos dias.

2. O CENÁRIO COLONIAL E SEUS ATORES

São muitas as razões pelas quais podemos considerar o encontro dos espanhóis e portugueses com as culturas ameríndias como um verdadeiro drama. O que ocorreu, a partir dos últimos anos do século XV, pode merecer qualificações diferentes, mas é evidente que, como síntese final, os povos americanos foram subjugados, suas terras e riquezas arrebatadas, suas culturas destruídas até onde foi possível, suas populações dizimadas e seus deuses perseguidos[2]. Cada ator deste drama tinha suas próprias razões e interesses – exceto os índios e os negros que, contra suas razões e interesses, foram conquistados e escravizados.

2.1. Os soldados da Conquista

Tanto nas primeiras intenções como nas ações posteriores, o que Portugal e Espanha empreenderam na América foi uma "conquista espiritual". O fato não só parece mas é de fato paradoxal. Como se pode implantar o Evangelho com as armas? Como unir a simplicidade recomendada por Jesus a seus "missionários" (Mt 10,16) com a chegada destes à América respaldados pelo tropel de soldados? É verdade que este "catolicismo guerreiro"[3] tinha antecedentes muito antigos. Pode-se dizer que, desde que a Igreja aceitou se converter em Igreja Imperial (nos anos 313 e 380), era quase inevitável cair na tentação de que a força do Império garantiria a expansão da fé. Desde então o crescimento do Cristianismo e a manutenção da cristandade estiveram semeados de "guerras santas": guerra santa foi a de Carlos Magno na conquista e cristianização da Alemanha; foram também as Cruzadas nas quais matar infiéis era dar glória a Deus. No mesmo ano do descobrimento da América, a Espanha terminava sua própria cruzada de reconquista contra o Islã.

Em todas estas ações o político e o religioso estavam emaranhadamente entrelaçados. É difícil separar intenções nas pessoas concretas que participavam. Porém, podemos dizer que, pelo menos para o caso da conquista da América, as leis da guerra não foram prejudicadas pela proximidade dos missionários. Mas, em vez disso, os princípios da autêntica missão cristã foram seriamente prejudicados pela vizinhança dos soldados e seus interesses. Logo se viu que se tratava antes de tudo, na prática, de enriquecer-se pessoalmente e de sustentar os cofres das

respectivas coroas. Inevitavelmente, com tal pretensão se tinha de chegar à "destruição das Índias", como diz Bartolomeu de las Casas: "Nestas ovelhas mansas e das qualidades sobreditas por seu Fazedor e Criador dotadas, entraram os espanhóis assim que as conheceram, como lobos e tigres e leões crudelíssimos de muitos dias famintos... na mais sã terra do mundo, nas quais havia mais de quinhentas mil almas, não há hoje uma só criatura"[4]. As causas desta destruição, não só populacional mas também cultural, são basicamente as mesmas para toda a América: as guerras, as enfermidades trazidas da Europa, os trabalhos nas minas, a obrigação de sair de seu próprio meio para procurar ouro em outros climas, a desarticulação do sistema econômico indígena etc.

Definitivamente, a conquista da América não foi uma "boa notícia" para os índios. Já isto nos faz suspeitar que os povos americanos tiveram de desenvolver todos os recursos a seu alcance para resistir, não só às armas do guerreiro, mas a tudo o que chegara com elas.

2.2. A Igreja da Conquista

Desde o momento em que os papas[5] encarregaram os Reis de Espanha e Portugal da terefa de cristianizar as novas terras descobertas, a Igreja passou a fazer parte da empresa da Conquista. Documentos pontifícios e tratados teológicos ao serviço da Corte dão conta de que as vantagens materiais da Conquista eram entendidas e justificadas como compensação – digamos, forma de pagamento – pelos trabalhos e gastos da evangelização. Esta situação teve conseqüências muito graves: por um lado a Igreja americana era não só governada segundo os critérios da Corte, mas também estava comprometida com os interesses da Conquista; e, por outro lado, muitos homens de Igreja serão arrastados pela cobiça, generalizada. Logo surgiram abundantes denúncias de índios e missionários contra esta "Igreja da Conquista", mas, apesar disso, a situação continuou até tempos bem recentes.

Em 1647, mais de um século depois da presença espanhola na Peru, Pedro Ortega Sotomayor escrevia ao rei Filipe IV, quatro meses depois de tomar posse da diocese de Trujillo:

> Não devo passar em silêncio o que vi nesta visita. Para três províncias inteiras que no bispado estão aos cuidados dos religiosos curas doutrinantes, a de Guamachuco aos agosti-

nianos, a de Cajamarca aos franciscanos, a de Guampos aos mercedários, não chega raio de luz do evangelho, benefício pastoral, nem impressão de jurisdição episcopal, como se não houvesse na Igreja. Para o que não se acha remédio. Vivem com grande desenvoltura e licença. E os tristes índios não têm pregação nem exemplo, por isso nem fé. As casas dos curas chamadas conventos, os cemitérios e as próprias igrejas foram transformados em oficinas onde os índios gemem e morrem de fadiga. Estes curas mancomunam-se com os corregedores e tenentes. E se se tenta o remédio com seus superiores regulares, fica pior; se no governo, a força do dinheiro que derramam, sem temor de lhes fazer falta, turva e escurece tudo[6].

Por situações parecidas passam as experiências da Igreja colonial do México a Patagônia e de Quito a São Paulo. Também contra esta Igreja os índios tiveram de resistir e se defender porque, em muitos casos, era certo o que o agostiniano Pedro de Quiroga punha na boca de um índio: "... um índio foge mais do sacerdote que o doutrina do que da morte porque os castigais imprudentemente e com mão pesada"[7]. Esta resistência se expressou nos "capítulos" (queixas por via regular) dos índios contra os curas[8], mas teve sua melhor manifestação em múltiplas formas de resistência reinterpretativa e simbólica das quais a Religião Popular é uma das principais amostras. O Evangelho na América não entrou por "esta Igreja" mas apesar dela. Não se pode esquecer, porém, que muitos dos elementos do Catolicismo Popular latino-americano tomaram forma em relação dialética de aceitação e rejeição defronte a ela.

2.3. A Igreja "utópica"

Referimo-nos àqueles setores eclesiais – que vão desde os bispos até os leigos, embora o papel mais importante tenha sido desempenhado por algumas ordens religiosas – que lutaram pela defesa dos índios e se esforçaram por construir na América uma Igreja que encarnasse uma boa notícia para seus habitantes. Não se pode dizer que foi um setor majoritário, mas sua força profética teve um peso realmente significativo na hora de defender os oprimidos e questionar a legalidade pretendida pelo sistema colonial. Provavelmente temos testemunhos em todas as nossas Igrejas nacionais: os "doze apóstolos" franciscanos no México; o grupo de Antônio de Montesinos e Bartolomeu de las

Casas, para o Caribe; os jesuítas Gonçalo Leite, Miguel Garcia e Antônio Vieira, no Brasil; Antônio Ruiz de Montoya, no Paraguai; e, no Peru, na segunda metade do século XVI, todo o grupo principalmente integrado por jesuítas que oporá uma tenaz resistência à política do Vice-rei Toledo.

A polêmica e as denúncias da injustiça foram acompanhadas de ações audazes. O fato mais importante foi, sem dúvida, a série de tentativas "utópicas" de construir "repúblicas de índios" onde eles estivessem protegidos da exploração colonial e dos abusos de autoridades regionais ou locais. Os exemplos não são poucos: Vasco de Quiroga (1470-1565) realizou em Michoacán (México) sua experiência dos "pueblos-hospitales" nos quais, além de se constituir em defesa contra uma tributação cruel, esboça um projeto original de ordenamento social no qual, entre outras coisas, o trabalho será comum e os frutos serão distribuídos "... a cada um, segundo sua qualidade e necessidade, maneira e condição, tiver necessidade para si e para sua família, de maneira que ninguém padeça, no Hospital, necessidade"[9]. No Brasil, os jesuítas e outras ordens religiosas realizaram o projeto dos "aldeamentos"[10] que tiveram um esquema muito semelhante ao projeto das "reduções" realizadas pelos jesuítas em Juli (Peru) e, sobretudo, no Paraguai. Em resumo, tratava-se de conseguir, onde a ordem colonial podia permitir, uma forma de vida indígena separada dos brancos e dos mecanismos de opressão que representavam. A tensão entre estes "povos índios" e as autoridades políticas foi freqüente e quase sempre por motivos econômicos.

A contribuição desta igreja utópica, não obstante as limitações de perspectiva e de época, foram de grande importância para a evangelização da América Latina e peça chave para entender o processo de cristianização de seus povos. Em trabalho de campo recentemente realizado em Tzintzuntzan (Michoacán, México), tivemos a oportunidade de constatar a força que conserva a lembrança do "Padre Vasco" nos povoados em que ele realizou sua experiência evangelizadora e libertadora. Aqueles homens foram os iniciadores de uma presença libertadora da igreja na América que nunca se extinguiu totalmente[11]. Provavelmente devemos à força desta corrente o mais evangélico do Catolicismo Popular.

2.4. Os povos vencidos ou escravizados

Nem os índios da América nem os negros da África procuraram os portugueses e os espanhóis; também não tinham perguntado por sua forma de vida ou de religião. Foi iniciativa e responsabilidade do Ocidente o fato de lhes impor tudo. Na atitude das populações indígenas (embora tenham resistido o quanto puderam segundo cada situação) houve importantes diferenças. Contraditoriamente, foi mais fácil "reduzir" os grandes impérios (México e Peru) do que os pequenos povos (mapuches, tribos caribenhas ou amazônicas, por exemplo). Podemos dizer, no entanto, que, embora as ações da Conquista tenham acabado quando os conquistadores consideraram pacificados os territórios, a resistência dos vencidos nunca terminou, e ainda hoje há muitos sintomas de sua presença.

Para o caso do Peru, podem ser distinguidas as seguintes etapas que caracterizam as diversas atitudes pelas quais a população indígena foi passando em relação aos colonizadores:

a. *De 1532 a 1560.* A crueldade da Conquista entrecruza-se com uma certa ingenuidade e desconcerto por parte dos conquistados. Os índios são surpreendidos pelos efeitos da conquista espanhola. Os Incas também os tinham conquistado, mas sem crueldade e respeitando suas culturas. É a etapa de desarticulação geral. Os missionários também se deixam levar por um entusiasmo ingênuo diante dos êxitos obtidos na primeira batalha da evangelização: "... batizei mais de sessenta mil almas e casei mais de trinta mil e fiz mais de duzentas igrejas" dirá o mercedário Frei Diego de Porres numa carta ao Rei[12].

b. Reação indígena e primeiros desencantos (1560-1600). A partir dos anos sessenta começam a ser articuladas diversas formas de resistência indígena. Persiste a rebeldia dos incas em Vilcabamba na pessoa de Titu Cusi Yupanqui e Tupac Amaru até 1572. Neste mesmo período aparecem vários movimentos nativistas, milenaristas e messiânicos caracterizados todos por uma intenção reivindicadora da história, da raça e dos deuses indígenas. O mais importante destes movimentos foi o de Taki Ongoy. Alcançou as proporções de uma verdadeira conjuração descoberta quando já estava próxima do levante. Apesar da repressão de que foi objeto, sua influência se estendeu desde por volta de 1565 até o começo do século XVII. A mensagem central da pregação de seus líderes era a volta aos antigos deuses e a sublevação contra os espanhóis[13].

A resistência indígena estava traçada. O otimismo do primeiro período sofreu algum desencanto. Propaga-se o alarme em Lima quando o vice-rei Vaca de Castro convoca os provinciais das principais ordens religiosas a se reunirem para lhes comunicar as notícias que lhe tinham chegado, segundo as quais dos 300.000 índios batizados não havia nem 40 que eram cristãos porque os outros persistiam nas idolatrias. Os religiosos concordaram[14].

c. A extirpação das idolatrias (1608-1650). Num certo dia de 1608, o Pe. Francisco de Ávila, pároco de Huarochirí (na serra de Lima) descobre que os índios de sua paróquia tinham estado prestando clandestinamente culto a suas divindades ancestrais. O fato mexe com a sociedade colonial e provoca meio século de sistemáticas "visitas de idolatria" com a finalidade de descobrir, castigar e exterminar as práticas religiosas autóctones (idolatrias). Segundo alguns autores[15], só a partir desse momento se pode falar de verdadeira cristianização do Peru. O efeito desta investida foi tríplice: desarticulou-se uma parte substancial do que restava da religião indígena, garantiu-se a estrutura cristã e os vencidos tiveram de procurar novas formas de resistência para salvar sua identidade. Só o que conseguiu salvar-se daquela avalanche de juízos de idolatria perdurou nas diversas formas de sincretismo ou em estado mais ou menos puro. Embora, em princípio, a intenção daquela campanha fosse a evangelização, de fato foi mais um esforço para extirpar do que para evangelizar, e esta foi uma das razões por que os jesuítas decidiram não colaborar mais como pregadores acompanhantes dos juízes de idolatria.

d. A "paz" colonial (1650-1800). O sistema colonial se consolida e adquire formas definitivas no âmbito jurídico, econômico, eclesiástico etc. Segundo Manuel Marzal[16] é no começo deste período que se pode dizer que se "cristaliza" o sistema religioso no que poderia ser chamado de Vice-reino do Peru. E talvez seja certo no que se refere às formas, mas o processo de reinterpretação e sincretismo por parte dos vencidos continuará em plena efervescência e continuará seu caminho como processo inacabado.

2.5. Utopia e Conquista: contradição radical

Provavelmente não houve processo colonizador no qual tanta vontade teórica e legislativa tenha havido em prol da defesa dos

aborígenes como na América Latina, pelo menos na parte espanhola. Até mesmo no próprio testamento da rainha Isabel a Católica são deixadas recomendações precisas sobre a proteção dos índios e o castigo dos que os maltratarem. Contudo, os mesmos reis que legislavam sua proteção exigiam sua tributação. Essa era a contradição radical entre a utopia e a Conquista. Era impossível proteger os índios e, ao mesmo tempo, encher as galeras de volta à Metrópole. Essa contradição radical não só atormentará os missionários bem intencionados, mas será também o escândalo que constantemente captarão os vencidos batizados:

> A multidão de escravos que tem a Companhia nesta Província, particularmente neste colégio, é algo que de modo algum posso tolerar...[17]

> Não satisfeitos com os escravos capturados nas guerras, quiseram também nossos filhos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal crueldade e tirania a trataram que os que permaneceram livres, como nós, se viram forçados a deixar a religião...[18]

> Tornastes odiosa a lei que nos pregais com as obras que nos fazeis, tão contrárias ao que ensinais que tirais crédito da própria verdade[19].

Esta é a situação dramática em que foi oferecido o Evangelho na primeira confrontação entre conquistadores, evangelizadores e vencidos. Esquecer esta dialética da cristianização da América é deixar de lado uma chave para compreender muitos comportamentos da Religiosidade Popular.

3. CATOLICISMO, IDENTIDADE, LIBERTAÇÃO

Além dos fatos históricos aos quais fizemos alusão, a evangelização da América significou o encontro de dois universos culturais radicalmente distintos. Falar de "duas" culturas já é simplificar excessivamente as coisas. Por parte dos europeus, não podemos dizer que era a mesma a cultura dos soldados e a dos frades que chegaram providos de uma boa couraça escolástica. E do lado dos americanos, as culturas dos caribenhos não eram as mesmas que a dos guaranis e esta era muito distinta da dos astecas e incas. Contudo, visando ao nosso tema, nos seja permitido reduzir o problema a seus termos fundamentais. No que se refere à evangelização, a cultura que tinha a iniciativa era a que

poderíamos chamar de cultura greco-latina-escolástica. Disto não resta dúvida. E, quanto aos vencidos e evangelizados, talvez seja mais difícil reduzi-los a um denominador comum, mas em todo caso todos coincidem em radicais diferenças frente à cultura dos evangelizadores.

O certo é que se encontraram culturas totalmente distintas. O diálogo foi impossível. A Conquista foi possível porque para isso basta que o mais forte tenha ambição suficiente.

As culturas americanas, em geral, partiam de um modo de relações sociais, cósmicas e religiosas substancialmente distintas. Sua experiência do mundo e a articulação de seu pensamento e suas emoções se realizavam primordialmente a partir do "princípio de participação"[20], segundo o qual as coisas e as pessoas são elas mesmas pela forma peculiar que têm de se relacionar e de participar no ser das outras. Assim, cada coisa é um mundo de participações e lugar de encontro de muitos significados. O homem que participa deste tipo de mentalidade mantém uma relação "espiritual" com as coisas e o cosmos (Lévy-Bruhl utiliza o termo "mística"). O mundo é animado e se estabelece uma relação emocional com ele. O grupo social se entende a si mesmo como conjunto de relações e participações múltiplas que o atravessam. O próprio indivíduo se compreende como "participação" do grupo, como membro. Neste esquema, a religião é a síntese funcional e legitimadora das relações participantes existentes entre o indivíduo, o grupo, o cosmos e os deuses.

A cultura européia-escolástica, a que animava a ação evangelizadora, era profundamente devedora de sua origem greco-latina. O critério organizador era o "princípio de contradição"; nele se fundamentava sua lógica: uma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, ela mesma e seu contrário. As coisas são definidas para serem conhecidas, mas "definir" é separar e distinguir. Esse é o caminho para entrar em relação com elas mediante o conhecimento. O ser das coisas e das pessoas é sua individualidade. O mundo é "coisa" e, portanto, inanimado e morto. A relação com ele é simplesmente utilitária e material. As pessoas são indivíduos antes de serem membros do grupo social; sua vida social e sua colaboração se baseia em diferentes modos de "contratos". A religião cristã, mediatizada por tais condicionamentos culturais, separava antagonicamente o material e o espiritual, o corpo e a alma, o profano e o sagrado. Sua preocupação eram os conceitos, a lógica sagrada, a ortodoxia. E o homem via em tal

religião, sobretudo, um instrumento para garantir seu destino individual no além.

Mostraremos, além disso, que, neste encontro cultural e político-militar, os vencidos tiveram de enfrentar este desafio fundamental: salvar sua identidade cultural e conquistar – ou pelo menos avançar para – sua libertação. Como as respostas a este desafio ficaram plasmadas no conjunto do Catolicismo Popular, é o que nos propomos esboçar no que segue. Mas afirmemos, mais uma vez, que isto não significa de modo algum que a fé popular se reduza a um jogo de macanismos de resistência cultural e social. Além de todos estes recursos está a fé do povo em Deus Pai, em Jesus Cristo e nos santos como seres de quem depende sua vida. No entanto, esta mesma fé, por caminhos às vezes surpreendentes, levou os pobres às convicção de que Deus os amava como eram e, sobretudo, os queria livres. Assim, a Religião Popular, certamente influenciada pela Igreja utópica, resgatou, dentre tantas más notícias que acompanharam a primeira evangelização, uma Boa-nova de que Deus estava a favor dos vencidos.

3.1. As crenças

O credo popular é muito mais amplo do que o oficial e possui critérios distintos de ortodoxia. Dir-se-ia que, para o povo, a "verdade" é inseparável do bem e da vida. Não pode haver coisas verdadeiras que matam e exploram. Por isso, o critério primordial para a aceitação dos conteúdos da fé não é se algo é "verdadeiro", mas se é bom, válido e funcional para a vida do pobre. Verdadeiro é o que ajuda a viver, porque é bom. É daí que parte a reinterpretação popular dos conteúdos da pregação da "verdade" do Evangelho que vinha com grande acompanhamento de morte e que, na vida dos conquistadores, era compaginável com a opressão e o despojo dos índios batizados. Por isso, curiosamente, mas dentro da lógica mais estrita, o modo indígena e negro de crer dirigiu-se não tanto a ressaltar o caráter de verdade indiscutível de Jesus como Filho de Deus, mas em procurar e manifestar sua bondade e seu poder em favor dos fracos. Pouquíssimos relatos míticos são "apologéticos" (que visam, por exemplo, a afirmar a verdade de Cristo contra os deuses indígenas). No entanto, são muitos os mitos populares que apresentam o poder de Deus do lado do pobre. Por isso, dizíamos que se trata de "outro" critério de ortodoxia e de outra entrada à experiência do sagrado: a partir

de sua pobreza e de sua permanente necessidade de pão e de salvação, o pobre experimenta o poder de Deus e o reinterpreta a partir de sua sorte. A América Latina está cheia de "milagres" e sucessos prodigiosos nos quais Cristo, a Virgem e os santos se revelaram aos pobres, aos camponeses, aos pastores e escravos, e os transformaram em intermediários entre eles e a sociedade, ao mesmo tempo que em portadores de uma mensagem de reivindicação da dignidade dos marginalizados.

O texto que segue é um exemplo colhido recentemente na serra de Ayacucho (Peru). Nele um velho índio nos fez o seguinte relato para nos explicar por que aquela comunidade tem o Menino Jesus do Natal como santo padroeiro:

> (Nosso padroeiro)... é o Menino do Natal. Dizem que alguns espanhóis o trouxeram... será já há quanto tempo, pois? Dizem que foram abusivos conosco e tiraram de nós a nossa terra; um pedaço grande, dizem... E ganhamos o juízo e então tiveram de sair correndo porque, dizem, os nossos estavam com cólera... E, dizem, encontraram o Menino desses senhores que lhes sorria... Parece que o Menino não gostava de estar com esses senhores brancos de fora e queria ficar com os índios guayacondos de nosso povo... Assim, dizem, já tínhamos nosso pequeno padroeiro. Esse foi um milagre, pois ganharam o juízo e o Menino já sabia que seria nosso padroeiro. Nossa gente dessa época não o conhecia ainda, mas já fazia-lhes seu milagre[21].

Estes são os termos em que o povo integra, em sua interpretação da fé e da história, seu direito à terra e sua convicção de que Deus não está do lado dos injustos mas do lado da fraqueza dos pobres. É, pois, outra versão das relações entre o Menino e os pastores, segundo o relato de Lc 2,8-18.

Uma reinterpretação semelhante ocorreu com a devoção a Cristo "Justo Juiz". Na Colônia, esta representação promovida pelos missionários era bem conhecida. Naquelas circunstâncias, sua relação com o destino eterno das pessoas era um excelente motivo de controle social. O juízo depois da morte, desde a Idade Média, sempre foi visto com muito respeito. Mas agora esta idéia tinha uma conotação bem singular: significava que o "Justo Juiz" julgaria os comportamentos das pessoas *em relação com a ordem já estabelecida,* o que equivalia a dizer que o índio seria julgado em sua condição de submetido e o negro em sua condição de escravo. Isso implicava em dar por aceita e legitimada a situação de opressão. No entanto, passado o tempo, a população indígena

do sul do Peru entenderá o Justo Juiz como o único que lhes fará justiça, aos pobres sempre maltratados pela justiça humana[22]; deste modo introduz em sua devoção um matiz de protesto solapado.

Estes são os caminhos pelos quais, ao mesmo tempo em que se sistematizam as crenças, se afirmam tanto a identidade cultural do povo como a identidade de Deus com os pobres. A primeira se exprime sobretudo mediante o código simbólico preferido pelo qual a religião popular sempre se expressou: os sinais, as emoções, o sensível, a relação com a natureza, o contato físico com as imagens etc. O excessivo acento nestas formas de expressão preocupou os homens da Igreja colonial já que, a partir de sua cultura, não entendiam tais manifestações exageradas. Um importante bispo de Quito advertia sobre os erros dos índios "que falavam a suas imagens como a pessoas que vêem e ouvem... aproximando-se muito delas para os ouvirem melhor..."[23]

Nas crenças também se chega a sistematizar uma certa identificação de Deus e Cristo com os pobres. Não só aquele grito bem cedo de Las Casas chamando a atenção sobre "os Cristos açoitados das Índias", mas também a consciência popular de tal identificação. É verdade que no Peru temos um ciclo mítico pré-hispânico no qual a divindade se faz presente entre as pessoas vestida de pobre maltrapilho[24], e castiga os que não se compadeceram dela. Mas a extensão que a idéia tem no Catolicismo Popular vai além de qualquer mitologia regional. Na pesquisa a que nos referimos acima chamou-nos a atenção o número considerável de informantes que falavam da idéia do "parecido" que havia entre sua vida e a de Cristo, exatamente por sua condição de pobres que sofrem[25]. Pode-se dizer que na religião popular a sorte histórica de Cristo ajuda o pobre a entender a si mesmo e, vice-versa, as condições de vida do pobre o ajudam a entender o sentido da vida e da morte de Cristo.

3.2. Os rituais

Além de estabelecer contato com o sagrado, os rituais permitem recriar a consciência coletiva. Isto é plenamente válido para a religião popular. E isto apesar de os rituais oficiais (missa e sacramentos) também serem parte dela: conta com eles, freqüenta-os e, em muitos casos, lhes acrescentou novos sentidos para torná-los mais funcionais para sua vida (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio etc.).

No entanto, onde mais se manifesta a "autonomia" da fé popular é na facilidade com que descobre caminhos próprios para alcançar, por outro ritual, o que os sacramentos concedem. Não que os sacramentos sejam desprezados, eles são relativizados ao se tirar deles seu caráter de imprescindíveis: para o povo existem diversas formas de matrimônio culturalmente aceitas nas quais pode viver – antes de se casar pela Igreja – com a consciência muito tranqüila; o perdão dos pecados também pode ser obtido apelando para a intercessão dos santos; a encomendação da alma, feita pela comunidade, pode substituir a unção dos enfermos administrada pelo sacerdote etc.

A expressão ritual alcança sua apoteose na festa que, sob diversas modalidades, anima a vida popular: festa do padroeiro, peregrinações, procissões e, em outro sentido, nos rituais fúnebres populares.

Em todo este complexo corpo ritual foram sendo fixados marcos importantes da história e da cultura populares. Em regiões de maioria indígena (Bolívia, Equador, Peru, México etc.) o santo padroeiro e sua festa foram instrumento de reconstrução de uma identidade grupal difícil para grupos que – sendo de origem distinta – viam-se obrigados a viver juntos devido aos assentamentos coloniais forçados; do mesmo modo, na área andina peruana, a mesma festa foi ocasião privilegiada para salvaguardar o princípio de "reciprocidade" sobre o qual se baseia a cultura.

A religião popular soube criar também espaços e tempos "libertados" para a expressão de sua fé. Dão testemunho disso as abundantíssimas ermidas[26], santuários e lugares sagrados marcados de preferência por uma cruz, que quase sempre se encontra *fora* da cidade e do povoado, no meio da *natureza*. Conjunção de intenções de se livrar do controle excessivo (eclesial e civil) e de buscar a integração da natureza que sempre foi elemento fundamental na piedade popular camponesa. Também o tempo religioso do povo é, com freqüência, *tempo "libertado"*. Para conseguir isso, ela tem uma arma engenhosa: a notável duração dos rituais. Poucos sacerdotes podem perder tanto tempo... Deste modo, cria-se um tempo ritual sob a exclusiva competência popular. Outra forma é apelar para a *noite*. Não são poucas as peregrinações e os diversos rituais que ocorrem durante a noite: rituais da Mãe Terra (Peru)[27], ritos de curandeirismo etc. No Brasil colonial parece que estes rituais noturnos foram ocasião de conflito com as autoridades eclesiásticas que, não podendo

controlá-los (devido às horas intempestivas e a escuridão!), optaram por suprimi-los (a reza do terço, por exemplo)[28].

Outra característica do culto popular é seu alto índice de participação e sua grande criatividade. Constantemente estão sendo produzidos novos rituais relacionados com novas necessidades ou com novas hierofanias. Na América Latina o Catolicismo Popular sempre possui fenômenos em estado de emergência; alguns se afirmam e dão lugar a novos movimentos devocionais.

Não obstante o que foi dito anteriormente a propósito de os rituais oficiais serem parte da Religião Popular, pode-se detectar uma certa dialética entre o esquema ritual popular e as celebrações oficiais. À guisa de síntese, oferecemos o seguinte quadro:

Comportamento ritual

Categorias	Culto oficial	Culto popular
Espaço circundante	Cidade ou povoado "intramuros"	Campo livre
Relação com a natureza	Separação	Integração: água, montes, terra, céu, flores etc.
Tempo sagrado	Horário rígido e de dia	Tempo "libertado" e/ou de noite
Espaço sagrado	Igreja paroquial	Santuários, ermidas, caminhos, rua
Funcionários	Fixos e "ordenados"	Espontâneos e emergentes
Criatividade	Rituais *já* instituídos	Constante criatividade
Código predominante	Racional e verbal	Emocional e simbólico

3.3. Organização social e liderança religiosa

A organização da Igreja latino-americana foi reprodução fiel da Igreja européia: arquidiocese, diocese, paróquia etc. Todas essas jurisdições tinham mais uma base territorial do que social. À frente de cada uma se encontrava uma autoridade eclesiástica e um conjunto de subalternos que a ajudavam em seu ministério. Unido a tal ministério vai certo "domínio" eclesiástico sobre o território e seus habitantes. A organização social da religião popular e de sua liderança, de modo geral, não tem conotações territoriais nem de domínio. Suas funções e exercício estão direta e quase exclusivamente relacionados com momentos rituais bem precisos e com serviços necessários dentro do grupo. São muitos

os cargos religiosos desta organização popular e, segundo lugares e culturas, recebem nomes distintos: sacristães, ecônomos, sineiros, rezadores, "rosarieros", "yatiris", "paqos", xamãs, curandeiros etc. Alguns provêm da iniciativa dos missionários que, vendo-se obrigados a atender grandes extensões de território, nomeavam alguns ajudantes em cada povoado. Mas a religião popular transformou estes pequenos cargos subalternos em seus representantes e defensores de seus interesses em muitos aspectos. Os sacristães conservam a tradição popular – inclusive em relação a festas oficiais como a semana santa – mais fielmente do que os sacerdotes que mudam com freqüência de paróquia. O mesmo poderíamos dizer do patrimônio dos santos e das confrarias. Outras funções ("yatiri", "paqo", curandeiro, xamã etc.) provêm dos sistemas religiosos autóctones, embora atualmente se encontrem em estado de maior ou menor sincretismo.

O Catolicismo Popular latino-americano depende em grande parte desta rede de funções. Há vários séculos a Religião Popular está nos povos *antes* de o sacerdote chegar e continuará *depois* de ele abandonar a paróquia. Os sacerdotes passam; o povo fica.

No entanto, o mais significativo e elaborado da organização social da Religião Popular foram as confrarias e o sistema de cargos. As primeiras foram transplantadas da Europa como meio para fomentar a vida cristã, a devoção aos santos e a ajuda mútua. Em parte pelo ordenamento racista colonial e em parte por motivos de afirmação da identidade cultural, foram freqüentes as confrarias distintas para os brancos, os índios e os negros. A respeito das confrarias há certamente um esforço de reinterpretação por parte dos setores populares que viram nelas um espaço no qual podiam conseguir uma certa organização autônoma com relação ao controle eclesial e civil. De fato, foram motivo freqüente de tensões institucionais exatamente devido à sua tendência a se constituírem em instância semi-autônoma. De resto, nelas sempre existiu uma reivindicação mais ou menos explícita de um modelo de Igreja na qual o povo possa ter mais presença e iniciativa[29]. Por outro lado, foram também um meio habilmente aproveitado pelo povo para garantir a festa religiosa e, deste modo, quebrar a exploração colonial pela ajuda solidária. Quanto mais confrarias, mais festas e mais dias de descanso, já que cada uma delas tinha a responsabilidade da festa de seu santo padroeiro. Só assim se explica que em povoados relativamente pequenos houvesse 15 ou 20 confrarias. A própria hierarquia eclesiástica teve de reagir contra este excesso de piedade popular e em várias

ocasiões proibiu que se continuasse fundando confrarias[30]. É evidente que os marginalizados souberam fazer delas, além de expressão de sua devoção, um instrumento de incipiente organização popular, meio de afirmação da identidade grupal e instância organizativa da festa popular que garantia a alegria, o descanso, a comida etc. Tudo isto foi reforçado com a sábia prática de alguns confrades que, ao morrer, deixavam o que tinham aos santos. Assim, embora não faltasse o abuso de alguns doutrineiros, o povo garantiu um fundo cerimonial que dificilmente teria sido possível na exaurida população indígena.

O sistema de cargos, embora não seja tão geral como as confrarias, está amplamente espalhado em diversas regiões da América hispana, especialmente em regiões majoritariamente indígena. Embora tenha algumas coincidências funcionais com as confrarias, sua natureza é distinta, pois não associa estavelmente as pessoas mas provê os responsáveis anuais de determinadas atividades, os quais terão "a seu encargo" a responsabilidade de organizar a festa em todos os seus aspectos. Em si não é excludente com relação às confrarias, de modo que o sistema de cargos pode funcionar também no caso das festas dos santos que têm confraria. Ao menos para a zona andina peruana este sistema permitiu reforçar o esquema organizativo da comunidade indígena que, reeditada no contexto colonial, foi o grande baluarte da identidade cultural e das reivindicações sociais da população indígena. Também aqui a religião popular, mediante a acumulação de novos sentidos e funções, desborda o âmbito do estritamente religioso e contribui para o processo de libertação. É evidente que naqueles atos em que a religião popular é conduzida por seus próprios líderes (confrarias, cargos ou outros especialistas), alcança os melhores níveis de participação, criatividade, espontaneidade e integração. Hoje em dia, na maioria dos casos, basta que o sacerdote se ponha à frente de uma celebração para que o povo, naturalmente celebrante, passe a ser um espectador, o qual, ocasionalmente, é permitido cantar. É grave este problema da acolhida, por parte da organização oficial, dos códigos de expressão próprios da religião popular.

3.4. Ética e consciência histórica

Este é um ponto para o qual ainda não prestamos uma atenção suficiente em nossos estudos.

Como há um capítulo especialmente dedicado ao tema da ética neste volume, seja-nos permitido perticularizar alguns pontos, em perspectiva histórica, sobre os critérios que estiveram presentes na sistematização da ética popular.

Dizíamos acima que para amplos setores da cultura popular verdadeiro e válido é o que permite viver. É na prática social que se constrói o valor e se verifica o que mata e o que faz viver. Por outro lado, a pregação do Evangelho chegou à América acompanhada de uma ética escandalosa, como denunciaram Las Casas e muitas outras pessoas. Provavelmente são estas duas razões – cultural e histórica – as que provocaram que na ética popular a fonte da moralidade seja, antes de tudo, a relação Deus-homem e não a "norma", cuja relação com a construção da vida nem sempre é evidente e, às vezes, se mostrou contrária. Como poder ver a relação que guardava com a construção da vida o preceito "não roubarás" se, estando ele vigente, os europeus tinham despojado os índios de seus bens e terras e, depois, em nome do mesmo preceito, eles eram obrigados a respeitar a rapina de seus amos? Isto conduzirá o povo a critérios éticos um tanto autônomos e distantes da norma oficial: por exemplo, será muito mais grave não cumprir com as tarefas comunitárias (ou, recentemente, não participar de uma greve popular) do que o fato de ainda não estar casado pela Igreja. Evidentemente os sacerdotes não pensarão do mesmo modo.

Quanto ao tipo de avaliação do acontecer humano próprio da Religião Popular (consciência histórica), devemos dizer que também tem caminhos próprios. Lembremos que os escravos de todos os tempos estiveram oficialmente proibidos de pensar que a liberdade era possível. A opressão produziu, em alguns casos, uma alienação radical que desemboca numa atitude de resignação totalmente passiva; mas, em outros casos, a própria atitude provocou um discurso histórico simbólico, mítico (mas não alienado) e semiclandestino pelo qual se sistematizou a memória coletiva em torno dos grandes momentos da história popular, quer dizer, de seu processo de libertação. O recurso ao discurso mítico-simbólico não significa que não exista uma consciência histórico-social capaz de dar conta dos fatos sociais, indicando causas e efeitos. Logicamente, isto não invalida o fato, lamentavelmente certo, de que também na Religião Popular se esconde a consciência induzida pelo sistema dominante e que costuma ter suas manifestações num certo misticismo a-histórico e privatizante da experiência religiosa popular.

São muito abundantes os relatos da Religião Popular nos quais, ao mesmo tempo em que se narra um fato prodigioso, é introduzida uma interpretação sócio-histórica na qual, em nome de Deus, se condena a situação de injustiça e se defende a causa do pobre. O relato ayacuchano que transcrevíamos anteriormente é também um exemplo do que dissemos. O mesmo poderíamos dizer da versão do achado prodigioso da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida por parte de um humilde pescador no rio Paraíba, São Paulo[31].

A propósito do que dissemos, e levando em conta minha escassa referência à região do Caribe (por falta de documentação), quero terminar este parágrafo com a transcrição de um excelente exemplo de síntese popular de fé e de interpretação histórica recolhida num verso ao Divino do porto-riquenho José de Diego[32].

"A volar, que el sol cambea",
le dijo el Águila a Cristo;
y le contestó el ministro:
"Que puede ser que no sea!"
(Misterio Jíbaro)
Para desplicar con tino
ese verso enrevesao,
búscale el senificao
versado por lo divino.
Aquel Corderito fino,
que nuestro escudo hermosea,
es el proprio de Jedea
y su ministro es San Juan
y el Águila el Tío Sam.
Y "a volar que el sol cambea!"

Fue que cuando el español
para oriente cogió el porte,
eseguío por el Norte,
empezó a salir el sol;
porque aquí hubo y fasistol,
que echándoselas de listo,
botó al pobre corderito
del escudo en que campea,
y "a volar que el sol cambea",
le dijo el Águila a Cristo.

Pero entonces le salió
el ministro a contestar

que Dios puede el sol parar
como enantes lo paró.
El Águila sulevó,
hizo en el cielo un regristro
encontró que Jesucristo
el mismo Cordero era
y le pidió que volviera
"y le contestó el Ministro".
Y le constestó San Juan:
allá volvemos los dos,
porque ante el poder de Dios
nada puede el Tío Sam.
Cumple en mi tierra el afán
del que murió en Galilea;
no entres con Dios en pelea
como el inimigo malo,
que a Dios sin piedra ni palo
"que puede ser que no sea!"

Quem tiver presente o que significou para a população católica porto-riquenha a mudança de administração e a invasão, não só de uma nova cultura mas também de infinitas seitas protestantes, facilmente entenderá a dialética histórica e a tensão de identidade cultural que se esconde no discurso do verso.

4. CONCLUSÃO

Terminamos enunciando alguns pontos nos quais hoje se encontram tanto a trajetória histórica da Religião Popular como algumas dificuldades pastorais ainda não resolvidas:

a) Persiste, em amplos setores das elites eclesiais, um etnocentrismo radical no tratamento da fé popular. Segundo isto, julgam-se as coisas sem levar em conta nem a cultura nem a história populares;

b) além do sentido de pertença e de comunhão eclesial, presente na Religião Popular, há, em seus conteúdos, um filão de protesto profético (manifestado da maneira como a cultura dominante permite) que fala de um novo projeto social (o dos pobres) e de uma Igreja na qual o povo não só pode estar, mas também agir e ter responsabilidades;

c) A Religião Popular, como expressão simbólica do processo de libertação a partir da fé do povo oprimido e crente, precisa

também ser libertada. Não tanto de sua ignorância, como pensaram as elites, mas da opressão socioeconômica e cultural que também tem seus reflexos nas práticas religiosas funcionais ao sistema;

d) Portanto, é preciso discernir o genuíno e o espúreo dentro das práticas populares. O que o povo *produz* e *conquista* (criação e reinterpretação de sua identidade e de sua afirmação na história não é a mesma coisa que aquilo que é *imposto* ao povo pelos mecanismos mais ou menos sutis de dominação;

e) A "gratuidade" nas intenções do crente que se relaciona com Deus foi um valor cultivado por certas "escolas" de espiritualidade que classificaram a Religião Popular como utilitarista. O curioso é que a vida do povo, muito mais do que a das elites, tem inumeráveis momentos gratuitos, tanto de ajuda e colaboração nas necessidades como de alegria festiva. Mas é certo que os pobres não podem se permitir o luxo da gratuidade em sua relação com Deus e os santos. Se querer viver fosse pecado, o pobre seria um recalcitrante, muitas vezes frustrado, mas tenaz. O pobre latino-americano que tem de resgatar diariamente sua vida da enfermidade, da fome, do desemprego etc., necessita se agarrar a Deus e, se possível, obrigá-lo a lhe dar ajuda, a permitir que viva e a libertá-lo. Esse é o grande motivo da Religião Popular.

CAPÍTULO 2

RELIGIÃO POPULAR E PROBLEMÁTICA MODERNA

A Religião Popular católica na América Latina é, antes de tudo, a forma em que os cristãos são os pobres. Tanto para Cristo como para a Igreja de nossos dias o modo como os simples entendem o Evangelho foi e deve continuar sendo de importância primordial, já que são eles os que melhor captam as coisas de Deus. Muito melhor do que os supostamente sábios (Mt 11,25). Esta é a razão pela qual a Religião Popular não é para o crente só uma série de costumes e tradições mais ou menos pitorescas, mas a forma em que o Espírito conduziu seu povo para a verdade completa (Jo 16,13).

Neste capítulo, propomo-nos em expor como a fé do povo se transformou num problema pastoral nos "tempos modernos". "Moderno" para nós aqui não significa só "atual", mas lhe damos o sentido que tem quando se trata de História Universal. A época moderna ou o movimento da modernidade introduz no mundo um novo modo de entender a vida e anuncia grandes promessas de "liberdade, igualdade e fraternidade", que, com a chegada do capitalismo e dos novos estados democráticos, só serão desfrutadas de fato pela elite burguesa. Este movimento começa com o Iluminismo ou Ilustração (século XVIII) e se expressa na Revolução Francesa, no Racionalismo, na Revolução Industrial, no Capitalismo Liberal e no Marxismo. Em síntese, pretendeu-se um grande movimento de humanização mediante a ilustração racionalista e científica, embora os caminhos históricos em que se concretizou fossem diametralmente opostos: capitalismo e marxismo. As idéias modernas afetaram a Igreja tanto por sua ação direta como por reação da própria Igreja. E foi neste contexto que a Religião Popular começou a ser vista como um "problema pastoral". A magnitude deste problema foi tal que, no primeiro documento eclesial (neste caso da Igreja Continental Latino-americana) em que se tratou oficialmente o tema[1], chegou-se a dizer

que a Igreja se encontrava no dilema de incorporar a si a Religião Popular ou se converter numa seita.

1. RELIGIÃO POPULAR: UMA REALIDADE COMPLEXA

A Religião Popular pertence a esse gênero de realidades que são mais fáceis de viver do que de explicar. Mesmo assim, tentaremos expor os diferentes elementos e relações que entram em jogo.

1.1. Elementos constitutivos

a. *A fé cristã.* Não é só no Cristianismo que a forma de viver a fé das massas pobres é distinta daquela que têm as elites; algo semelhante ocorre em outras religiões, como o Islã, por exemplo. Mas a nós interessa agora a Religião Popular católica. E a primeira coisa que devemos dizer é que esta não é outra coisa senão um modo de viver os conteúdos da *fé cristã* que, oficial e tecnicamente, se resumem no Credo e, popularmente, se expressam em imagens, gestos, práticas devocionais, sentimentos etc. Através de todos estes elementos que constituem uma espécie de "código-chave" integrado por palavras, símbolos e emoções, o povo expressa a significação que têm para sua vida as grandes realidades cristãs: Deus-Pai, Jesus Cristo filho de Deus e Salvador, os santos e a Virgem Maria como intercessores a favor dos pobres etc.

Sendo parte de uma mesma religião e de uma mesma Igreja, a religião das elites e a Religião Popular, no Catolicismo latino-americano, coincidem nos aspectos fundamentais ao mesmo tempo em que diferem tanto em relação ao significado como no que se refere às formas de expressão. Por conseguinte, sem comprometer os pontos essenciais da unidade eclesial, mas, ao mesmo tempo, constituindo para ela um desafio permanente, a Religião Popular é uma das formas de experiência cristã dentro da Igreja que, sendo uma, é também pluriforme e heterogênea.

A peculiaridade da Religião Popular parece se estruturar em torno destes dois eixos: o cultural e o sócio-histórico.

b. *Eixo cultural.* A cultura, entendida em termos gerais como a forma original em que cada povo organiza sua vida, recebe suas tradições e as transmite, regulamenta as ações entre pessoas e grupos, dá conta de sua compreensão do homem e do cosmos etc., é também uma forma característica de se relacionar com o

sagrado. Toda cultura tem uma religião e toda religião, para estar ao alcance do homem e perdurar, necessita se encarnar numa cultura. Por isso, quando uma religião como o Cristianismo lança raízes nos diversos povos, sempre se reveste, em maior ou menor grau, voluntária ou involuntariamente, dos estilos culturais existentes. Com relação a isso, na América Latina, distinguimos três principais universos culturais que contribuíram para configurar nosso Catolicismo Popular:

– as culturas indígenas americanas;
– a cultura popular hispano-portuguesa;
– as culturas africanas.

Esta é a razão por que o Catolicismo Popular latino-americano se distribui num mapa cultural muito variado. Toda a América Latina está animada por práticas religiosas que refletem as distintas raízes culturais de origem dentro de um processo de matização mais ou menos intenso.

Desde o santuário de Guadalupe até a ilha de Páscoa, desde Copacabana até o Senhor do Bonfim se entrelaçam, na América Latina, os testemunhos de um comum patrimônio cristão e dos diversos leitos culturais em que a experiência religiosa popular foi se estruturando.

c. *Eixo sócio-histórico.* O processo histórico dos povos, entendido por nós como processo de libertação, marcou também profundamente sua religião. Por isso, na Religião Popular latino-americana encontramos muitos casos nos quais se reflete a herança da Conquista, da Colônia, da resistência, da insurgência e da independência. Também este elemento dá certa unidade à Religião Popular precisamente pelas constantes que ocorreram nos respectivos processos históricos. As múltiplas lendas e relatos míticos nos quais se dá conta de aparições do Senhor e da Virgem aos índios e aos negros, aos vencidos e escravizados, são uma forma excelente de transmitir a interpretação histórica que a consciência popular elaborou a partir de sua fé religiosa. A Virgem de Guadalupe se transformou, a partir do México, no protótipo daquela convicção crescente, no meio dos índios, de que Deus e os santos, sem diminuição de seu significado universal, estavam do lado dos despojados.[2]

Por outro lado, é preciso lembrar que, num momento histórico determinado, a Religião Popular (ou ao menos as práticas que comumente lhe são atribuídas) não conserva os mesmos sentidos em todos os setores sociais. É claro que o gesto tão

cristão de pedir "o pão de cada dia" não tem a mesma urgência nem a mesma radicalidade entre as minorias privilegiadas que entre as maiorias constantemente empobrecidas. Este é outro fator diferenciador da Religião Popular por razões histórico-sociais. Não estamos afirmando que só os pobres são cristãos e só eles têm devoções; mas estamos dizendo que uma grande maioria dos grandes fenômenos da religião Popular, nascidos entre os pobres, conservam neles seu sentido original, embora nunca se manifestem ciumentos e exclusivistas com respeito à sua experiência religiosa. De fato, podemos dizer que as grandes devoções latino-americanas se estendem a todos os setores sociais – mas com sentido diferente.

À guisa de síntese, podemos dizer que a Religião Popular se constitui, em seu sentido mais genuíno, quando o núcleo fundamental cristão que provém da pregação é articulado a partir do eixo cultural (sobretudo das culturas dos povos vencidos, escravizados ou marginalizados) e do eixo sócio-histórico (sobretudo a partir dos principais marcos do processo de libertação popular).

1.2. Um processo inacabado e complexo

Não obstante o que foi dito, a Religião Popular permanece como um fato muito mais complicado do que a esquematização anterior poderia fazer pensar. Podemos dizer que nela se integram – e é preciso reconhecer que bastante harmonicamente – elementos não só distintos mas também contrapostos. Geralmente a Religião Popular consegue um bom equilíbrio – embora nem sempre seja satisfatório para as elites – entre a comunhão eclesial e certa margem de autonomia em relação à distribuição de normas; entre o respeito e, às vezes, até a devoção aos sacerdotes e certa resistência ao excesso de clericalismo; entre os canais oficiais de salvação (sacramentos) e um número infindável de novas formas de acesso aos bens espirituais que constantemente gera sem pedir permissão.

Afirmada essa predominância da harmonia e da comunhão, o quadro seguinte poderia nos permitir compreender o jogo dos diferentes componentes que integram e diversificam a Religião Popular e a religião das elites.

Religião Popular e religião das elites

componentes e diversificação

Compenentes	Religião Popular	Religião das elites
Estrutura mental	A partir do princípio de "participação" que integra as coisas. Além de ser cristão é bom crer em tu- do o que ajuda a viver. Síntese.	A partir do princípio de "contradição" que com-preende as coisas separando-as. Análise.
Relação com o sagrado	A partir das grandes necessidades humanas. Busca de novas hierofanias. Aparentemente utilitarista.	A partir das categorias doutrinais e culturais. Administração da reve-lação. Aparentemente gratuita.
Natureza e mundo	Relação vital com a natureza e integração de suas forças à experiência religiosa.	Relação secundária. A natureza é o profano.
Espaço e tempo	Embora haja espaços e tempos de especial força convocatória, a experiência religiosa invade todo o tempo e espaço.	Tempo e espaço sagrados excludentemente marcados.
Situação social	A partir da marginalidade e das classes oprimidas.	A partir de posições privilegiadas de poder.
Situação cultural	Pluricultural e freqüen-temente em posição de dependência com relação a uma cultura dominante.	Unicultural: predomi-nantemente elaborada a partir da cultura greco-latina e ocidental. A partir da cultura dominante.
Composição racial	Multirracial e geral-mente de raças dominadas ou marginalizadas (índios e negros).	Predominantemente a raça branca.
Acesso à verdade	Verdadeiro é o que ajuda viver. Indução de experiências vitais.	Verdade é o que se deduz de outra verdade ou é ensinado pela autori- dade. Dedução de categorias abstratas.
Estrutura do culto	Predomínio do emocional e sensorial, dos gestos e dos símbolos.	Predomínio da "palavra" convocadora de idéias e administradora de ensi-namentos.

Compenentes	Religião Popular	Religião das elites
Organização social	Liderança horizontal com responsabilidades temporais que não "separam".	Liderança vertical e vitalícia que produz um "status" que separa o ministro do grupo.
Ética	Ética simplificada orien- tada para os grandes problemas da vida.	Ética sofisticada e casuística. Com freqüên- cia, instrumento de controle social.
Projeto histórico	A partir do desejo de um futuro melhor para os pobres; protesto religioso e conteúdo profético	A partir de uma convic- ção prática de viver nu- ma ordem legitimada por Deus. Função legitima- dora.
Posição eclesial	Não obriga a ninguém nem se impõe. Não tem outra força além de sua funcionalidade para a vida do pobre.	Ela é o modelo e a norma para a Religião Popular e possui a força da auto- ridade.

Os quadros sinóticos têm a vantagem de permitir ver as coisas em seu conjunto e a desvantagem de nos fazer perder detalhes. De fato, este quadro não nos permite entender o caso daqueles sacerdotes e bispos totalmente identificados com a religião do povo e que, no entanto, por sua função e formação são colocados na coluna da religião das elites. Poderia haver outros exemplos de pessoas que, num sentido, pertencem a uma coluna e, noutro sentido, não. Por isso, tal esquematização deve ser utilizada com prudência.

Apesar de tudo, cremos que nos permite fazer uma idéia desta diversificação que foi produzida ao longo dos séculos. São muitos os fatores que intervieram até chegar a essa situação final. Citemos os que em nossa opinião foram os mais importantes:

a) A catolicidade da Igreja e sua missão entre povos de culturas distintas;

b) A oficialização do Cristianismo, mediante as ações dos imperadores Constantino (313) e Teodósio (380), que elevou as autoridades eclesiásticas (incluídos os monges) à categoria sócio-política superior[3] com o progressivo distanciamento da massa cristã de plebeus e servos. Grave cisma social que nunca foi condenado por nenhum concílio;

c) A estruturação da Igreja segundo o modelo vertical do império romano foi substituindo o primeiro esquema fraterno e

horizontal da Igreja Apostólica e, como conseqüência, produzindo uma brecha entre hierarquia e laicato;

d) A incorporação em massa de novas culturas à Igreja, mediante a invasão do Império por parte dos chamados povos "bárbaros", matizará a experiência cristã com outras experiências religiosas muito distintas das greco-latinas. Daí surgirão diversos estilos de sincretismos que se manifestarão especialmente na Religião Popular, mas também na religião das elites;

e) A fixação das elites cristãs nos esquemas de uma só cultura (a greco-latina) marcará profundamente o pensamento (teologia) e o comportamento (ética) oficiais. Estes esquemas, com alto grau de elaboração conceitual abstrata, foram comunicados ao povo mediante a catequese, mas sempre encontraram dificuldades, em sua aceitação, por causa dos diferentes esquemas que as culturas dos povos cristianizados possuíam. Com muita freqüência, isto significou modos contrapostos não só de experimentar o sagrado como também de compreender o homem e o cosmos;

f) Pelo menos para a América Latina, outro fator importante que explica em parte a diferenciação e as peculiares relações existentes entre a religião das elites e a popular é o fato de a Igreja hierárquica ter participado do processo da Conquista e da Colônia. E a força explicativa se desdobra em duas direções: haverá elementos cujas raízes estão nas ações em prol da defesa dos índios que alguns bispos, sacerdotes e frades realizaram[4]. Mas também há fatos que só podem ser compreendidos se for levado em conta que, em geral, a Igreja foi colaboradora dos interesses da Conquista e que muitos homens de Igreja, por mecanismos diferentes (tributação de diversos tipos, oficinas manufatureiras, diferentes serviços exigidos aos índios etc.), também participaram na exploração dos povos conquistados. Isto, mais o fato de que, mesmo depois da independência, a Igreja oficial foi vista como pertencente à cultura dominante, pode ser motivo de certos mecanismos pelos quais a Religião Popular integra em si mesma – apesar de paradoxal – um sentido de pertença e comunhão eclesial junto com um certo grau de rejeição, marginalidade, autonomia, crítica etc. em relação aos estamentos oficiais.

2. CATOLICISMO POPULAR NA IDADE MÉDIA

Costuma-se dizer que os séculos XII-XIII constituem o cume da configuração da piedade popular medieval. É complicado o

caminho que vai do Cristianismo primitivo às formas populares da Idade Média. Já mencionamos alguns dos fatos históricos que intervieram. No que se refere ao plano cultural, podemos dizer que o primeiro núcleo cristão estará mediatizado por traços culturais provenientes destas três fontes principais: os povos pagãos, o povo judeu e os povos bárbaros cristianizados. Entre estes últimos, o povo germânico teve um papel primordial na caracterização da ordem feudal e das formas de expressão religiosa que nele ocorreram.

O grande esforço que a Igreja realizou – sobretudo a partir dos mosteiros – pela evangelização da Europa foi contemporâneo da formação do Cristianismo Popular no qual foram amalgamados elementos religiosos provenientes das novas culturas. Em geral, a Religião Popular coexistiu pacificamente com a das elites hierárquicas e monacais. De fato, a maioria dos clérigos que atendiam ao povo participavam mais da Religião Popular do que das elites intelectuais. Lembremos o grande programa de elevação cultural dos sacerdotes realizado por Carlos Magno nos inícios do século IX.

Temos um caso exemplar de como andavam as coisas numa das recomendações feitas pelo XVI Concílio de Toledo (731) para a Igreja espanhola. Aqueles bispos, compreensivos com o costume existente de fazer oferendas diante de certas árvores sagradas, se conformaram em pedir que tais oferendas fossem levadas, depois, ao templo cristão. Algo semelhante ocorreu com o *ordálio* ou "juízo de Deus", costume um tanto bárbaro pelo qual Deus era "obrigado" a se pronunciar nas causas humanas, que só será proibido no IV Concílio de Latrão (1215)[5].

A Religião Popular gozará de uma existência relativamente tranqüila dentro da Igreja medieval. Esta paz só será perturbada nos casos de movimentos populares heréticos ou especialmente violentos, como alguns dos movimentos comunais, messiânicos ou milenaristas[6]. De resto, trata-se de um povo que vive em regime de cristandade e que se vê sacudido constantemente por novas devoções que vão e vêm atravessando sua vida: as missas pelos defuntos, devoções aos santos, a cruz, as peregrinações, a hipersensibilidade para o milagre e a hierofania etc. Um fato de especial importância na evolução da Religião Popular durante esse período será a transformação que ocorreu na cristologia e na mariologia populares entre os séculos XI e XII: do Cristo do Apocalipse, distante, severo e impassível, se passará para o Cristo dos Sinóticos, humano, próximo e sofredor. Assim a piedade

popular resgatou e libertou as representações de Cristo e de Maria à maneira de "senhores feudais" e impôs aquelas outras do Cristo compassivo e sofredor de Francisco de Assis e a Virgem terna e protetora de São Bernardo. Eram tempos em que um novo otimismo reinava por toda parte: os servos podiam se dirigir a Cristo copartícipe de sua mesma condição e redentor; e também começavam a ver nas cidades novos caminhos de liberdade.

Mas as cidades chegaram com as universidades; a influência destas sobre as elites eclesiais aprofundará a brecha cultural que já se tinha produzido entre elas e o povo. Neste exato período Francisco de Assis (1181-1226) representará, por um lado, o momento mais alto da Religião Popular alentada pelo novo impulso de volta ao Evangelho e à sabedoria dos simples e, por outro lado, uma experiência genial de síntese dos elementos que tinham sido perigosamente dissociados. O ministério de Francisco não só levará a Religião Popular a evangelizar toda a Igreja, mas também a uma série de reivindicações geniais a partir das quais se empreendia aquela idéia tão querida por Francisco: construir a Igreja. Por isso, convoca-se à comunhão eclesial a partir dos "menores" e a partir da fraqueza da probreza; supera-se a brecha entre clérigos e leigos, recuperando para os leigos o direito de pregar o Evangelho; a natureza, povoada por espíritos infernais durante os séculos anteriores, é convocada à fraternidade cristã; prefere-se a sabedoria cristã ao saber das universidades; uma pedagogia de "representação" das coisas sagradas incorporará o emocional e o simbólico e tentará equilibrar o excesso de racionalismo escolástico introduzido no culto cristão. Mas o mais importante de tudo será que Francisco convidará os homens intelectuais e guerreiros a participar da única façanha verdadeiramente cristã: não as cruzadas, mas o seguimento de Cristo pela "via crucis"[7].

A maioria das grandes intuições de Francisco mal sobreviveram a ele. Mas aquele campeão de autenticidade e da comunhão eclesial soube marcar com genial lucidez os caminhos de solução do que ainda hoje continuam sendo os grandes desafios que a Religião Popular faz ao conjunto da Igreja.

3. DO HUMANISMO À CONTRA-REFORMA

Todas as críticas formuladas contra a Religião Popular desde a Baixa Idade Média até nossos dias tiveram como razão, patente

ou subjacente, os diferentes modelos de homem, de sociedade e de Igreja que foram surgindo em cada momento histórico.

Durante muito tempo a Igreja representou a norma e o único modelo de tudo o que se relacionava ao homem medieval. No entanto, a partir do século XV, as coisas começam a mudar. O renascimento e o movimento humanista que dele derivou não eram simples saudade do passado (dos modos de vida da antigüidade clássica greco-romana), e sim uma tentativa de construir outro modo de ser homem que não estivesse constrangido por tutelas religiosas que impedissem a expressão livre do espírito humano. Isto significava que o saber humano da filosofia e das incipientes ciências modernas deviam libertar-se de sua condição de "servo da teologia" e ser independente na busca de sua própria verdade. De fato se estava propondo outro "modelo" de homem: o protótipo dos séculos anteriores (o homem piedoso) era agora substituído pelo homem "culto" e humanista. Embora muitos homens de Igreja fossem grandes humanistas, também foram freqüentes os conflitos entre a nova corrente e a autoridade eclesiástica. Assim, em 1468, Paulo II suprimiu a Academia Romana, centro de difusão do humanismo e, em 1513, o V Concílio do Latrão condenou o princípio da "dupla verdade" segundo o qual uma pessoa podia negar uma verdade religiosa em nome da razão humana e, ao mesmo tempo, aceitá-la no plano da fé[8].

Compreende-se que o humanismo não só se chocasse com a autoridade eclesiástica de então (conflito de modelos) mas também com o *ethos* popular. O grande humanista e protótipo do momento, Erasmo de Roterdam (1469-1536), será o primeiro que desenvolve uma crítica sistemática da piedade popular a partir do novo modelo de cristão-humanista. Para ele, o ideal cristão é o homem formado nos termos em que ele o descreve na sua obra *O manual do soldado cristão.* O povo cristão está preso numa religião emotiva feita de cerimônias e regulada pela lei da letra, mas desprovida de autêntica piedade. A arma principal do soldado cristão não são os sacramentos nem as práticas piedosas, nem sequer a realidade da Igreja, mas a Sagrada Escritura (quer dizer, sua compreensão culta e humanista). É daí que se deve obter o essencial da vida cristã: a prática das virtudes de Cristo. Mas a esta prática só pode chegar, obviamente, o homem culto. Para Erasmo, os costumes e tradições religiosas, fundamento da piedade popular, já não têm sentido. É a massa que continua presa de uma religião que necessita de preceitos, sacramentos,

costumes, tradições e estrutura eclesial (autoridade). Essa é a religião dos fracos.

O mesmo Erasmo, depois de sua passagem pela Cúria romana, se mostrará muito mais compreensivo com a fé das pessoas simples que, dentro de suas limitações, podem gozar o mundo e a vida, como sustentará em sua obra *O elogio da loucura* (1509). No entanto, em linhas gerais, a atitude do humanismo renascentista para com a Religião Popular será negativa por achar que falta nela racionalidade e está dominada pela ignorância.

Também na contenda religiosa levantada pela Reforma e Contra-reforma a Religião Popular será um dos campos de batalha. Se a doutrina em torno da justificação que Lutero sustentava põe ênfase exclusiva na "salvação pela fé", é claro que a piedade popular em seu conjunto ficava desautorizada. Esta piedade é precisamente um grande esforço pessoal e coletivo para alcançar os bens sagrados e a salvação mediante ações e práticas religiosas de todo tipo. Do ponto de vista protestante, este voluntarismo do povo era pouco menos que blasfemo. Por isso, erradicará de seus seguidores as múltiplas manifestações da piedade popular, em parte pelo que podia ter de animista e mágico, mas, sobretudo, pelo que tinha de iniciativa humana como tentativa de buscar a salvação e uma certa segurança religiosa. São suprimidos os espaços sagrados (salvo as igrejas paroquiais e os cemitérios) e é eliminada a veneração à Virgem e aos santos, bem como o culto aos defuntos; deste modo, a piedade protestante fica reduzida aos ritos oficiais da ceia, ao batismo, ao matrimônio e aos ritos fúnebres oficiais. Além disso, todas estas ações serão regidas por um predomínio exclusivo da Escritura e da Palavra.

Pode-se supor que esta transformação das massas não deve ter sido fácil. De fato, há evidências de um período considerável no qual a nova formalidade dos esquemas reformados ia se impondo ao mesmo tempo que certas práticas se refugiavam na clandestinidade[9]. Contudo, onde o Protestantismo encontrou mais dificuldades não foi no nível das crenças e rituais populares, mas no que poderíamos chamar de "projeto histórico" da Religião Popular. Repetidas vezes, os movimentos comunais tinham sacudido regiões inteiras com doutrinas e práticas revolucionárias que exigiam a redistribuição das riquezas e a igualdade de todos os homens. Este será o traço que se manifestará com especial virulência no conflito das guerras camponesas alemãs lideradas por Tomás Müntzer, um dos primeiros seguidores de Lutero.

Estas guerras deixaram claro a insuficiência da Reforma em relação às "reformas" que os pobres exigiam. Em 1525, em Mülhausen, Müntzer estabelece uma teocracia radical dos pobres que, num de seus Artigos Fundamentais, se lamentarão de continuarem sendo considerados servos depois de terem sido todos redimidos por Cristo: "Por isso está de acordo com a Escritura que sejamos livres"[10]. Lutero não pôde responder adequadamente a estas reivindicações porque, para ele, naquele momento, era totalmente imprescindível o apoio dos príncipes alemães.

A Contra-reforma católica teve uma atitude ambivalente para com a Religião Popular. Em certo sentido, a fé popular, na medida em que continuasse solidamente arraigada a suas tradições, tornava-se um baluarte inexpugnável para a influência protestante. Mas, por outro lado, na medida em que a elite eclesial considerava a massa como ignorante, devia temer por sua vulnerabilidade frente à difusão das novas idéias. É por isso que a atitude pós-tridentina frente ao Catolicismo Popular oscila entre o fomento e a crítica reformadora. O fomento não representou nenhuma dificuldade, mas a crítica, sim. Será de fato no processo de aplicação das reformas derivadas do concílio que surgirão as primeiras confrontações pastorais entre a religião das elites e a Religião Popular. É que, como conseqüência de tais reformas, vai aparecendo um novo clero que começa a considerar depreciativamente a piedade popular, tachando-a de "simples devoções", superstição e ignorância. A crítica não era muito original, mas sua vontade de levá-la a uma prática pastoral sistemática, sim. O povo resistiu tenazmente às reformas de seus costumes que se pretendiam introduzir: mudanças de festas, proibição de costumes, críticas às peregrinações populares às ermidas, restrição de certos ritos muito antigos na prática popular etc. Em alguns lugares, as tensões chegaram ao extremo de verdadeiros levantes populares e assédios de alguns palácios episcopais em protesto contra a intransigência de bispos e clérigos. É importante ressaltar que é exatamente neste período pós-tridentino que começa a se generalizar uma atitude clerical que indicará a "ignorância" como explicação global do fenômeno da Religião Popular e da resistência do povo aos "sacerdotes e seus livros", como se exprimirá um dos sacerdotes que viveram o conflito[11].

4. RACIONALISMO ILUSTRADO E RELIGIÃO POPULAR

A Ilustração, entendida por E. Kant como "a saída do homem de sua imaturidade culpada", deve se manifestar na ousadia de pensar por si mesma e utilizar o próprio entendimento na busca livre da verdade. Nos meios ilustrados, tendo como norma suprema as luzes da inteligência humana, se acusará a igreja de obscurantista. E esta crítica, embora se dirigisse ao conjunto da Igreja, atingia sobretudo as massas católicas, certamente "ignorantes" se fossem julgadas a partir dos critérios que estavam em voga. Mas a Ilustração teve também sua versão católica, quer dizer, um setor importante do clero chegou a ser também ilustrado. Desta forma, a Ilustração pôde agir de fora e de dentro da Igreja, mas, no segundo caso, às custas de um distanciamento ainda maior entre elites e povo católico.

Negativamente, a piedade popular foi julgada como excessivamente sentimental, ignorante e mágica; por conseguinte, tornava-se campo das reformas necessárias que as elites ilustradas estavam dispostas a empreender. Positivamente, foi planejada uma "pastoral ilustrada". A pregação da devoção ao Coração de Jesus foi a arma principal desta campanha para erradicar do povo suas tradições nefastas e inculcar nele uma nova piedade, segundo pensavam os homens de então[12]. Assim se pretenderá transformar a piedade popular, em nome de uma interiorização, sob o controle da razão. O Coração de Jesus, como devoção popular, foi o protótipo da nova piedade, sobretudo porque se descobriam em sua devoção condições ideais: fortes raízes na doutrina tradicional cristã, simplicidade, solidez (cristocentrismo e racionalidade teológica) e sensibilidade simbólica (o emotivo e o cordial); contudo, embora nem sempre fosse dito, a condição mais preciosa era que, tendo sido propagada esta devoção pela pregação ilustrada, ficava sob o controle hierárquico. A devoção ao Coração de Maria, pelas mesmas razões, também se aproximava do ideal.

Também na América Latina propagaram-se estas novas idéias e dovoções, graças às novas congregações que chegam a partir da Revolução Francesa. No Brasil é especialmente significativo este período conhecido como processo de "restauração romana" e de reforma[13] que, em muitos lugares, levou a uma importante perda da iniciativa leiga dentro do Catolicismo Popular. Em outros lugares, multiplicam-se os santuários marianos e os gestos de "entronização" em países ou cidades tanto do Coração de

Jesus como do Coração de Maria. Este tipo de preocupações e inquietações pastorais próprias da Ilustração se generalizam na América Latina e chegarão a ter uma presença muito importante no Concílio Plenário dos bispos latino-americanos em Roma (1899), primeiro acontecimento da Igreja continental.

Em troca destas novas ofertas das elites, na Europa e na América, o povo deveria deixar muitas de suas tradições religiosas anteriores. É verdade que as novas devoções inculcadas se enraizaram fortemente, mas o povo resistiu na maioria de suas tradições. Mais ainda, depois de poucos anos, ainda em pleno século XIX, algumas autoridades eclesiásticas européias se lamentarão de o povo já ter popularizado e reinterpretado as novas devoções, dotando-as de uma carga emotiva que sempre estivera presente em sua tradição, chegando, no dizer dos críticos, a uma espécie de "cordiolatria". Ocorreu o que costuma acontecer sempre: quando as elites as censuram, "as devoções populares tomam a direção de religião de combate ou de religião paralela até a clandestinidade"[14].

Este é o balanço do que poderíamos chamar de primeira confrontação da Ilustração com a Religião Popular. Porém, em meados do século XIX, a Ilustração se ramifica e dá lugar a duas correntes de pensamento antagônicas que, por quererem disputar a influência da Igreja sobre as massas, provocarão ações pastorais mais sistemáticas em torno da Religião Popular. Referimo-nos ao liberalismo capitalista e ao marxismo que se apresentará como portador da racionalidade da práxis transformadora da história[15]. Nunca, como então, tinham se oposto à Igreja modelos tão antagônicos. Na confrontação, tal como é entendida por muitos, o que estava em jogo – e continua estando – era qual seria a força que configuraria o futuro da humanidade. Este é o motivo por que a Religião Popular, como expressão religiosa das massas cristãs – convertidas agora em presa cobiçável –, se torna, para a Igreja, um problema pastoral de primeira ordem[16].

4.1. Em busca de uma racionalidade objetiva

O racionalismo liberal prolongará a primeira crítica da Ilustração à Igreja em geral e ao Catolicismo Popular em particular. Mas, agora, já não se trata de discrepância de modelos abstratos, mas de formas concretas de enfrentar os assuntos sociais, econômicos e políticos. De fato, é verdade que as massas cristãs dos

Estados modernos se mostravam resistentes tanto ao modelo democrático liberal como a muitos dos valores promovidos pelo capitalismo e pelos progressos científicos. Tudo isto, na opinião dos liberais, era obscurantismo.

A Igreja aceitou, implicitamente, que seu povo se encontrava num estado de ignorância que, por um lado, levava a certas formas religiosas extravagantes e, por outro, a impedia de estar à altura das exigências dos tempos. Era preciso preparar uma "resposta pastoral".

Ora, se se admitia que a Religião Popular padecia de ignorância, subjetivismo, sentimentalismo e superstição, a resposta que a Igreja tinha a seu alcance era ilustrar o povo e levá-lo à racionalidade das fontes autênticas e objetivas da experiência cristã: os sacramentos e a palavra de Deus. Essa será a meta dos movimentos litúrgico e bíblico, dois fenômenos de grande importância no caminho para o Concílio Vaticano II.

O Movimento Litúrgico, desde o final do século XIX[17], pretenderá oferecer ao povo cristão um culto dignificado em suas formas e de participação acessível. Tentava-se levar os fiéis às fontes objetivas da piedade (missa, sacramentos e ofício divino). Com o Concílio Vaticano II este movimento atinge seu auge: dissolve-se na Igreja, reformando-a. Mas a Religião Popular continuou seu curso um tanto marginal para tais reformas. Acontece que a reforma e seu desejo de racionalidade partiu da compreensão que as elites tinham da experiência cristã, sem levar em conta as reivindicações religiosas populares. De fato, até agora temos um culto mais digno, mais belo e compreensível, mas totalmente fechado ao diálogo com a Religião Popular portadora de outra forma de experiência cultual. Daria a impressão de que o verdadeiro problema pastoral não está no que oferecemos à Religião Popular, e sim no que estamos dispostos a receber dela. Este último aspecto ainda não foi proposto adequadamente na Igreja.

O Movimento Bíblico, desde o início do presente século, procurará devolver ao povo cristão a Bíblia que, na tradição católica, fora raptada pelas elites. Com o papa Pio X começa uma forte renovação dos estudos bíblicos. O processo estanca entre as duas guerras mundiais para reiniciar-se com Pio XII. Em sua encíclica *Divino Aflante Spiritu*, que marca uma nova época na renovação intelectual da Igreja, chegará a recomendar aos fiéis a leitura diária da Bíblia. Essa prática era totalmente incomum para os ambientes da Religião Popular e inclusive para muitos

ambientes conventuais. Não que a piedade popular estivesse estado desprovida de conteúdos bíblicos, mas seu acesso à Sagrada Escritura era feito por outros caminhos (pregação, relatos populares, imagens etc.). Antes do Concílio, este movimento alcançou somente ambientes minoritários. E de modo algum chegou a ser uma alternativa para a Religião Popular, à qual se procurava levar a objetividade da Palavra. Na América Latina, onde sua expansão se "populariza" depois de Medellín e, sobretudo, nos ambientes das Comunidades Eclesiais de Base, não se vê na Bíblia uma substituição da tradição popular em seu conjunto, mas um complemento que, em alguns momentos, a evangeliza e lhe dá maior sentido. Em outras palavras: a Bíblia se tornou popular, mas isso não significa que os santuários da Religião Popular sejam menos concorridos.

4.2. Em busca de uma eficácia histórica

A segunda vertente da Ilustração, encarnada pelo marxismo, não pretenderá somente ilustrar o mundo, mas transformá-lo. Assim, a partir da segunda metade do século XIX, abrem-se os caminhos de uma práxis racional e científica que terá como objetivo fundamental incorporar as massas proletárias da Europa à empresa de transformar a história. O protótipo de homem não será mais só o que tem a audácia de pensar por si mesmo, mas o que, incorporando-se à ação classista organizada, participa da luta social para libertar o homem e o mundo da alienação que sofrem. Para isso é preciso transformar a história; não basta interpretá-la[18]. Vista a partir dos critérios desta práxis histórica, a religião das massas cristãs constituía um grande exemplo de alienação religiosa. Por isso, a crítica marxista verá, em toda religião, mas especialmente na Religião Popular, as flores que, enfeitando as cadeias da opressão que o povo sofre, impedem que este se rebele, rompa as cadeias e se liberte[19].

A força com que as novas idéias irromperam na Europa preocupou a Igreja. A situação sócio-econômica do povo o tornava especialmente sensível aos novos esquemas difundidos. É certo que as massas estavam longe de ser um povo militante. A Igreja não entendeu assim. E, em parte por convicção e em parte por reação, a partir de Leão XIII a doutrina social católica receberá impulso e serão dadas orientações sobre a participação dos cristãos na ação sindical e política *(Rerum Novarum,* 1891). Via-se a necessidade de criar uma força eficaz que, com critérios

cristãos, participasse do reordenamento da sociedade moderna. Nesta mesma linha será muito importante a significação de Pio XI que encorajará a Ação Católica desde sua encíclica inaugural (*Ubi Arcano,* 1922).

Se mediante a liturgia e a bíblia se quisera responder pastoralmente ao que a Religião Popular tinha de ignorância e subjetivismo, com os movimentos de ação católica se tentará libertá-la do que tem de não histórico, mítico e alienante. De um modo "especializado", a Juventude Operária Católica (fundada em 1925 pelo Cardeal Cardijn) se esforçou por construir tal resposta a partir do interior do movimento operário, procurando dar à fé cristã a militância necessária.

Reconhecendo a importância que esta pastoral da Ação teve e continua tendo na Igreja, cremos que foi insuficiente como resposta ao problema da Religião Popular, entre outras coisas porque partia de uma visão excessivamente racionalista do fenômeno que a impedia de ver e entender "outra" práxis real, embora codificada. A própria metodologia dos Movimentos tinha dificuldades radicais para abordar um fenômeno de massa como é a Religião Popular. Além disso, porém, também a partir da racionalidade prática da Ação Católica, a fé popular foi submetida à crítica com critérios que não diferiam muito do racionalismo clássico. Em muitas ocasiões, o Catolicismo Popular era igualmente inconveniente para entrar num grupo de Ação Católica como para entrar num partido de esquerda. Em ambos os casos se devia passar pela crítica depuradora. Em geral, esta foi a situação predominante até o final dos anos cinqüenta.

5. PASTORAL E CATOLICISMO NA AMÉRICA LATINA

Até meados do século XX os problemas com que nos ocupamos tinham sido tratados através dos "movimentos". A partir desse momento, porém, será o ministério paroquial que começará a se preocupar com o problema e a planejar estratégias adequadas. Desde então, no tratamento pastoral da Religião Popular, sucederam-se diversas atitudes teórico-práticas. Neste trabalho somos obrigados a esquematizá-las por motivos pedagógicos, sacrificando muitos matizes intermédios[20]. No entanto, confiamos que, na tipologia que apresentaremos, o leitor possa encontrar um reflexo adequado do que foi sua observação pessoal; porque estamos falando de fatos atuais.

5.1. Neo-racionalismo elitista

O Concílio Vaticano II foi para a Igreja um acontecimento de singular transcendência e de significado muito positivo em muitos sentidos. Contudo, em outro sentido, é o cume do racionalismo eclesial. A Igreja se abre francamente ao saber contemporâneo e à mentalidade do homem atual. Tal abertura, enquanto iniciativa de diálogo com o conjunto da experiência humana, era de fato um dever. Mas, vistas as coisas de outra perspectiva, em determinados ambientes eclesiais apareceu uma certa unidimensionalidade racionalista que teve expressões muito variadas. Um indicador lamentável é o fato de que a Religião Popular, que provavelmente constitui a forma de vivência cristã de 99% da Igreja, não tenha sido mencionada nem uma só vez em todos os documentos conciliares. Evidentemente, as preocupações eram outras. A aplicação do Concílio foi vista como a "modernização" da Igreja e isto, na medida em que implicou em acolher critérios da modernidade ocidental, supôs herdar uma de suas principais características, embora não precisamente a mais positiva: o desprezo pelas culturas populares e a visão etnocentrista (a partir da cultura das elites ocidentais) do fenômeno humano.

Por isso, a partir do Concílio nasce ou se consolida uma corrente teológico-pastoral segundo a qual a aplicação eufórica das reformas está acompanhada da convicção de que já nos encontramos num período de "pós-Religião Popular". Parte-se da suposição de que a Religião Popular, produzida pela ignorância do povo, degrada a experiência cristã e carece da força necessária para enfrentar o futuro da Igreja e do mundo. Repetindo as mesmas acusações que vinham de um século atrás, o Catolicismo Popular é condenado à extinção. Em muitos casos, abandona-se ou se adia a pastoral de massas e se prioriza a das elites ilustradas e/ou militantes.

Este é o período de febre iconoclasta que se seguiu ao Concílio. As Igrejas existentes foram transformadas e novas foram construídas; e os símbolos da piedade popular desapareceram ou foram postos de lado. É provável que não tenha havido, na história da Igreja, um período em que tão sistemática e tecnicamente (a partir da teologia e da pastoral) se tenha desprezado, postergado, atacado e tentado suprimir a Religião Popular como entre os anos que vão de 1950 a 1970. E, como

sempre há gente que embarca tarde no trem da história, ainda há testemunhos suficientes ao alcance dos curiosos.

5.2. Enfoque libertador

A década de 1960 é, na América Latina, o período em que irrompem ou se manifestam múltiplos movimentos de libertação popular. Tanto a partir das ciências sociais (teoria da dominação-dependência como superação do desenvolvimentismo) como da política, do sindicalismo, da teologia e da pastoral, vivem-se como verdadeira euforia e produtividade estes anos de grande esperança popular.

No que se refere à teologia e à pastoral, e, por conseguinte, também no que se refere ao tratamento da Religião Popular, a perspectiva libertadora teve duas versões diferentes:

a. A partir da cultura popular

Com alguma diferença de tempo, por volta dos anos vinte tinham começado na América Latina alguns movimentos indigenistas e sócio-políticos que atraíram a atenção sobre as culturas populares e indígenas. Esta tendência foi reforçada pela expansão em nosso meio das idéias da escola culturalista norte-americana[21]. Assim foi fortalecendo-se um certo "populismo" que, provavelmente, na Argentina, alcançou maiores proporções através do fenômeno do peronismo. O certo é que, a partir da antropologia, da política e da ação sindical cristaliza-se um novo modo de sentir em relação ao popular e ao indígena. Na pastoral, já desde os anos cinqüenta, começa a se esboçar uma nova forma de enfocar a Religião Popular que, tendo como denominador comum uma plataforma culturalista, abrangerá posições tão díspares como as que ficam numa mera afirmação da cultura popular e das minorias étnicas, e aquelas outras que em suas considerações chegam a propostas populistas-libertadoras.

Seu ponto de partida culturalista é o pressuposto antropológico de que toda cultura se justifica em si mesma, tem de ser avaliada a partir de seus próprios padrões e nenhuma outra cultura pode se arrogar o direito de ser modelo ou tribunal para as outras. Deste modo, reagia-se contra o etnocentrismo ocidental do enfoque anterior. A Religião Popular é a expressão religiosa da cultura popular e haverá autores que a considerarão, em seu funcionamento, como um "sistema cultural"[22]. Portanto, a Reli-

gião Popular tem sua garantia no fato de ser experiência cristã das culturas populares. Desta compreensão surgirá um tratamento pastoral de simpatia cordial. Procurar-se-á não só respeitar, mas também fomentar e, em alguns casos, se deixar levar pela religião do povo.

Um ponto de especial importância e que, de algum modo, será o critério deferenciador com o enfoque seguinte, será o sentido que esta corrente concede à categoria "povo". Umas vezes o termo compreenderá a "nação" e, outras, num sentido um pouco mais restrito, designará "todos os que – seja qual for o lugar que ocupam no processo produtivo – comungam com o projeto histórico de libertação"[23]. Embora em alguns trabalhos desta tendência se tenha notado um excessivo entusiasmo culturalista-populista, que levou a não se ter suficientemente em conta a necessidade da crítica histórico-social de muitas das construções culturais, é preciso reconhecer que é a estes autores e pastores que devemos na América Latina os primeiros estudos metodologicamente sérios sobre o tema e a nova sensibilidade que começou a se desenvolver na Igreja. Foi de fato a influência desta corrente, mais do que a de nenhuma outra, que ficou plasmada no tratamento da Religião Popular por parte de Medellín e Puebla. Alguns de seus autores estiveram dentro e muito perto da assessoria técnica de ambos os acontecimentos.

b. A partir da dialética histórica

Nos anos seguintes a Medellín começam a ser esboçados os contornos de um novo enfoque em relação mais estreita com o desenvolvimento da Teologia da Libertação[24]. Se na tendência que descrevíamos anteriormente a dificuldade principal consistia em chegar à libertação partindo da categoria "cultura", nesta o desafio consistiu – sobretudo nos primeiros momentos – em como tratar a identidade cultural dos povos a partir do "processo de libertação". O que fazer com a Religião Popular que é parte dessa identidade popular?[25] A tentação de um tratamento "ilustrado", em qualquer das modalidades que mencionamos anteriormente, produziu, em alguns casos, atitudes intransigentes que eram uma nova versão do etnocentrismo elitista. Mas, pouco a pouco, se foi vendo que o compromisso pela libertação do povo latino-americano implicava não só em partir de sua realidade sócio-econômica, mas também de sua identidade cultural. No que se refere à Religião Popular, implicava em vê-la – sem

diminuição nem manipulação de seus conteúdos transcendentes – dentro do dinamismo de uma dialética histórica e cultural. E assim foi necessário repensar uma série de conceitos que tinham entrado em jogo no desenvolvimento dos estudos anteriores:

1) A cultura já não era esse modo – entre inocente e fatal – em que os povos tinham organizado sua vida mediante mecanismos de formação e transformação cuja chave se ignorava. Falar de cultura popular implicava em reconhecer a existência de outra cultura não popular que, em nossa experiência histórica, é a que corresponde às elites de poder, como cultura dominante. Além disso, porém, admitindo-se tal dominação como efetiva, impunha-se a necessidade de discernir na cultura popular (e portanto em sua forma de religião) aquilo que foi gerado a partir de seu desejo irredutível de libertação e aquilo que provém das condições de dominação, embora também esteja culturalmente sistematizado.

2) Em estreita relação com a "crítica" da cultura se encontra o significado da categoria "povo". O sujeito primigênio e primordial da Religião Popular, falando histórica e socialmente, foram e são os pobres, os setores oprimidos. Isto não implica em nenhum estratagema de exclusivismo ou reducionismo da experiência cristã em seu conjunto. Há mártires cristãos do processo de libertação na América Latina dos quais não se tira um til de sua glória se dissermos que nem eles pessoalmente nem a classe social da qual provinham foram o sujeito principal da Religião Popular na história. Por outro lado, o fato de a Virgem de Guadalupe ter aparecido a Juan Diego, índio e pobre, e que sua intenção era defender os desamparados e despojados, não significa que agora os brancos não sejam seus devotos nem que alguns ricos não se misturem com a multidão. Mas, sem dúvida alguma, o mais genuíno da Religião Popular de todos os tempos é constituído ou pelas manifestações de Deus que vem ao encontro dos pobres ou pela incessante busca do milagre de viver por parte dos desfavorecidos.

3) Também a relação entre Religião Popular e história se modifica. A piedade popular, à qual era atribuída uma mentalidade mítica, não é necessariamente não histórica. O povo, que nunca teve oportunidade de escrever sua história como fizeram as elites, encontrou em sua linguagem religiosa (e talvez também em seu folclore) um "código" adequado para colher sua memória e expressar sua interpretação da história a partir de seus desejos de libertação. Deste modo, protegido pela multivalência do

simbólico e a peculiar lógica do discurso mítico, o pobre registrou boa parte de sua história "a partir de baixo". Se entendemos a história como única e como processo de libertação, então temos de discernir a carga libertadora que o povo expressa em suas formas religiosas e separá-la dos reflexos de dominação que, também, penetram suas tradições. Na Religião Popular se entrecruzam, em complicados níveis de significação, o desejo de resistir e sobreviver às adversidades atuais, com o esboço – mais ou menos elaborado – de uma ordem social distinta na qual a sorte dos pobres se veja reivindicada, em nome de Deus.

4) A teologia, porque, além de ser a fé que procura entender, foi a visão da elite culta, revelou-se necessariamente etnocentrista ao se referir à Religião Popular. Esse discurso, desde que a fé popular se tornou um problema pastoral, só conseguiu considerá-la como "evangelho dos simples" e cristianismo degradado. Esta visão perdura, apesar dos avanços conseguidos, nos principais documentos eclesiais sobre esta matéria[26]. No entanto, a experiência das comunidades cristãs em setores populares nos ensinou que só há um modo de superar a brecha existente entre a fé popular e a teologia: encontrarem-se as duas na prática cristã do seguimento de Cristo e tomar este critério – e só este – quando se trata de julgar as diversas realidades e formas eclesiais. De certo modo, é a redescoberta de uma das intuições de Francisco de Assis: a unidade da Igreja a partir dos pobres e a partir da sabedoria do Evangelho.

5) A Religião Popular é um testemunho permanente da diversidade de formas dentro de uma mesma Igreja. Em outro lugar fazíamos alusão ao grande desafio que Medellín descobria neste fato. No entanto, a Religião Popular continua encontrando sérias dificuldades em suas relações intra-eclesiais. Não lhe é dada verdadeira carta de cidadania cristã. Para muitos, continua sendo "mecha fumegante" e "cana rachada" como alguns documentos a chamaram tão inconvenientemente. O problema fundamental não é a Religião Popular ser distinta daquela das elites, mas o fato de estas se terem constituído e imposto como padrão e declararam a religião do povo "objeto de conquista" pastoral. Isto não vai contra sua autoridade eclesial, no caso de as pessoas terem uma posição hierárquica, mas contra sua pretensão de impor "sua cultura" como único molde e como o melhor molde para sistematizar a experiência cristã. Vistas as coisas a partir da comunhão eclesial, o problema não é o como conquistar essa espécie de castelo que durante séculos resistiu; o problema

realmente evangélico consiste em saber quanto a elite está disposta a receber da Religião Popular, se é verdade que nela se esconde uma força evangelizadora. Deveria ser sumamente intrigante para todo aquele que tem alguma função no governo da Igreja o fato seguinte: os que melhor entendiam a Jesus eram os simples e, nos últimos séculos, as elites eclesiais têm tachado a Religião Popular de ignorante e se lamentado que, precisamente os pobres, não as entendem.

6. CONCLUSÃO

Em síntese, entender a Religião Popular a partir do projeto de libertação e da dialética histórica não significa esvaziá-la de seus conteúdos cristãos transcendentes, nem vê-la como um reflexo mecânico da luta de classes, mas entendê-la como manifestação histórico-cultural da prática cristã dos pobres no seguimento de Cristo. Isto exige, como é natural, não esquecer as tensões que atravessam a vida dos pobres já que é a partir dessas tensões e vicissitudes históricas que eles articularam sua experiência religiosa; implica também em reconhecer que os pobres têm sua própria sabedoria[27] e seu modo próprio de dar conta da história. Em todo caso, é indispensável admitir que o Ocidente e suas elites, nem sequer em sua versão eclesiástica, podem ser tomados como modelo do que deveria ser o seguimento de Cristo por parte dos pobres e da expressão sistematizada do mesmo condensada na Religião Popular.

CAPÍTULO 3

COMUNIDADE, MINISTÉRIOS, PODER

Conforme outros de nossos trabalhos, temos como ponto de partida o reconhecimento do Catolicismo Popular a partir de uma configuração da experiência cristã que ocorreu, durante longos processos históricos, como resultado, principalmente, da dialética social vivida dentro da Igreja e das relações interculturais assimétricas que, até o dia de hoje, caracterizam a coexistência católica. Por "dialética social" se diversificou e contrapôs um Cristianismo dos poderosos e outro dos fracos. Por "assimetria intercultural", só a cultura de uma elite "culta" ocidental sistematizou a teologia, organizou a Igreja, sancionou a ética e fixou as formas de culto: o Catolicismo oficial. As culturas dos "outros" organizaram "outra" experiência cristã, social e culturalmente mais universal e católica, mas que, até o presente, não recebeu seu crédito pleno por parte das elites.

Nos estudos sobre Catolicismo Popular, o mais comum foi analisá-lo em referência ao Catolicismo oficial. De fato, a problemática teórica e pastoral que o tema levantou no último século foi provocada por esta confrontação que, por ocasião do Vaticano II, chegou a ser dramática. Neste capítulo, porém, sairemos desse esquema para considerar duas formas populares de Catolicismo: as Comunidades Eclesiais de Base e o Catolicismo Popular.

Socialmente falando, se aceitamos incluir no "popular" classes, grupos, etnias e culturas situados na "base" da pirâmide social e na "periferia" do círculo que o centro do poder organiza, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e o CP (Catolicismo Popular) têm aproximadamente a mesma composição: ambos são "populares". A partir de um ponto de vista intra-institucional, os membros das CEBs provêm, na maioria dos casos, do CP. Apesar disso, acentuaram-se diferenças muito significativas entre os dois processos "populares"; em muitos lugares essas diferenças já são vividas como verdadeiros problemas de crescimento e de convivência.

Nas linhas que seguem procuraremos analisar esta realidade a partir do ponto de vista de categorias tais como "poder", "organização", "ministérios" etc.

1. PODER NO CAMPO CATÓLICO

Suposto que toda religião, na opinião de seus representantes, oferece algo de bom, precisa organizar os serviços (ministérios) através dos quais oferecerá os bens (produzidos e/ou recebidos) a seus adeptos. Por isso, como não há religião sem "credo" (embora este esteja representado apenas por um corpo mítico elementar), também não há religião sem ministérios, por simples que seja sua função e sua organização.

O Cristianismo não só não foi uma exceção, mas também conseguiu, em parte por desenvolvimento de sua própria natureza e em parte por razões históricas que pouco têm a ver com seus princípios, um desdobramento de funções e funcionários tão extenso e complexo que dificilmente tem comparação. O processo deste desenvolvimento foi apresentado com grande acerto por Alberto Parra, em 1991, como complemento de outro importante trabalho publicado dez anos antes por E. Schillebeeckx (1981).

Na introdução indicávamos a "dialética social" (quer dizer, a confrontação permanente e inevitável entre os que têm tudo e os que não têm nada) como um dos componentes da configuração do Catolicismo Popular. Este, pelo menos tal como o vivem seus sujeitos históricos, não é um mero apêndice do Catolicismo oficial, mas todo um "sistema global de referência e significado" que explica a vida dos setores populares. O Catolicismo oficial, com tudo o que oferece, é uma parte importante (mas nunca exclusiva e absoluta) do Catolicismo Popular. Uma parte. Pelo contrário, vistas as coisas de cima, para o Catolicismo oficial, o Popular é apenas um prolongamento marginal dentro da instituição eclesiástica. Do ponto de vista da teologia oficial, a Igreja poderia prescindir destas formas populares sem comprometer sua essência. De fato, o mais refinado da "pastoral moderna" continua tendo como pretensão obsessiva a "incorporação" da Religião Popular, sendo "incorporação" a forma eufemística de exprimir um processo que acabaria com a Religião Popular mediante sua assimilação ao Catolicismo culto e racional das elites. É claro que em toda esta problemática está muito presente a questão do poder e a evolução histórica dos ministérios.

A distinção que Parra faz entre ministério (serviço) e sacerdócio na evolução que a liderança cristã experimentou é tão historicamente irrefutável como evangelicamente injustificável. O caminho dos "serviços" aos "poderes" sacerdotais, na Igreja, não só esteve marcado por uma involução teológica em direção ao Antigo Testamento (Parra, 1991, p. 142s), mas também por uma concentração do poder religioso e um exercício monopólico do mesmo. A história desta concentração de poder é a mesma história que a do despojamento das responsabilidades dos leigos, mas escrita a partir de cima. Pelo contrário, a história do Cristianismo Popular é a história desse despojo escrita a partir da resistência dos leigos (González, 1989, p. 172-173).

Mas não foram só as reflexões de S. Clemente de Roma (ano 92) e de Santo Irineu de Lion (ano 177) que provocaram a "sacerdotalização" da comunidade cristã. Pelo menos não sem uma estreita relação com o processo que se desencadeia a partir de Constantino (312) e que culminará com a "feudalização" da Igreja. O "campo cristão", no sentido que Bourdieu dá ao termo (Bourdieu, 1971), fica configurado como resultado da constituição do corpo sacerdotal que começa a exercer um monopólio total sobre a produção e a administração dos bens simbólicos que o Cristianismo oferece.

> "O monopólio da gestão de bens de salvação por parte de um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os possuidores exclusivos da competência específica necessária para a produção ou reprodução de um corpo deliberadamente organizado de conhecimentos secretos, enquanto fator determinante da constituição de um campo religioso, está inseparavelmente unida à despossessão objetiva dos leigos que ficam despossuídos do capital religioso (como trabalho simbólico acumulado) e que reconhecem a legitimidade de tal despossessão pelo fato de ignorá-la como tal" (Bourdieu, 1971).

Segundo Bourdieu, este corpo de especialistas (sacerdotes-teólogos), que defendem ferozmente seu "monopólio", deve ser visto junto com os profetas e os bruxos que também oferecem outro tipo de bens a uma clientela que os procura. Além disso, na história do Cristianismo houve a concorrência dos líderes da Religião Popular que sempre foi ajeitada para manter o controle de sua própria experiência religiosa. Mas, na medida em que o sacerdócio foi se autodefinindo como mediação absolutamente necessária para se ter acesso aos mais importantes bens de

salvação (sacramentos), os ministérios populares (que nunca deixaram de existir) foram postos sob suspeita (curandeiros, ermitãos, benzedores, taumaturgos, etc.). Mas a Religião Popular e toda a sua grande reserva de clandestinidade, marginalidade e autonomia, teve a seu favor a grande pertinácia dos pobres sempre empenhados em sobreviver e em comprometer Deus em sua sobrevivência.

Muitas das tensões que a pastoral católica enfrenta em relação com o Catolicismo Popular provêm de uma luta pelo controle dos bens religiosos: crenças, rituais, liderança, condução ética, interpretação da história etc. "Competição pelo poder" poderia parecer para alguns uma forma um tanto irreverente de falar da Igreja. Mas poderíamos expressar a mesma realidade como defesa, por parte dos leigos, de seu direito a conduzir sua própria experiência cristã. Trata-se de um jogo de *alternativas* que relativizam o caráter absoluto que pretende a "administração sacerdotal": uma ermida compete com a Igreja paroquial (sem excluí-la); uma peregrinação compete com uma missa dominical; o cumprimento de uma promessa, com a recepção de um sacramento; o relato de um "milagre", com a pregação oficial; os organizadores da festa popular, com os dirigentes da paróquia; o "sistema de mordomias", com as "ordenações" hierárquicas; o curandeiro e seu rito, com o sacerdote e sua unção dos enfermos; o velório, com a missa "de corpo presente"; e assim indefinidamente.

As Comunidades Eclesiais de Base também vivem uma situação de concorrência com os outros ministérios; mas neste caso, mais que por "alternativas", foi por diversificação e acumulação: animadores e coordenadores de saúde, alimentação, cultura, direitos humanos, defesa da terra etc., são, entre outros muitos, novos ministérios nos quais os leigos vieram resgatando iniciativas, mas sob o ministério sacerdotal. Do ponto de vista da concorrência pela restauração de ministérios leigos, Catolicismo Popular e CEBs coincidem na medida em que ambos significam um certo debilitamento do monopólio sacerdotal tradicional. Mas, numa outra ordem das coisas, há grandes diferenças entre estas duas versões populares. Mais adiante voltaremos a este ponto.

2. COMUNIDADE DE BASE E CATOLICISMO POPULAR

2.1. Problemática latino-americana

Devemos partir do reconhecimento de que as Comunidades Eclesiais de Base não são uma realidade homogênia apesar de, com freqüência, se refletir sobre elas como se fossem homogênias. Partimos também do reconhecimento de que as CEBs são vistas como um "problema" eclesiológico por parte do setor mais identificado com o projeto *restaurador* hoje hegemônico na Igreja de João Paulo II. Admitimos que esse problema é real, mas não por questões de "magistério paralelo" ou "Igreja dos pobres" e por razões de poder: se as CEBs prosperam, e de ser "movimento" ou "corrente" passam a ser "reforma" (assim aconteceu com o Movimento Litúrgico), a estrutura da Igreja seria transformada e o "poder" com que são exercidos os ministérios se esfumaria. Seria, realmente, uma "eclesiogênese" (Boff, 1979, p. 37s). Dificilmente os que "vigiam" as CEBs admitirão que são guardas do poder acumulado por uma Igreja que pretende representar um Messias fraco e sofredor. Mas, embora tenham feito do poder uma razão teológica, são isso. Têm medo de deixar de ser chefes e ser apenas irmãos; não conseguem se imaginar reposicionados numa Igreja de irmãos. Apesar disso, as CEBs fariam bem em não ignorar que são um problema real para a Igreja institucional como foram todos os movimentos, correntes, pregadores e teólogos que enfrentaram a necessidade de serem mais coerentes com seus princípios constitutivos. Esse é o nó da dialética intra-institucional em que estão situadas as CEBs.

É inegável que as CEBs permitiram que os leigos assumissem tarefas e responsabilidades que já há muitos séculos não tinham podido exercer. Realidade positiva, sem dúvida. Não nos iludamos, porém, pois o que, em teoria, concordaria com a "promoção do laicato" que inicia, pelo menos com Leão XIII e Pio XI, há mais de um século, é visto com muitas suspeitas. E tudo parece indicar que, para certos setores da hierarquia, qualquer promoção do laicado é boa exceto a que ocorre nas CEBs. Exprime isto com muito acerto um documento do Centro Medellín do Chile: "o crescimento desta experiência e a maturidade do laicato assustam os bispos e os agentes pastorais acostumados a exercer o poder em forma piramidal..." (Centro Diego de Medellín, 1989, p. 55). E neste mesmo documento de balanço dos primeiros 20 anos das CEBs no Chile se indica acertadamente a causa da

notável diferença com que a hierarquia tem tratado outros movimentos de "ação católica" (Comunhão e Libertação, Focolari e Schonstatt, por exemplo). Essa causa não é outra que a evidência de que as CEBs contêm em si "outro projeto de Igreja".

Em capítulo anterior, sustentamos que as respostas pastorais que a Igreja implementou para enfrentar o acosso da Ilustração, tanto em sua versão liberal como marxista, foram os "movimentos". Com os movimentos litúrgico e bíblico se pretendeu "ilustrar" o obscurantismo religioso da massa popular e com os movimentos de "ação católica" se quis ilustrar a "práxis" social dos cristãos, tornando-os "militantes" (González, 1982, p. 9s). Hoje em dia podemos dizer que as CEBs representam a melhor síntese das intenções daqueles três tipos de ações com as quais, pode-se dizer, nasce a pastoral moderna: bíblia, culto e militância. Não há movimento que tenha recolhido de forma tão vital, eficaz e sustentada a herança daquela tentativa. Mas, se isso é verdade, é também que as CEBs são uma forma popular "ilustrada" de prática cristã. E nossa hipótese é que este componente é a chave de suas relações difíceis com o Catolicismo Popular.

Historicamente, em alguns casos as CEBs nascem da Pastoral da Libertação e em outros a reflexão libertadora surge da práxis comunitária. A experiência das CEBs, de modo geral, tem "dois livros" como sustento cotidiano: a Bíblia e a análise da realidade (ou reflexão sobre a práxis). As CEBs nasceram da análise crítica da realidade e da necessidade de "desvelar" suas formas ideológicas, e muito freqüentemente se desenvolveram em estreita relação com o movimento popular. Temos testemunhos históricos disto em toda a América Latina: Brasil, Chile, México, Peru, Colômbia, Equador, Guatemala, Nicarágua, El Salvador etc. É um fato constatável que as CEBs nascem e crescem em momentos de "alta" do Movimento Popular (C. Medellín, 1989, p. 23) e em processos de "resistência" (Petrini, 1982, p. 36; Cardoso, 1982).

Esta trajetória tem dotado as CEBs de uma racionalidade que as capacitou a responder aos desafios que encontraram no caminho de sua "prática unitária" na qual se integravam tanto a experiência cristã como a militância social. Em muitas conjunturas importantes as CEBs desempenharam um papel significativo: processos de insurreição na América Central; articulação da resistência durante a ditadura chilena; no Brasil, desde a ditadura até hoje em dia, estiveram presentes na defesa dos direitos humanos, nas lutas pela terra etc.; no Peru, como um dos espaços de maior criatividade popular ao longo da crise que

afeta o país; no México tiveram um papel significativo na defesa dos grupos indígenas e em vários aspectos do processo que levou o país a uma reconfiguração política, sobretudo a partir de 1988.

É indiscutível a "matriz" popular que, sociologicamente, as CEBs têm. Mas não são a única expressão "popular" da experiência cristã, e isto não pode ser esquecido. As relações entre estas duas vertentes populares do Catolicismo não estão claras, embora pareça poder se afirmar que suas diferentes modalidades têm a ver com o jogo das variáveis "militância" e "racionalidade".

Não é escassa a informação proveniente das CEBs nas quais se pode resgatar sua posição perante o Catolicismo Popular. Na documentação disponível são sempre as CEBs que opinam sobre o Catolicismo Popular, nunca o inverso. A razão é que as primeiras se sentem responsáveis ou, talvez, melhor dizendo, "desafiadas" pelo Catolicismo Popular na hora de confrontar "seu projeto" de Igreja e de sociedade com a prática da Religião Popular.

A análise que Leorato (Leorato, 1988, p. 182) faz "a partir das CEBs" do Catolicismo Popular pode muito bem ser tomada como exemplo dos problemas que está implicando o "desencontro" entre estas duas formas populares de Catolicismo. A obra, pela sua estrutura e seu conteúdo, tenta ser (ignoramos se de fato foi utilizada deste modo) uma espécie de "vade-mécum" dos militantes da CEB. Mas nela se dizem coisas que poderiam estar em qualquer discurso "oficial" quando se condena a Religião Popular: as práticas do Catolicismo Popular não são propriamente cristãs e, às vezes, tampouco eclesiais; estão pouco ligadas ao Evangelho e cheias de superstições; propiciam a exploração comercial e política, sendo particularmente úteis aos opressores; "embora este sentimento religioso nem sempre possa ser chamado de fé, no sentido evangélico"... tem algo de positivo e merecem respeito sua consciência de proximidade de Deus, a confiança filial, a oração sincera etc. Temos a impressão de que julgamentos como estes continuam padecendo de "vanguardismo" que, no começo, afetou a certos setores da Teologia da Libertação na América Latina, quando tantas dificuldades se tinham para manejar as categorias étnicas e culturais nas análises "classistas" que eram feitas. De fato, poderia parecer que o maniqueísmo sociológico que classificava tudo em bons (proletariado) e maus (burguesia) ainda perdura em certas atitudes das CEBs ante o CP: pareceria que o povo que foi genial ao se constituir em CEBs demonstrou ser radicalmente estúpido ao criar, transmitir e

reproduzir esta sistematização que chamamos Catolicismo Popular!

Mesmo reconhecendo com perspicácia que "o Catolicismo Popular dará vitalidade, impulso, realismo e emotividade às CEBs, que correm sempre o perigo de se fecharem em si mesmas" (Leorato, 1988, p. 194), se propõe uma pastoral de "ruptura e conflito" com relação ao Catolicismo Popular:

> O que queremos questionar aqui é a prática pastoral que toma essa religiosidade como ponto de partida, dentro da perspectiva de evolução e de purificação... Não há renovação autêntica sem morte. Se podemos pensar que fé verdadeira e Evangelho autêntico compreendem elementos que favorecem uma mudança, tais elementos não devem ser procurados no núcleo da Religiosidade Popular... Não parece muito acertada a tática pastoral de procurar resgatar o que a Religiosidade Popular pode ter de válido (Leorato, 1988, p. 196).

O desafio diante do qual a prática vanguardista das CEBs parece colocar o Catolicismo Popular é realmente duro:

> Pela encarnação, já não há mais salvação pelos ritos ou gestos sagrados, mas apenas pelo cumprimento do madamento do amor para com o irmão elevado a primeiro mandamento. A Religiosidade Popular é convidada a se definir perante isso (ibid., p. 196).

Surpreende que estas afirmações sejam de apenas três anos atrás. Mas, além da surpresa, o pensamento de Leorato representa com propriedade o que foi o tipo de conceitualização e tratamento do CP por parte de muitas CEBs, embora não possamos generalizar. Em Lima, já desde o começo da década de 1980, se trabalhava numa metodologia de integração da dinâmica das CEBs dentro dos esquemas do Catolicismo Popular nas populosas regiões de Comas e Villa El Salvador. No Chile, segundo o documento de "balanço" ao qual aludimos anteriormente, se propõe trabalhar "numa estratégia pastoral comum para respeitar a cultura popular e ajudar a fazer evoluírem os elementos alienantes para uma inspiração libertadora" (C. Medellín, 1989, p. 61). No México, já em 1984, o II Encontro Regional de CEBs do Norte foi dedicado ao tema da Religiosidade Popular; já então se teve a perspicácia de dizer que "se as CEBs não encontrarem a maneira de se ligar à Religião Popular, perderão elementos..." (II Encontro, 1984, p. 17).

2.2. Racionalidades e práxis distintas

Não obstante as diferenças que, nas reações entre CEBs e CP, podem ser detectadas nos diversos lugares, e apesar das tentativas de evitar os problemas, há certas causas "estruturais" que incidem no ponto que tratamos. Encontramo-nos diante de duas racionalidades e de duas práxis distintas que agora gostaríamos de tipificar.

a. 'Moderna' e 'tradicional'

Enquanto as CEBs se estruturam em torno de uma mentalidade popular "moderna", a RP se estrutura, enquanto experiência religiosa, a partir dos componentes das "culturas tradicionais" (pré-modernas, querendo-se). Este fato, imediatamente, implica em que entre as duas formas há diferenças intransponíveis no modo de conceber a racionalidade histórica e de assumir os meios pelos quais se participa dos processos sociais. Sem uma análise "cultural" destas diferenças, as CEBs não poderão superar seu preconceito pelo qual vêem o Catolicismo Popular como alienado e alienante, em contraposição com sua militância "libertada". Voltaremos a este ponto crucial.

b. Secularização e religiosidade

A CEB representa uma versão de "secularização popular" pela qual são limitados os campos do sagrado e do profano (mundo, século), concedendo-lhe, certamente, a este uma autonomia e consistências próprias. Nesta visão "secularizada", o militante da CEB pode "encontrar-se" com outros companheiros militantes de partidos e cosmovisões radicalmente "leigos", partilhando com eles a causa da libertação dos povos num jogo de táticas e estratégias bem definidas. O Catolicismo Popular participa de uma cosmovisão sacralizada e é precisamente a "religião" que, funcionando à guisa de "sistema cultural" (Geertz, 1978, p. 105), lhe oferece uma visão coerente e globalizante da vida. Nada escapa de uma relação com o sagrado e são poucos os resquícios para a secularização. Pergunto-me se muitas das acusações de "mágica" que as CEBs lançam contra a Religião Popular não provêm desta relação diferente que nas duas experiências existe entre o sagrado e o profano. Vi militantes das CEBs pronunciarem expressões como "Igreja dos pobres", "Cristo pobre", "lutas populares", "prática unitária", "burguesia", "proletariado" e, inclu-

sive, "Teologia da Libertação" com tal vontade e intenção de alterar a realidade com elas que não se diria que haveria uma diferença qualitativa com o modo "mágico" como o povo pretende restaurar a vida com a festa anual do Santo Padroeiro na América Central ou com a Festa da Água nos Andes peruanos. Dialética eterna entre deuses e fetiches.

c. Militantes e devotos

À simples vista parece que a CEB produz *militantes* ao passo que o protótipo do Catolicismo Popular é o *devoto*. E uma das críticas mais freqüentes que é dirigida contra o Catolicismo Popular é a de ser uma fé desligada da vida. Duvido muito, porém, que qualquer militante das CEBs vivesse em relação tão constante com o sagrado como um camponês indígena da região de Cuzco. Os documentos oficiais, desde Medellín até os discursos de João Paulo II, estão cheios deste tipo de apreciações. Trata-se, sem dúvida, de um erro de perspectiva. Quando não só "o saber dos que sabem" está penetrado de referências ao religioso, mas também a economia, a organização social, as relações de parentesco, a situação da comunidade nas coordenadas de tempo e do espaço etc., não se pode dizer que essa religião carece de relação com a vida. O problema é de tipo qualitativo e se refere à natureza de relação ou, em outras palavras, à diferente racionalidade a partir da qual entram em contato a religião e a vida. A espiritualidade das CEBs ficou marcada pela filosofia da práxis e da teologia do compromisso. E por práxis e compromisso se entendeu tudo aquilo que se destina a transformar a sociedade injusta numa sociedade justa e solidária. Poderíamos aplicar a este ponto o que, em 1845, K. Marx dizia em suas *Teses sobre Feuerbach:* "Os filósofos não fizeram mais do que interpretar de diversos modos o mundo; trata-se, porém, de transformá-lo". É exatamente isto que é censurado no Catolicismo Popular: que revestiu religiosamente a vida, interpretou religiosamente o mundo, articulou religiosamente a identidade da comunidade, respondeu religiosamente à enfermidade... mas não transformou a história de tal modo que a vida, o mundo, a comunidade e a enfermidade em suas formas velhas desaparecessem. Evidentemente, neste sentido, o Catolicismo Popular não é militante. Falta-lhe esse componente um tanto "metodista" que tem a CEB e que faz com que todo o seu ser e sua experiência religiosa sejam entendidos como racionalidade metodológica que desemboca na

práxis transformadora. Mas se esquece que esse componente é tão-somente um traço característico de uma cultura, a ocidental, e não do resto das culturas que fazem parte do mosaico católico. O SER da CEB parece gerar-se, definir-se e sustentar-se na AÇÃO e toda a sua vida tende a se converter em MÉTODO. Por essa razão não é só estranho que encontre tantas dificuldades para uma saudável convivência com as formas populares de Catolicismo nas quais todas as outras culturas parecem sistematizar sua fé em torno do SER e da IDENTIDADE. Enquanto que o culto e os comentários bíblicos numa CEB refletem a partir da práxis e remetem ao compromisso, no Catolicismo Popular os mitos, o culto, a organização da liderança... tudo está orientado a *reproduzir o ser da comunidade.*

d. Tipos de comunidade

Outro ponto de confrontação costuma ser o plano comunitário. O tamanho pequeno da CEB e a natureza de relações interpessoais propiciadas foram uma resposta adequada ao impessoalismo da pastoral tradicional e ao anonimato das grandes cidades. Mas se a CEB é contraposta como o pessoal ao interpessoal com a paróquia, com o Catolicismo Popular a diferença está entre o comunitário e o privado. É certo que a Religião Popular mantém muita atividade "privada" e também é verdade que, nas reuniões em massa, os vínculos comunitários, muitas vezes, não são explícitos. Mais verdadeiro ainda é que "o Catolicismo Popular burguês" evoluiu para formas radicalmente privadas e privatizantes (Irarrázaval, 1978, p. 118s), funcionais com um sistema que gostaria, de uma vez por todas, de enterrar o possível potencial libertador que a Religião Popular pudesse ter. Mas somente a partir de uma visão "etnocentrista" (quer dizer, a partir de meu sentido comunitário peculiar) se pode desconhecer a forte dimensão comunitária do Catolicismo Popular. Trata-se sem dúvida de "outra comunidade". A CEB gera uma comunidade na qual se entra por uma "opção" e, em muitos casos, por uma "ruptura" que tem algo de conversão; neste sentido, a passagem para a CEB e para a seita são semelhantes. Além disso, a CEB tem um nível comunitário só. O Catolicismo Popular se desenvolve em instâncias comunitárias distintas, mas em todas elas o sangue, o território e a tradição cultural são elementos articuladores. Num velório reúne-se uma comunidade de parentes sanguíneos, políticos ou espirituais. Numa festa do padroeiro trata-se de uma

comunidade unida por viver num povoado que está sob a proteção do Santo. Pode realmente ser afirmado que uma CEB é mais "comunidade" do que um "povoado em festa" e uma "família em luto"? Evidentemente, não. E não se pense que estas diversas instâncias comunitárias do Catolicismo Popular são inoperantes e que ficam presas no plano do meramente folclórico. De modo algum. O conjunto da vida da comunidade depende delas: o acesso à terra comunitária, a possibilidade de mão-de-obra nos momentos de maior trabalho, estar incorporado ao jogo das relações de ajuda e reciprocidade, a regulamentação dos cargos políticos da comunidade e muitas outras coisas que têm a ver com a vida cotidiana são criadas nestas "comunidades" às quais as pessoas, às vezes, nascem ligadas e, outras vezes, se incorporam mediante decisões pessoais.

3. OS MINISTÉRIOS POPULARES

Apesar de suas diferenças, as CEBs e o CP têm em comum seu distanciamento de uma Igreja excessivamente clerical. Neste sentido, os ministérios populares provêm de outro projeto de Igreja e estão em competição com o monopólio que o ministério sacerdotal exerce. Embora não se reconheça abertamente, esta competição foi a verdadeira causa das reticências da Igreja oficial (por exemplo em Puebla) reconhecer com generosidade a abundância de novos ministérios que as CEBs tinham gerado. E esta é também a causa da secular displicência com que a hierarquia olhou os diversos "cargos" que articulam a Religião Popular. Os ministérios populares propõem problemas de "poder", mas só para os que fizeram questão de "poder" o que sempre deveria ter permanecido como questão de "serviço".

Estamos de acordo com A. Parra quando coloca os movimentos populares e indígenas fazendo parte dos ministérios "de base" junto com as CEBs, porque, de fato, o Reino é mais amplo do que a Igreja (Parra, 1991, p. 45). Apesar disso, nossa reflexão se concentrará nos ministérios de base que têm lugar dentro do que poderíamos chamar de institucionalidade destas duas formas populares de Catolicismo das quais estamos tratando.

Frente ao monopólio sacerdotal dos ministérios, e como "alternativa ministerial de base", Parra detecta onze grandes áreas ministeriais que vieram se desenvolvendo nas CEBs:

– Ministério de interpretação e discernimento;
– Ministério bíblico;

– Ministério do testemunho pessoal e comunitário;
– Ministério da catequese;
– Ministério celebrativo;
– Ministério de envio e de missão;
– Ministério plural e diversificado;
– Ministério de diálogo e ação ecumênica;
– Ministério de conscientização política e de acompanhamento partidário;
– Ministério da solidariedade;
– Ministério da cultura.

A lista é pertinente, sem dúvida, embora não seja exaustiva. Os ministérios da saúde, da festa e do esporte, por exemplo, mereceriam também ser mencionados e ocupar itens específicos pela importância que têm no desenvolvimento da vida da comunidade. Contudo, o que importa não é um inventário quantitativo, mas destacar o que têm de alternativa qualitativamente distinta: ministérios que nascem da própria experiência de fé do povo e que articulam a totalidade da vida popular. O intenso processo de monopólio sobre os bens de salvação que provocou a "sacerdotalização" sofrida pelo Cristianismo foi também a causa do "monopólio sobre o Espírito" que (só teórica e administrativamente, certamente) a elite hierárquica exerceu. Segundo a teologia "oficial", o Espírito, em suas diferentes "doses", funda e legitima as diversas categorias de poder sobre o povo de Deus: os ministérios do povo são apenas "confiados" pelo poder e não suscitados pelo Espírito. Se fossem suscitados pelo Espírito sem pedir permissão à hierarquia, a Igreja correria um permanente risco (!) de "eclesiogênese"... Pois bem, é exatamente isso que ocorre nas CEBs e daí provêm as repetidas dificuldades da hierarquia para aceitar a evidência de que *nas CEBs realmente estão sendo gerados novos ministérios*! Lamentavelmente, isto não é um sintoma saudável para todos.

3.1. Traços comuns

Este é um primeiro traço comum dos ministérios do Catolicismo Popular e das CEBs: são populares, anticlericais e suscitados pelo Espírito à margem da hierarquia. Teologicamente não se opõem a ela; mas, do ponto de vista da história institucional, os fatos demonstram que esta relativa autonomia dos ministérios populares é visualizada pelo "sacerdócio" como opositora de suas pretensões de monopólio. É verdade. Isto pode ser aceito em

bloco para as diversas lideranças do Catolicismo Popular. Com alguns matizes para certos ministérios das CEBs, no estilo da discussão levantada pelos recentes artigos de J. Comblin (1990) e P. Ribeiro de Oliveira (1990), na qual se apresenta tanto a necessidade de as CEBs entrarem num processo de "institucionalização" como os inconvenientes do excessivo clericalismo que ainda pesa sobre muitas delas. Nas CEBs há ministérios que de "novos" só têm o fato de serem assumidos pelos leigos (catequese, palavra e sacramentos, por exemplo), mas na realidade são "con-cessões" do clérigo e continuam sendo exercidos – embora não em todos os casos – com grande dependência em relação ao clérigo. A tradição de competição ministerial dos leigos é muito mais longa nos meios do Catolicismo Popular. Curandeiros, ermitãos, beatos, as múltiplas funções dos sistemas de cargos etc., permitiram a reprodução do sistema religioso popular durante longos períodos de total ausência de clérigos e, quando eles estão presentes, com independência de sua competição. A história do Catolicismo brasileiro contém infinitos exemplos disto (Azzi, 1978) que, além do mais, foi comum a toda a América Latina.

3.2. Vivências da história e ministérios

Em quase todos os lugares onde as CEBs estão presentes, elas sobressaem por seu espírito de *militância*. E seus ministérios conservam em geral certo estilo e mística militantes. Se aceitarmos como válida a relação que foi estabelecida entre o desenvolvimento das CEBs e os momentos de "alta" do movimento popular, a observação parece pertinente. Sem dúvida, a CEB representa uma experiência cristã na qual a categoria *"projeto"* desempenha um papel de suma importância. A CEB é inseparável de algumas metas precisas a cujo serviço há toda uma metodologia teórica e prática. A maioria das CEBs vivem e se desenvolvem entre um "projeto de Igreja" e um "projeto popular" geralmente bem integrados numa "prática unitária". Tudo isto faz parte do que chamávamos de versão popular da racionalidade ilustrada e moderna. Tanto o método do *"ver, julgar, agir"* como as *"análises de conjuntura"* foram instrumentos táticos que incidiram significativamente em seu desenvolvimento. Isto produziu um tipo de ministérios ágeis, versáteis e, em certo modo, "conjunturais". A CEB vive um tempo rápido de "curta duração", durante o qual há muitas tarefas a realizar. Poder-se-ia dizer,

recordando Braudel, que o tempo no qual a CEB e seus ministérios estão inscritos é o do acontecimento e da conjuntura. Isto incide em outro traço que – estreitamente relacionado com seu "projeto" – seus ministérios têm: a dinâmica de *"conquista"*. Para as CEBs são muito importantes os espaços (eclesiais ou sociais) que se ganham ou se perdem. É claro que "o projeto" está além das batalhas parciais, mas passa por elas; é por isso que seus "ministérios" devem estar capacitados para responder com agilidade a estes desafios.

De modo diferente do que ocorre com as CEBs, o Catolicismo Popular se move em tempos de "duração longa, muito longa" e seus ministérios têm mais a ver com a reprodução da identidade da comunidade do que com os desafios conjunturais. Por isso não lhes resta nem agilidade nem flexibilidade. A experiência CEB acarreta, para os que se incorporam a ela, uma ruptura – pelo menos mental – com um modelo anterior. O Catolicismo Popular se *incorpora* à continuidade da tradição e seus ministérios estão, primordialmente, em função dessa tarefa. Suas práticas não estão motivadas pela militância e pela necessidade de conquistas; o que se busca é antes a reafirmação da vida mediante a reprodução do costume. A CEB vive intensamente em função da especificidade de seu "projeto"; por isso passa muito tempo delimitando a si mesma tanto com relação à Igreja oficial como ao Catolicismo Popular. Os ministérios do Catolicismo Popular têm como referência quase exclusiva sua comunidade.

3.3. Elitismo e democracia

Nem o Catolicismo Popular nem as CEBs desenvolveram ministérios "missionários" específicos. O primeiro reproduz o campo religioso, mas não o expande; as segundas, no máximo, difundem seu projeto de Igreja *dentro* do velho projeto, mas não têm mecanismos de oferta do Cristianismo a novos ambientes. Nas CEBs não há "convertidos": na realidade não podem existir se sua confrontação é sempre intra-eclesial. Entre os membros das CEBs, como no CP, não há os que provêm da incredulidade ou de outra religião (esta é sua grande diferença com as seitas). Comblin destaca com ênfase este problema e o relacionava com a questão do "monopólio" e do sectarismo no qual estão caindo – pelo menos localmente – algumas CEBs:

> ... as comunidades eclesiais de base têm o projeto de se estenderem a todos os católicos pobres da América Latina...

> Tal projeto define imediatamente algumas condições: as CEBs nunca poderão realizar seu projeto se caírem no sectarismo, no elitismo e se se identificarem com projetos sociais e políticos particulares (Comblin, 1990, p. 343).

Comblin detecta uma tendência visível de entregar às CEBs (onde elas predominam) o monopólio que pertenceu às paróquias: o monopólio de administração dos bens religiosos num lugar determinado; e como essa administração é realizada exclusivamente por aqueles que representam "um projeto de Igreja", o monopólio entra em conflito com outros projetos, dos quais o exemplo mais comum é o do Catolicismo Popular. O espírito monopólico deixa pouco espaço para a imaginação missionária. Por isso, na história do Cristianismo, os burocratas poucas vezes abandonaram as cúrias para irem às missões. Esse monopólio é causa de muitos conflitos suscitados ou encontrados pelas CEBs; encontram resistência passiva, quando não hostilidade aberta, e isso não se deve – como quiseram alguns – à ignorância do povo ou a seu estado de alienação (Comblin, 1990, p. 350). A causa está nela mesma, na CEB. Embora Comblin, em seu trabalho citado, se refira à experiência das CEBs do Nordeste do Brasil, muitas de suas notas ultrapassam amplamente essa delimitação:

> Quando a comunidade alcança um certo número, deixa de crescer, não deseja incorporar novos membros. Ela constitui um mundo que é completo em si mesmo. O povo são eles (a CEB). Quando se diz "o povo diz", "o povo quer".... o povo são eles. Tal situação habitualmente é o resultado do monopólio. Em virtude do monopólio, a comunidade impõe, define suas exigências. Ela pede aos católicos, mas não oferece nada. Não dialoga com as massas, não elabora seu programa levando em conta o povo real, mas suas próprias necessidades e interesses (Comblin, 1990, p. 356).

Provavelmente é fazer pouca justiça estender a citação anterior, em toda a sua dureza, à maioria das CEBs, mas é certo que esteve crescendo um certo elitismo a partir do qual a massa popular tem sido vista em termos de "massa condenada", com uma mentalidade muito próxima à das seitas. Esta é uma grande diferença com os ministérios do Catolicismo Popular. É interessante constatar que no campo da Religião Popular não há monopólio dos bens simbólicos; sua própria natureza o impede. O sagrado não está "domesticado" (institucionalmente preso); continua no estado "selvagem" (em estado de liberdade e com permanentes possibilidades de novas manifestações). Por isso, o

monopólio é impossível: há santos, lugares sagrados, ministros e ritos demais para poderem ser monopolizados por alguém. O Catolicismo Popular foi ao longo de sua história um exercício democrático da produção e administração dos bens simbólicos. Não sei se será modelo em outras coisas, mas nisto, levando em conta a clericalização despótica que o Catolicismo experimentou, é um verdadeiro paradigma.

3.4. Responsabilidades leigas

Sobre as CEBs e seus ministérios pesa uma carga de ambigüidade que deverá ser enfrentada. Foram magnificadas como espaço de surgimento de ministérios leigos. Mas, quantas CEBs surgiram por iniciativa exclusiva dos leigos? A maioria não teve origem clerical que continuou pesando sobre elas em aspectos organizativos e ideológicos? Se a CEB aceita o papel de vice-paróquia, está aceitando que é gerada a partir do ministério sacerdotal que vem "de cima"; se a CEB aceita que é fruto de uma "metodologia pastoral" para atender a paróquias e dioceses, ainda não saiu desse esquema. As pessoas que mais sinceramente acreditam no que as CEBs podem ser para a Igreja católica do futuro deveriam se propor radicalmente a natureza leiga das CEBs, e isto tanto por razões táticas como estratégicas. Comblin propõe a necessidade de sua institucionalização e, embora a palavra inevitavelmente tenha vários inconvenientes, cremos que marca uma pista que se torna inadiável, sobretudo no que tem de afirmação de autonomia dos leigos:

> É necessário que das comunidades saiam quadros para os movimentos populares e para os partidos políticos populares. Contudo, não deve ser o único caminho possível. A Igreja também necessita de quadros específicos para fortalecer a "Igreja dos pobres" num momento em que os setores burgueses da Igreja gozam de uma força crescente graças a organizações multinacionais muito fortes. Quando as comunidades populares poderão compensar o peso do Opus Dei, de Comunhão e Libertação, dos Focolari, da Renovação Carismática, do Movimento Neocatecumenal dentro da Igreja? (Comblin, 1990, p. 366).

Facilmente se poderia ter a tentação de pensar que se trata de uma luta pela conquista dos "direitos burgueses" dentro da Igreja. Briga de "ilustrados", afinal de contas. O povo está à margem... Curiosamente, o Catolicismo Popular, que não está

informado sobre quais são os movimentos "burgueses" em alta e quais são os "populares", demonstrou historicamente uma capacidade de autonomia que nem as ordens "isentas" tiveram. Não exigiu direitos porque os ignorava, mas construiu sua autonomia: crenças, rituais e organização de ministérios próprios. Qual foi o resultado? Hoje, como aconteceu tantas vezes nestes 500 anos de Cristianismo na América, o clérigo se afasta de uma jurisdição e não acontece absolutamente nada; os mortos terão seu velório, o santo terá sua festa, aos curandeiros não faltarão as ervas e as ermidas e santuários não fecharão suas portas.

Mas é claro que nos tempos atuais – em nada excepcionais na história da Igreja – obrigam as CEBs a se propor seu futuro institucional:

> As CEBs, como os outros movimentos, têm direito a se organizarem de acordo com seus critérios, a partir de suas organizações, de sua própria coordenação. Não devem ser as últimas vítimas do autoritarismo mesmo se for autoritarismo do amor. No momento atual, devem se preparar para assumir seu próprio caminho. Podem e devem assumir sua formação e seu desenvolvimento, sempre em harmonia com a diocese, mas sem aceitar ser os realizadores passivos de programas feitos por outros, embora formalmente apareçam como seus supostos representantes (Comblin, 1990, p. 370).

O Catolicismo Popular está muito melhor preparado do que as CEBs para sobreviver sem clérigo ou com o clérigo contra, porque sua estrutura é basicamente leiga. Ao se proporem os caminhos de institucionalização e seus possíveis "custos", não deveria ser esquecido o seguinte: partindo do Catolicismo Popular, as CEBs, entre muitas outras coisas, experimentaram um deslocamento para uma experiência mais racional, personalista e militante... mas, além disso, para uma situação de menos autonomia leiga e mais clerical. Um membro de uma CEB no Brasil, recordando sua experiência de Catolicismo Popular anterior à sua migração e à sua pertença à comunidade, dizia: "Lá quem fazia a religião era o povo mesmo" (Petrini, 1982, p. 38).

3.5. Discurso ilustrado e tradição simbólica

A mesma brecha "cultural" que existe na estrutura de suas respectivas experiências religiosas ocorre entre os ministérios do CP e das CEBs. Postulamos que as CEBs são a versão "popular" da ilustração na Igreja. Os ministérios mais importantes das CEBs

parecem caminhar para uma experiência de "titulação" que não dista muito, enquanto processo de racionalização, intelectualização e aculturação, daquele a que se submetem os futuros clérigos nos seminários. Sem dúvida, este processo é coerente e, provavelmente, indispensável para o projeto das CEBs. O esforço que se realiza na "formação" de quadros nas CEBs é muito importante. No México, só numa diocese cuja pastoral está planejada em termos de CEBs realiza-se um curso de formação de Animadores que reúne 4.200 participantes semanalmente durante três anos. Todo este esforço nos indica que os ministérios das CEBs se encontram mais ou menos a meio caminho entre os ministérios "do livro" e os da "tradição oral", mas deslocando-se para o primeiro pólo. Quem está preocupado com as relações entre CP e CEBs não deve se esquecer deste fato. Nas CEBs fala-se muito e elaboram uma experiência religiosa sumamente verbalizada (também nisto coincide, em parte, com as formas de celebração das seitas) que, certamente, tem como princípio e fim a "práxis". Não é fácil imaginar uma CEB reunida e em silêncio! O Catolicismo Popular se articula, sobretudo, em torno dos símbolos e precisa de muito pouco discurso. É provavelmente por estas razões que a CEB é mais propensa ao "sincretismo político" e o CP ao "sincretismo simbólico".

4. CONCLUSÃO: MODELOS DE CEBS

Falar de ministérios e de lideranças num campo religioso é se referir à competição pelo poder. Na história do Cristianismo, o capítulo do poder não é o mais coerente com seus princípios, mas nem por isso é menos real. Como dizia Bourdieu, referindo-se ao comportamento do campo religioso em geral, o monopólio do poder religioso nas mãos de uma elite que se autodefine como de necessidade absoluta, não só para a salvação dos homens mas também para a própria existência do campo religioso, constitui-se às custas da descapitalização e do despojo das responsabilidades e competência dos cristãos leigos.

A história desta usurpação tem mais de 1000 anos. Mas, neste terreno, os delitos não prescrevem. De fato sempre houve tentativas parciais e insuficientes, dentro da lei, de recuperar o perdido. O mais sustentado e frutífero foi o do Catolicismo Popular. É verdade que ocorreu principalmente "fora da lei" (poucas vezes contra ela); a elite dominante não permitiu mais. E eis que, em nosso tempo, assistimos a uma recuperação, não

só ministerial mas realmente eclesiológica, a partir dos leigos. As CEBs podem ser consideradas como o mais importante que ocorreu na Igreja católica latino-americana no século XX. Pouco importa se foram elas que geraram a nova reflexão teológica (Teologia da Libertação) ou se foi esta que serviu de catalisador das CEBs. O certo é que os leigos recuperaram criatividade e iniciativa e, com as CEBs, muitos clérigos aprenderam a ser de outro modo e a considerar seu ministério como parte de um todo mais amplo e diversificado.

Consta-nos que, pelo menos na América Latina, os animadores das CEBs, se tiveram uma obsessão, foi a de não permitir que as comunidades se marginalizassem ou se rebelassem com relação à Igreja hierárquica. "A partir de dentro e em comunhão" foi o slogan de muitos encontros; mas nem as próprias autoridades eclesiásticas souberam apreciar o que custava manter esse princípio. Hoje há indícios de que se precisa de mudanças qualitativas. Reflexões como as de Ribeiro de Oliveira e Comblin são indicadores disto. É nossa opinião pessoal que o "modelo CEB já está saturado". Algo qualitativamente novo tem de ocorrer. Do contrário acabam. Em muitos lugares o "clericalismo" delas (no mesmo sentido de Comblin) pode acabar com elas. Optou-se pelo "a partir de dentro e em comunhão" mas esse princípio, num esquema clerical, significa, também, estar em estreita e direta dependência das instâncias que monopolizaram o poder. A Teologia da Libertação, talvez também por sua demasiada dependência clerical, adiou indefinidamente a batalha dos "direitos do cristão" dentro da Igreja, e esse adiamento está ficando muito claro. Concretamente, essa dependência e submissão nunca questionadas significaram que cada vez são menos os bispos que têm como própria a linha das CEBs; o porquê disto pode ser respondido das Nunciaturas. Pelos ventos fortemente restauradores que sopram nos seminários e universidades pontifícias são cada vez menos os novos sacerdotes comprometidos neste esquema. Os sacerdotes que durante anos trabalharam no desenvolvimento de comunidades são mudados e os novos marginalizam – quando não perseguem – as CEBs. Por este caminho e à luz da conjuntura eclesial deste pontificado, o modelo CEB que esteve operando não dá mais. Ou é totalmente domesticado ou desaparece em poucos anos: esse é o projeto "oficial" que pesa sobre ele. Dizemos tudo isto para "o modelo que esteve operando". Mas o salto qualitativo a que nos referimos anteriormente se refere precisamente à necessidade de "outro modelo". Não nos sentimos

em condições de esboçá-lo, mas, se o sonho da eclesiogênese sobreviver, terá de ser necessariamente LEIGO.

5. BIBLIOGRAFIA

R. Azzi, **O episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular.** Petrópolis, Vozes, 1977.

— **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1978.

M. Baraglia, **Evolução das CEBs.** Petrópolis, Vozes, 1974.

Frei Betto, **O que é CEB?** São Paulo, Brasiliense, 1981.

— **CEBs: rumo a nova sociedade.** São Paulo, Paulinas, 1983.

L. Boff, **Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia**. Santander, Sal Terrae, 1979 (original publicado por Vozes).

C.P. Ferreira Camargo, "A Igreja do Povo". Em: **Novos Estudos**, Vol. I, n. 2, São Paulo, CEBRAP, 1982.

R. Cardoso, "Duas faces de uma experiência". Em: **Novos Estudos,** Vol. I, n. 2, São Paulo, CEBRAP, 1982.

Centro Diego Medellín, **Comunidades Eclesiales de Base: 20 años en Chile**. Santiago, 1989.

J. Comblin, "Algumas questões a partir da prática das Comunidades Eclesiais de Base no Nordeste. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Vol. 50, n. 198, Petrópolis, Vozes (junho de 1990).

II Encontro Regional de CEBs, **Religiosidad Popular.** Zona Norte, Monterrey, México, 1984.

C. Geertz, **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

J. L. González M., **La religiosidad popular desde la práctica de la liberación.** México, C.A.M., 1982.

El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular. Lima, Tarea-IDEA, 1989.

M. Leorato, **CEBs: Gente que se faz gente na Igreja.** São Paulo, Paulinas, 1988.

J. Marins, **CEBs: prioridade pastoral.** São Paulo, Paulinas, 1976.

A. Parra, **Os ministérios na Igreja dos pobres.** Petrópolis, Vozes, 1991.

J.C. Petrini, **CEBs: um novo sujeito popular.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

P. Ribeiro de Oliveira, "CEBs: Estrutura ou Movimento?" **REB** 50/200, Petrópolis, Vozes, 1990.

E. Schillebeeckx, **Le ministère dans l'Eglise.** Paris, Du Cerf, 1981.

Segunda Parte

ANOTAÇÃO ANTROPOLÓGICA

No desenvolvimento histórico do Catolicismo Popular influem fatores externos e conflitos ou encontros humanos e, ao mesmo tempo, alguns dinamismos internos nas estruturas e símbolos da população católica. Estas realidades interligadas podem ser decifradas com ajuda das ciências e com percepções e interpretações da referida população. Nossas anotações antropológicas reúnem elementos práticos e de poder, e também elementos simbólicos e de produção de sentido. Não fazemos caricaturas, como se de um lado houvesse cultura e religião dominante e, de outro lado, a realidade do povo. Consideramos antes a cotidianidade e trajetórias do povo, com seus contatos dialéticos com outros setores e outras significações. Em toda esta reflexão aspiramos a uma objetividade que seja complementar com uma visão a partir de dentro do mundo popular.

Muitos, nestas últimas décadas, estudam sistematicamente o multiforme fator religioso. Aqui não resumiremos tudo isso, nem nos limitaremos à linguagem hermética do especialista. Preferimos escolher alguns temas centrais e relativamente pouco trabalhados; e oferecemos isso aos que desejarem ampliar suas intuições com uma leitura histórica, antropológica.

Fazendo uma comparação com outras religiões populares em nosso Continente, vemos um Catolicismo heterogêneo, mas fazendo parte de uma Igreja; levamos em conta aspectos da história, da classe social, da etnia, da cultura (capítulo quarto). Depois abordamos algo pouco refletido mas crucial: a ética popular de caráter relacional, especialmente familiar e trabalhista, com um sentido de viver-conviver-bem, uma visão do mal e do pecado, e um horizonte de libertação (capítulo quinto).

Vários assuntos nos preocupam. No plano sócio-eclesial, parece-nos que a partir do Vaticano II e Medellín a pastoral

costuma combater o rito do povo ('para defender a pureza da fé'), ou promove cultos coletivos sujeitos ao oficialismo, ou é tolerante e se propõe "resgatar" os elementos positivos (e assim controlá-los), ou com um sentido progressista e libertador procura modificar o Catolicismo Popular (a partir de fora dele). São modos de pastoral que não manifestam o óbvio: o povo pobre está, como diz L. Boff, "recriando a Igreja".

Sócio-analiticamente, preocupamo-nos se pensamos com o Catolicismo Popular e ao serviço dele. Ele retraduz a religião erudita mediante um saber próprio. É uma ordem de intercâmbios sociais e simbólicos que aponta para uma liberdade real e integral de maiorias oprimidas.

CAPÍTULO 4

RELIGIÃO, CLASSE, ETNIA

1. O LUGAR DO FIEL NA IGREJA

O Cristianismo foi anunciado para ser de todas as pessoas, em todo o mundo. O Catolicismo quase cumpriu este mandato e isto pode ser compreendido de várias maneiras. Ele está presente, como uma religião e sua Igreja, em quase todas as nações, sociedades e culturas do mundo. Na América Latina ele está presente e é majoritário em todos os países e participa da cultura de todas as sociedades e de quase todos os grupos étnicos. No Chile, no Peru, no Equador e na Bolívia, por exemplo, ele não é apenas a religião da *identidade*, da *partilha* e da *participação* de uma maioria geral de chilenos, peruanos, equatorianos e bolivianos, mas é, igualmente, *a* ou *uma* das religiões de brancos urbanos ou rurais, imigrantes ou não, de mapuches, aimaras, quêchuas, chiriguanos, shuars, negros da costa e mestiços de Lima. De senhores de terras, gado e poder, assim como dos deserdados da terra, dos operários e camponeses, dos povos pobres. Do mesmo modo como o nome do mesmo Deus e os seus estandartes eram bradados e erguidos pelas forças populares de libertação e pelas tropas espanholas, nas batalhas da independência, assim também, antes e depois dela, uma mesma *fé*, vivida como diferentes formas de *crença*, opunha as milícias repressoras "em nome de Deus" e, "em nome de Deus", os guerreiros esfarrapados de alguns de nossos movimentos messiânicos e milenaristas.

Tomemos uma singular e curiosa evidência e as suas variações ao longo do tempo. Elas poderiam servir muito bem a um começo de compreensão de como uma religião *universal* se ordena social e simbolicamente para ser, também, o lugar da fé em sociedades regidas pela desigualdade. Qual era e qual é o lugar do leigo aqui?

No passado colonial das Américas, e mesmo tempos após a independência de nossos países, na maior parte dos casos tudo o que havia como lugar de associação de todas as categorais de pessoas, dos "senhores do Reino" aos escravos da mina, eram as irmandades e confrarias da Igreja. Confiadas aos leigos, eram associações religiosas de adscrição social. Dos senhores do Reino aos escravos das minas, quase todos os tipos sociais de pessoas podiam pertencer ou não a uma irmandade. Com os nomes de figuras de divindade ("Senhor dos Passos") ou de santos padroeiros, elas eram oferecidas a todos os católicos, especialmente aos homens adultos. Mas eram rigorosamente divididas de acordo com categorias sociais e étnicas. No caso do Brasil, por exemplo, havia irmandades para os homens do Reino, para os brancos "de posição", para as diferentes agremiações de artesãos e outros "homens simples", livres, para negros e para mestiços escravos ou livres. A distribuição física das pessoas e das famílias nos ofícios do templo ou nas procissões fazia ser figurativamente visível uma classificação religiosa de tipos sociais de pessoas que, ao mesmo tempo, era a metáfora e a norma justificada das próprias desigualdades de posse e poder e das diferenças de valor atribuídas pela religião às etnias. Do mesmo modo como por séculos os homens pobres e os não-brancos não podiam ser membros de certas ordens religiosas, assim também a eles eram atribuídas as confrarias destinadas a leigos, onde a condição de partilha era o reconhecimento consagrado de sua própria condição subalterna.

Muitos anos mais tarde, na maioria dos casos já após a independência política dos países da América Latina, as associações religiosas são trazidas de países europeus não-ibéricos pela Igreja reaproximada de Roma. Elas eram bastante mais submetidas ao poder local da Igreja e a seus agentes – bispos e padres – do que as antigas irmandades. Eram mais especializadas religiosamente, tinham bastante menos poder profano e valor simbólico de identidade, fora da própria Igreja. Eram mais abertas a novos sujeitos convocados a uma presença mais ativa na "vida da Igreja", como as mulheres, as crianças e os adolescentes. Eram, finalmente, mais uma adscrição determinada por critérios como o sexo e a idade, ou o tipo leigo de vocação de serviços cristãos, do que por puras razões de classe e/ou etnia, ainda que muitas vezes este critério diferenciador de posições, disfarçadas como "vocações", fosse ainda importante.

Já bastante próximo de nosso tempo e na antevéspera da primavera do Concílio Vaticano II, a inovação trazida com a Ação Católica redefine valores e sentidos de presença na vida da Igreja e completa a passagem da *filiação* por adscrição social predeterminada para o compromisso – em alguns lugares se dizia, entre meados dos anos cinqüenta e a década de sessenta: *engajamento* – em que se mesclava a categoria social do sujeito, agora pensada como critério de serviço, e a sua própria opção. Não mais homens livres e escravos, senhores e servos, brancos, indígenas e negros; não mais, também, apenas homens e mulheres, adolescentes e adultos, pessoas com vocação à "adoração do Santíssimo Sacramento", à "reza do rosário" ou às "obras sociais", mas finalmente leigos estudantes, operários, profissionais urbanos ou lavradores da terra, irmanados em algum ramo da Ação Católica em nome de sua inserção assumida a uma modalidade leiga de presença cristã no mundo. Não é mais pelo que "me fizeram", mas pelo que assumo *ser de mim mesmo,* que me envolvo com um tipo de *vida,* mais do que apenas *instituição,* onde a própria presença supõe uma participação livre e ativamente consciente.

Ora, as Comunidades Eclesiais de Base e todas as suas variantes locais, como os grupos de Evangelho e os círculos bíblicos, tornam desafiadoramente mais assumido e pessoal o envolvimento do leigo com a vida de sua Igreja e a sua conseqüente presença *cristã* e *recristianizada* no mundo, através dela. Agora sequer o sexo, a idade e a profissão determinam o lugar da opção. A própria partilha da vida cotidiana em um lugar do mundo reúne as pessoas e uma mesma *comunidade de base* pode conter, unidos em nome de uma mesma vocação, homens e mulheres, jovens, adultos e velhos, sujeitos de várias profissões e etnias.

Este é apenas um exemplo da passagem, no interior da Igreja, do que é *outorgado* para o que é *escolhido* e do que é *escolhido* para o que é *assumido.* Voltaremos a isto mais adiante.

2. DA UNIDADE À DIVERSIDADE

O Catolicismo que chega com espanhóis e portugueses à América Latina já é uma unidade formal, mas também uma diversidade real. Ele muito depressa se torna a religião demograficamente majoritária, politicamente hegemônica e socialmente dominante. A não ser nos guetos e margens da liminaridade, mesmo entre negros escravos e índios "civilizados", é muito

difícil ser uma categoria qualquer de sujeito sem ser, ou sem se fazer, *católico*. Outras religiões, mesmo cristãs, trazidas por outros "invasores" do território da América espanhola ou portuguesa, como o protestantismo de holandeses e franceses no Brasil, têm uma vida curta, por muitos séculos, a não ser em casos raros de exceção. As muitas e tão generosamente complexas religiões indígenas são imediatamente desqualificadas como cultos demoníacos associados à feitiçaria. Os primeiros e, depois, os tardios movimentos messiânicos e milenaristas são em pouco tempo esmagados e, como nos casos de Canudos e do Contestado no Brasil, os seus fiéis, "fanáticos", são exterminados[1].

Antes da descoberta da América, o colonizador europeu fora obrigado a reconhecer e mesmo partilhar tempos e espaços de sua história com a cultura e a religião de outros povos, como os árabes, os judeus e os povos e crenças da Índia. Mas até mais do que no caso da conquista da África, aqui na América o colonizador se reconhece numa terra virgem de fé. E de uma maneira, senão nova, pelo menos ativamente renovada, a empresa mercantil colonizadora se associa à missão conversionista da confissão católica com um ardor e um empenho pouco conhecidos até então. Em poucos outros momentos da história do encontro de alianças e conflitos entre povos e culturas se assistiu ao *sacerdote* da religião consagrada combater com tanta violência e sucesso simbólico, em duas frentes e quase ao mesmo tempo, os dois outros agentes da vida e do movimento da religião: o *feiticeiro* profanador (como eram então considerados todos os agentes religiosos dos sistemas de crenças e cultos de indígenas e de africanos) e o *profeta* emergente e contestador, como foram definidos e desautorizados todos os pregadores populares de movimentos religiosos de contestação ao poder unido da Coroa e da Igreja[2].

Não importa tanto falarmos aqui sobre o modo como certas diferenças importantes na lógica da fé e na vida religiosa do Catolicismo estavam presentes até mesmo na oposição entre padres regulares e seculares, e também na diversidade relativa de "visões de fé" e do sentido da presença evangelizadora entre missionários de diferentes ordens católicas. Não devemos nos esquecer, no entanto, de que vários sinais diacríticos de tais diferenças de "ênfase" de crença e culto estão até hoje presentes na diversidade de culturas religiosas de várias modalidades de Catolicismo Popular entre nós. Talvez seja mais importante lembrar que no coração e na cultura dos primeiros homens *leigos*

chegados às Américas e na de seus seguidores, durante pelo menos três séculos, vieram formas eruditas e populares já bastante diferenciadas de compreensão e de vivência do Catolicismo. Isto pode ser pensado em pelo menos três sentidos: 1) porque desde as sociedades e culturas de origem eram formas de religião temperadas por trajetórias históricas remota e aproximadamente muito desiguais. Como esquecer que o Catolicismo espanhol chega à América ainda com a espada e o estandarte em punho, apenas meses após os últimos momentos das lutas de *Reconquista* sobre os árabes, enquanto em Portugal a história próxima à descoberta do Brasil era muito diferente? 2) Porque desde a origem ibérica, um Catolicismo não dividido em confissões e seitas vizinhas, aliadas ou concorrentes, como no caso do Protestantismo europeu, dividia-se visivelmente de acordo com os seus recortes de classe social e de acordo com o seu grau de afastamento ou aproximação do poder político. 3) Porque em grande parte, devido aos efeitos dos dois itens anteriores, somados a outros que são as próprias teias e tramas de uniformidade e diferença da cultura popular, chegam à América Latina vários tipos próprios e apropriados de Catolicismo do povo, culturalmente muito diversos em certos aspectos, ainda que no seu todo vividos por pessoas e famílias das mesmas classes e categorias sociais populares.

A estas origens e razões de diferenças iniciais dos *catolicismos* populares em nossas culturas juntemos um outro fator bastante importante e que apenas de passagem foi já sugerido aqui. Diferente quanto às ênfases de crença e culto, dadas por desigualdades sociais e peculiaridades de cultura, o Catolicismo implantado entre nós desde os primeiros momentos da *Conquista* obedece a projetos, usos e significados muito desiguais. Esta é uma das razões pelas quais ele é *preservado, dado,* ou *imposto* a diferentes tipos de sujeitos e grupos sociais e culturais de maneiras igualmente muito diversas. Isto é muito visível – e até hoje convivemos com a herança nefasta disto – nas oposições entre a lógica, a ética e a docência da Igreja, quando dirigida aos senhores do Reino e, depois, às elites locais e, por outro lado, aos brancos pobres e aos servos mestiços, indígenas e negros.

Mas mesmo entre os servos da terra havia e houve por todo o tempo das colônias diferenças notáveis de ênfases. Tomemos o exemplo conhecido do tratamento dado pelos missionários aos povos indígenas e aos povos africanos, trazidos como escravos a regiões como as que vieram a ser, mais tarde, Cuba, Colômbia e

Brasil. Aos indígenas era invariavelmente destinado um trabalho missionário muito ativo e consistente. Conhecemos todas as polêmicas até teológicas envolvidas na questão do indígena e o zelo missionário dedicado à sua conversão. Poucos anos após o desembarque dos primeiros missionários, vários deles dominavam as línguas dos índios a cuja catequese se entregavam, literalmente, de corpo e alma. Mas aos negros trazidos da África bastava o batismo formal, a obrigação subalterna do reconhecimento do Catolicismo como única religião, a oferta esporádica de alguns sacramentos e um lugar à margem na vida da Igreja[3]. Nunca houve no Brasil uma gramática de qualquer língua africana escrita por missionários de qualquer procedência. Mas foram muitas as de língua tupi. E a própria metáfora da *gramática* poderia nos ser útil aqui. Única religião legítima de territórios geográficos, sociais e simbólicos regidos pela expropriação e pela desigualdade, o Catolicismo – formalmente uma religião universal: dada *a* todas as pessoas de todas as classes e etnias e, portanto, obrigatória *para* todos – era como se fosse uma língua única na América Latina, mas sob a condição de ser falada por povos e culturas diversos segundo dialetos diferentes e ser, ao mesmo tempo, outorgada oficialmente a categorias desiguais de leigos de acordo com gramáticas igualmente diferentes[4].

Em síntese, um *catolicismo popular* existia e persistiu *na* Igreja e *como* Igreja. Sendo internamente diferenciado como valor e forma de crença e culto na religião e através dela, ele é pregado e imposto não apenas de acordo com ênfases simbólicas diversas, mas para usos e sentidos desiguais: todos devem ser católicos e fora da Igreja não há salvação. Mas existem modos brancos, mestiços, negros e indígenas de *ser católico,* porque há formas senhoriais e servis de se crer e viver a experiência da fé. Finalmente, temos agora visível uma conclusão a que tudo aponta. Os diferentes povos do Continente não são apenas submetidos desigualmente a uma mesma religião. Ao longo da história de que são também, e cada vez mais, *sujeitos*, servos e homens livres pobres, povos indígenas, negros e mestiços se apropriam diferentemente do Catolicismo.

3. OS CATÓLICOS DO POVO

Não há no Catolicismo o que acontece *em* outras religiões, ou *entre* outras religiões, de outras culturas. Não se formaram duas religiões separadas e mesmo antagônicas, uma para a elite e a

outra para o povo: uma Igreja dos bem-aventurados da fortuna e uma outra para os deserdados da sorte, como diria Max Weber. Aqui uma mesma religião e sua mesma Igreja foram no passado e são hoje acreditadas, apropriadas e vividas de maneiras diferentes, por classes e categorias sociais e por grupos étnicos desiguais.

1º) Porque cada grupo ou classe de pessoas, de acordo com o modo como participa da vida social e como vivencia e recria os símbolos e significados de sua cultura, é incorporado a uma religião e se apropria dela de uma maneira própria, peculiar. As suas histórias anteriores não são as mesmas, e mesmo a história de sua incorporação ao Catolicismo é, em cada caso, única.

2º) Porque no encontro entre culturas e suas religiões, o que existe de fato é mais um complicado processo de *trocas* do que de perdas, pura e simplesmente, de um dos lados. Toda a história do Cristianismo é história de intercâmbios com os valores, as idéias e os símbolos das culturas cujos povos a ele se converteram. Ele transformou religiões, ele se transformou por causa delas e, muitas vezes, de tais encontros surgiram sistemas interpartilhados de crença e de culto, como no caso de nossos povos indígenas e de nossos negros trazidos de África. A isto se costuma dar o nome de *sincretismo*.

3º) Porque, mesmo onde não há um confronto tão intenso *de* e *entre* religiões, as relações criadas e/ou impostas entre os sujeitos sociais, através da religião, criam posições e poderes desiguais. Se, de um lado, vimos, eles separam indevidamente um clero docente de um laicato discente, de outro lado, vimos também, eles separam senhores de servos, ricos de pobres, brancos de mestiços. Não apenas separam, mas muitas vezes usam a leitura que os "senhores do saber" fazem da fé, transformada por eles em crença e doutrina, para tornar consagrada a desigualdade social vivida *como* também e através da religião.

4º) Porque mesmo partilhando um mesmo amplo sistema de idéias, valores e práticas, quando há desigualdade social e diferença étnica, classes e etnias tendem a incorporar ativamente valores religiosos aos seus *valores de classe* ou *de etnia*. Não apenas valores, mas até mesmo recursos e usos da religião são integrados à vida cotidiana de formas diversas, segundo as suas ênfases. É isto que faz com que surja um utilitarismo pragmático em algumas formas religiosas populares por oposição a uma aparente alta espiritualidade sem interesse pelas "coisas terrenas" entre intelectuais e ociosos da religião. É também por isso

que, numa primeira oposição entre um Catolicismo de elite e um Catolicismo Popular, alguns agentes religiosos e leigos conservadores acusam a maneira culturalmente peculiar de camponeses, indígenas e negros viverem a sua fé católica como religião, de ser profanadora, de estar marcada pela magia e esvaziada de sua "pureza" anterior. Também por isso, em contrapartida, não é raro que os povos da América Latina percebam e vivenciem a "religião oficial" como algo poderoso, estranho e distanciado de suas vidas e comunidades.

5º) Porque, como a religião é o mais poderoso arcabouço de valores e símbolos de compreensão da realidade cósmica e social, e de conseqüente atribuição de critérios culturais de identidade, cada grupo ou classe de uma mesma sociedade faz a religião – uma mesma religião e até uma mesma Igreja – falar *com* ela (o diálogo entre Deus e o homem), *para* ela e *em* seu nome, de formas diferentes. Assim, povos e culturas populares se atribuem identidades religiosas diferentes, ao mesmo tempo em que usam o seu modo próprio de serem católicos, ou de serem *também* católicos, para se atribuírem identidades sociais próprias, através da religião.

6º) Porque, com muita ênfase no caso específico da América Latina, os diferentes tipos de catolicismos de negros, indígenas e outros povos pobres e oprimidos não são apenas sistemas religiosos culturalmente diferentes, como acontece quando em uma mesma sociedade pessoas de uma mesma classe vivem religiões diversas. Eles são variantes de uma mesma experiência dos excluídos. A religião dos postos à margem da produção, do poder, da liberdade e da própria felicidade. Uma religião não apenas *popular* (quando uma falsa visão separa-a de sua história e a lê como *folclore*) mas *oprimida,* porque não apenas do *povo*, mas do povo *oprimido*. Daqueles que desde o começo das Colônias, por terem sido destinados a ser o que foram: servos, receberam até pouco tempo atrás da Igreja a exata medida de uma religião de servilismo, destinada à servidão. Um poderoso sistema de símbolos destinado à consagração da desigualdade e à desqualificação do leigo, especialmente quando ele era uma pessoa do povo. É neste sentido que se pode dizer com um certo acerto que uma espécie de Catolicismo Popular nasce dentro da própria Igreja. Ele é criado por ela própria e dado assim, para ser vivido como uma forma subalterna de fé, aos servos e pobres. É também neste sentido que um Catolicismo Popular hoje em dia se redefine, dentro da própria *Igreja católica,* como uma *Igreja popular*. Como o movimento cristão através do qual os povos latino-americanos se descobrem como sujeitos de recriação de

uma nova Igreja que, justamente por nascer com eles, do chão da fé, pode agora ser cristã e diferencialmente universal.

Recuemos alguns passos e procuremos descrever agora a realidade dos diferentes catolicismos dos povos da América Latina. Costumamos usar a expressão *Catolicismo Popular* para traduzir isto que foi sumariamente apresentado até aqui. Uma religião vivida pelo povo católico no campo e na cidade. Dentro de uma mesma confissão de fé e dentro de uma mesma Igreja falamos de sistemas privatizados de experiência religiosa. Falamos de uma vida religiosa onde por muitos e muitos anos a própria presença institucional da Igreja foi muito tênue e infreqüente. Ali onde comunidades indígenas, por exemplo, acostumaram-se a recriar todos os dias, em casa e na família, na vizinhança e entre comunidades próximas de iguais de classe e etnia, as mesmas crenças em Deus e em seus anjos e santos. As mesmas seqüências rituais ao longo do ano, com suas festas e seus ritos. Os mesmos sistemas sociais de prestação de serviços, com seus capelães, rezadores, benzedeiras e equipes festivas de artistas-devotos[5]. Eis um primeiro duplo sentido em que este Catolicismo dos povos do Continente é *popular*. Ele é leigo e é *do povo*, melhor dito, dos povos. Numa primeira dimensão, ele surge e se renova regido por seu forte apego às tradições "dos antigos", quando à margem da ordem restrita da própria hierarquia religiosa aparecem não apenas agentes de culto popular, mas também e principalmente a própria intrincada teia de sua ordenação, com os seus códigos e princípios de produção de sentido religioso e de oferta de bens e serviços. Façamos um pequeno paralelo para que isto fique mais claro. Nas religiões evangélicas, e principalmente nas confissões pentecostais, pessoas de diferentes classes sociais ingressam numa ou em diferentes denominações, igrejas ou ministérios. Ali elas podem ser fiéis participantes, ou podem ascender à pequena hierarquia confessional como diáconos, presbíteros ou pastores. Uma ou outra pessoa pode sair de uma igreja e fundar outra mais adiante, e isto tem sido muito visível entre nós, sobretudo em países como o Chile, o Brasil, a Nicarágua e a Guatemala[6]. Neste sentido, podemos até mesmo compreender o Pentecostalismo como uma expressão mais *popular* do Protestantismo, assim como, hoje, podemos reconhecer com facilidade igrejas mais ou menos populares entre as confissões pentecostais, tomando-as do ponto de vista da posição de classe e da partilha de cultura de seus agentes e fiéis. Mas acontece aí uma estrutura de relações sempre iguais. Não existe um sistema religioso eclesiástico que se oponha a um outro, leigo, mais difuso na vida comunitária. Eis um sistema religioso onde existe apenas lugar para a *Igreja* (entre as já consagradas, como a Assembléia de Deus e as ainda emergentes como as que se costuma chamar de "seitas"), dividida entre

um corpo estável de fiéis e uma pequena confraria de agentes de crença e culto.

Isto não é muito diferente do que acontece no caso das muitas variantes dos cultos afro-americanos. Ali também estão agências religiosas divididas entre uma confraria de agentes iniciados e uma massa difusa de fiéis, na verdade de fiéis mais estáveis e clientes mais esporádicos. A diferença está em que não existe em tais religiões nem o projeto da criação de igrejas unificadas nem uma conseqüente intenção conversionista. Mas também ali o que temos são várias agências autônomas de produção de sentido religioso e prestação de serviços confessionais que reproduzem, cada uma a seu modo, uma mesma estrutura igual de relações.

No Catolicismo existe a possibilidade de, ao mesmo tempo e dentro da mesma *religião,* existir socialmente um corpo de partilha como *igreja,* com os seus sacerdotes e os fiéis leigos, desigualmente distribuídos entre posições de classe e experiências étnicas e sociais de culturas, e diferentes modalidades de sistemas leigos, comunitários e socialmente populares de experiência católica de vivência pessoal, familiar e coletiva da fé. Se, de um lado, não existe, no mesmo sentido, um Protestantismo popular, mas igrejas protestantes populares, no Catolicismo não existe ainda em plenitude uma Igreja Popular, mas há uma oposição convergente entre uma Igreja oficial e um sistema leigo-popular de vivência católica[7]. Por isso, de um lado estão cardeais, bispos, padres e freiras, sempre reconhecidos pelos novos católicos da América Latina como detentores legítimos de uma *catolicidade* universal de que, cada um à sua maneira, todos se sentem parte. Mas, de outro lado, em cada comunidade e sob formas variadas, de acordo com o Catolicismo universal se particulariza culturalmente, estão os agentes populares da fé: capelães e beatos, rezadores e chefes de equipes rituais. Uma ordem está difusa na própria vida comunitária e sempre entendida como a serviço das pessoas, das famílias (eis uma forma de vida religiosa intensamente familiar) e da comunidade local[8].

Ora, se pudéssemos tornar estas diferenças um pequeno desenho, ele tomaria a seguinte forma, usando como exemplo o caso dos países da América Latina, onde: 1º) existe até hoje uma presença demográfica e cultural marcada de expressões de Catolicismo Popular; 2º) há uma tradição estabilizada de confissões evangélicas ao lado de um forte crescimento de seus ramos pentecostais; 3º) observa-se a presença de modalidades mais antigas e atuais de cultos afro-americanos; 4º) existem, ainda vigentes, religiões de grupos indígenas e de minorias étnicas. Este poderia ser o caso do Peru, da Colômbia e do Brasil.

Religiões de Sociedades indígenas ou derivadas delas	Religiões de origem afro-americana	O Catolicismo	Religiões evangélicas e outras cristãs	Religiões de outras minorias étnicas ou recém-introduzidas na América Latina.
Religiões resultantes de amálgama de cultos cristãos e sistemas religiosos indígenas (Santo Daime)[9].	Variantes religiosas de tipo mediúnico, intelectualizadas e com elementos sincréticos de tipo afro-indígena-americano (Vale do Amanhecer).	O Catolicismo como religião e Igreja oficiais, com suas variantes culturais e suas diferenças de interpretação sócio-histórica da Bíblia e da tradição católica. Sistemas sincréticos do Catolicismo com religiões indígenas originais.	Protestantismo de Imigração (Luteranos Episcopais)[10]. Protestantismo de Missão (Presbiterianos, Congregacionais, Metodistas).	Religiões e Igrejas de minorias européias ou asiáticas (Islamismo, Judaísmo, Cristãs Ortodoxas, Budismo).
Sistemas religiosos indígenas sincretizados com religiões ocidentais com influência sobre elas, ou criando formas próprias de práticas de curandeirismo (pajelança).	Religiões afro-americanas sincretizadas com outras religiões cristãs, inclusive o Catolicismo (umbanda).	Formas próprias de Catolicismo Popular de negros, com fortes influências rituais e mesmo de crenças, de sistemas religiosos de origem afro-americana.	Confissões e Igrejas pentecostais trazidas por agentes estrangeiros e incorporadas às culturas populares latino-americanas (Assembléias de Deus).	Neo-religiões asiáticas trazidas para a América Latina (Seicho-No-Yê, Hare Krishina, Igreja Messiânica).

Religiões de Sociedades indígenas ou derivadas delas	Religiões de origem afro-americana	O Catolicismo	Religiões evangélicas e outras cristãs	Religiões de outras minorias étnicas ou recém-introduzidas na América Latina.
Religiões indígenas originais, mantidas em seus sistemas Culturais (tribos isoladas ou com muito pouca inclusão na cultura ocidental).	Religiões de origem africana com elementos culturais de origem muito preservados (culto dos Êguns e Candomblé na Bahia, Brasil).	Sistemas camponeses de Catolicismo Popular de origem ibérica melhor preservados em sua tradicionalidade.	Pequenas confissões e Igrejas neopentecostais criadas por agentes populares latino-americanos.	Sistemas religiosos autóctones ou sincretizados de antigas minorias étnicas não-indígenas e não-africanas (ciganos).

O nosso exemplo de maneira alguma é completo. Ele apenas descreve, de maneira muito geral, como poderia ser uma distribuição de tipos e variantes de religiões, tomando-se como critério não apenas a proposição confessional, mas a vocação de classe, cultura e etnia.

A melhor maneira de ler o quadro é de baixo para cima. Em todas as colunas estão mais embaixo as religiões ou variantes tidas como mais populares, ou mais originalmente próprias de grupos étnicos e outras minorias culturais. Assim, para ficarmos com o caso das religiões indígenas e derivadas delas, teríamos em primeiro lugar aquelas que são ainda hoje integral e peculiarmente próprias de culturas tribais, sem misturas e influências. A meio caminho teríamos os sistemas religiosos híbridos, raros como religião, freqüentes como sistemas de curandeirismo, tão comuns na Amazônia. Finalmente, em terceiro lugar, teríamos novos sistemas religiosos que mesclam uma origem e uma estrutura simbólica indígena com valores de outras religiões, inclusive do Catolicismo Popular, mas onde uma idéia de religião culturalmente cristã ainda é distante. Isto é diferente dos sistemas de Catolicismo vividos e recriados pelas culturas indígenas. Não se trata aí de um conjunto de crenças e práticas originalmente indígenas que influenciam religiões ou práticas de magia de mestiços e brancos, regionais, mas sim da apropriação do Catolicismo feita por culturas indígenas. Uma estrutura reconhecidamente católica é permeada de símbolos, valores e práticas da tribo e esta forma própria de recriar o Cristianismo

torna-se uma modalidade apropriada de ser católico. Voltaremos a isto mais adiante.

Aqui o que separa uma religião da outra não é apenas o seu teor confessional, o fato de serem ou não cristãs, católicas ou evangélicas. Também não é o seu substrato teológico-filosófico, o fato de serem ou não religiões mediúnicas de possessão, de produzirem cosmologias mais centradas num ciclo mítico da natureza ou num processo humano da história. Nem é também apenas a sua origem e posse de classe, ou de etnia, o fato de serem pura ou sincreticamente indígenas ou negras, eruditas ou populares. É também o fato de coexistirem entre nós todas as alternativas possíveis de organização cultural da religião: a igreja estável e consagrada, a seita emergente, ou o movimento emergente no interior da própria igreja (do que um exemplo próximo poderia ser o da própria *Igreja Popular,* no Cristianismo católico de nosso tempo), a agência religiosa de pregação de serviços e, finalmente, o sistema religioso comunitário, vinculado a uma igreja aceita como lugar matriz da fé, mas guardando uma relativa autonomia cultural de crenças e de práticas. Esta última modalidade caracteriza o Catolicismo Popular.

Quando dois estudiosos da América Latina, Manuel Marzal e Manuel Estévez Gutierrez, se debruçaram sobre o *Catolicismo* de indígenas, de negros e de mestiços e brancos dos povos das duas Américas, eles chegam a conclusões bastante próximas: 1ª) existem de fato formas sincréticas que nas suas crenças mítico-religiosas, nos seus rituais de celebração, nas suas fórmulas e práticas de religiosidade, exibem com evidência não apenas fragmentos, mas uma verdadeira combinação de estruturas e de conteúdos religiosos do Catolicismo e de religiões não cristãs; 2ª) a tal ponto este fenômeno é constante, em sua uniformidade e em suas variantes, que por trás da idéia de um Catolicismo Popular latino-americano é necessário pensar na existência de uma pluralidade católica.

Um dos casos estudados por Manuel Marzal é o de cinco povos andinos: os de Qoñamuro, Wanqara, Urpay, Andahuaylichi e Urcos, no departamento de Cusco. Manuel Gutierrez retoma este exemplo. Ao mesmo tempo em que as devoções mais importantes referem-se às figuras de Jesus Cristo e da Virgem Maria, a quem eram celebradas as principais festas de todos os anos, as relações entre os homens e a natureza, através da agricultura, são regidas pela figura de Pachamama, a terra-mãe. Os índios quêchuas de Urcos aceitam, como todos os outros povos católicos das Américas, a Igreja católica como a sua comunidade de fé e sob nenhum aspecto é possível falarmos de uma espécie de Igreja católica indígena, paralela[11]. Ao lado de crenças sincréticas onde um substrato logicamente católico se mistura com estruturas simbólicas e ideativas de uma religião indígena não cristã, existem por

toda parte especialistas religiosos andinos. Eles são genericamente conhecidos como "paqo" e desdobram-se nas funções e identidades de "watoq" (adivinho) e "hampeq" (curandeiro). Tal como procuramos acentuar antes, um sentimento indígena de fidelidade à sua Igreja católica não tem o sentido de universalidade devido à ortodoxia eclesiástica. Ele sempre se refere a uma comunidade local, a um nós étnico onde o ser católico e indígena se mistura como uma unidade fortemente significante e afetiva. De algum modo, ser um índio quêchua implica em ser também católico, sob a condição de tal experiência de fé e de identidade étnica vivenciada também *através* da religião ser feita por meio de uma reinterpretação indígena de conteúdos doutrinários e cosmicizantes essenciais, de uma reinvenção de ritos e práticas religiosas, de seus usos e da mescla sem remorsos entre sujeitos protetores – divinos ou santificados – católicos e outros, indígenas, da reprodução de uma teia de especialistas da própria cultura religiosa e, finalmente, da síntese de tudo isto sob a forma de um código peculiar de relacionamentos entre o homem e o sagrado, e entre os homens, através de preceitos próprios de uma religião apropriada.

> O *sentido de pertença* do índio quêchua à Igreja se dá como parte de sua cultura e dos mecanismos de socialização da mesma. Isto explica que os casos de conversão dos índios às distintas confissões protestantes signifiquem não apenas uma mudança religiosa, mas também uma ruptura com o próprio mundo cultural. Este sentido de pertença à Igreja não se refere à comunidade católica mundial, da qual não se tem uma experiência direta, nem mesmo à comunidade paroquial, representada pelo sacerdote responsável pela paróquia à qual se pertence, em relação à qual o camponês se sente sobretudo como um cliente que solicita determinados serviços religiosos, mas refere-se à sua própria comunidade local, enquanto comunidade de culto, porque a este nível os índios quêchuas formam um verdadeiro grupo religioso, com normas e valores compartilhados e com interação na realização de ritos comuns[12].

Vejamos bem. Caso partilhassem uma mesma religião tribal, o que certamente terá ocorrido com os seus ancestrais pré-hispânicos, os homens e mulheres quêchuas se reconheceriam como de uma única religião cujos limites de sentido e serviço seriam os mesmos de suas culturas, aldeias e etnias. Católicos e quêchuas, eles se identificam *com* uma Igreja e *através* dela. Nos seus sacerdotes certamente buscam os serviços religiosos que consideram de sua alçada exclusiva. É interessante observar que quase

sempre os ritos católicos, que significam também mudanças importantes na identidade do sujeito e na sua posição social são um atributo exclusivo ou preferencial da Igreja: o batismo (entrada na sociedade), o casamento (mudança relevante de status dentro da sociedade) e os ritos da morte (saída da sociedade dos vivos). Sem criarem uma Igreja paralela, *vivem* a experiência daquilo em que crêem não apenas misturando, mas integrando num sistema religioso único e consistente crenças, valores, princípios de ética, práticas devocionais e serviços do sagrado de sua própria cultura e do Catolicismo. Mais do que isto, por oposição a pessoas de outras religiões, consideram-se *católicos,* melhor dizendo, *quêchuas católicos.* Mas a dimensão social e também simbólica de sua catolicidade não corresponde à da Igreja. Nem no sentido tridentino de uma cristandade submissa a Roma, nem no sentido libertador de um *povo de Deus* que faz de sua vida e de sua fé na transformação de um mundo a sua própria *Igreja viva.* Entre os quêchuas estudados o próprio sentido de *igreja* se esgota nos limites da comunidade geográfica e étnica de identidade cultural. Por isso, Manuel Marzal lembra que, quando convertidos a alguma confissão protestante, pessoas e famílias indígenas vivem o dilema de terem de renunciar a uma partilha de vida e de significados e a uma identidade que coloca a cultura tribal e o sentimento de etnia quêchua no núcleo da experiência de vida e de sua compreensão como valor. Seu depoimento corresponde ao de vários outros participantes e estudiosos de culturas populares na América Latina, sejam elas indígenas ou não[13].

Do mesmo modo, um estudo detido sobre o cruzamento entre religiões afro-americanas e o Catolicismo dos povos do Continente mostraria que em ambas as direções existe uma integração de elementos. Não seria certo falarmos de um Catolicismo negro, como também não há um Catolicismo indígena, mas uma pluralidade de sistemas de particularização do Catolicismo a culturas e modos de vida de diferentes grupos indígenas, vivendo cada uma delas uma modalidade própria de troca com a religião católica e sua Igreja. Há uma forte interferência católica na umbanda brasileira, mas ela é muito menor no candomblé, cujos sacerdotes insistem numa pureza do culto, mesmo quando eles e seus seguidores se consideram *também* católicos e insistem em participar de rituais da Igreja.

Depois de analisar a religião de quêchuas, de indígenas de língua tzotzil de Chiapas, no México, e de povos do norte da

Espanha, Manuel Estévez Gutierrez sugere o seguinte, falando sobre segmentações culturais de um sistema religioso universal, como o Catolicismo:

> Cada sistema religioso distintivo de um grupo constitui uma estrutura autônoma de significação, que está construída, isto sim, com elementos (míticos ou rituais) procedentes do sistema religioso canônico que, como resultado de um poder historicamente adquirido, se identifica com a denominação universal do Catolicismo. Outros elementos, porém, igualmente importantes na construção desta estrutura de significação que é cada sistema religioso, procederão de outros sistemas diferentes que não incidiram, em contrapartida, em sua denominação (Esta incidência oculta, não refletida em sua denominação, é a que autoriza o qualificativo de "sincrético" para se referir, a partir da perspectiva do sistema religioso que se pretende canônico, a todos os restantes sistemas que se acolhem à sua mesma denominação). De acordo com isto, a diferença de posição entre o sistema religioso tzotzil de Larrainzar e o sistema religioso vaticano é apenas uma diferença circunstancial de poder de seus respectivos representantes no interior de uma estrutura organizativa parcialmente compartilhada. Mas esta diferença, ainda que seja importante e significativa em determinados aspectos, não é em outros. A partir da perspectiva aqui adotada, os dois sistemas religiosos são equivalentes; um não é "versão" do outro. Ambos constituem estruturas autônomas de significação[14].

4. DA DIVERSIDADE À UNIDADE

Por tudo o que vimos até aqui podemos afirmar agora que aquilo a que se dá o nome de *Catolicismo Popular* ou *Catolicismo tradicional* não configura apenas uma espécie de *religiosidade* do povo vivida à margem da Igreja como um empobrecimento ou um desvirtuamento daquilo que, como religião, apenas em seu núcleo canônico, oficial e eclesiástico poderia ser encontrado e vivido em sua "forma pura". Eis uma visão errônea e preconceituosa de que precisamos nos afastar. Em primeiro lugar, sabemos que um Catolicismo do povo, dos deserdados sociais do poder e da riqueza, foi criado no próprio interior da Igreja durante e depois da colônia nas Américas. O culto devocional aos santos em lugar de uma vida religiosa centrada na fé em Deus e no

sentido da história de salvação coletiva proposto nos Evangelhos, a desqualificação do pobre como sujeito condutor de tal história e o lugar da fé em seu processo, a diferenciação de tipos sociais de fiéis segundo as normas sociais da desigualdade, eis os modos como uma Igreja centrada no poder terreno e a seu serviço outorgou aos servos da terra uma religião que se tornou "popular" para tornar submissos como cristãos aqueles que deviam ser subalternos como sujeitos da sociedade.

Mas vimos, em segundo lugar, que entre indígenas, mestiços, negros e homens do povo de qualquer etnia ou qualificação cultural, há um momento em que esta religiosidade *outorgada* é *apropriada* pela própria cultura popular. Uma pluralidade de sistemas católicos de vida religiosa surge, se estabiliza e se transforma. Todos possuem em comum um mesmo núcleo de fé e uma intenção cristã de práticas. São talvez a mais rica e a mais complexa expressão de uma mesma fé comum, compartilhada sob tantas formas culturalmente diferentes. Frente a uma Igreja antiga, ela mesma envolvida em ter de ser o lugar da palavra e de outros símbolos de consagração da desigualdade entre os homens e entre os povos, uma pluralidade de modos populares de recriação cultural da fé e da vida católica reflete essa própria desigualdade. Este é o sentido em que temos falado aqui de formas socialmente populares e culturalmente étnicas dos muitos *catolicismos* dos povos latino-americanos, reconhecendo, no entanto, que, de modo diferente do que acontece no âmbito de outras religiões entre nós, todos eles são expressões próprias – melhor dizendo, peculiarmente apropriadas – de uma só religião realizada numa mesma Igreja. Tomadas entre as comunidades e os grupos étnicos e sociais populares, essas formas próprias de se *ser católico,* com suas crenças e ritos, suas práticas e especialistas, revelam o outro lado de uma mesma realidade. Revelam o potencial de *diferença* do Catolicismo Popular. Pois, como vimos, se de um lado podemos falar de uma quase oposição entre uma religião oficial, eclesiástica e por muito tempo dada e controlada *a* e *por* um laicato erudito e dominante, e uma religião vivida como um sistema comunitário, leigo, e apropriado e controlado por leigos populares e de maiorias (Bolívia, Peru, Equador) ou minorias (Brasil, Argentina, Chile) étnicas, de outro lado devemos agora evocar uma pluralidade de variantes do ser católico e vivê-lo como uma mesma religião através de diferenças culturais.

Por isso mesmo, talvez nem seja muito certo falarmos de um Catolicismo negro, de um Catolicismo indígena e de um Catolicismo branco popular entre nós. Da mesma maneira que reconhecemos uma religião guarani, uma religião ancestralmente tarasca, uma religião aimara ou o candomblé, como religião de origem africana e negra no Brasil, assim também o que existe são modos próprios de relações históricas e culturais através dos quais o Catolicismo interagiu com religiões e culturas de guaranis, tarascos, aimaras e diferentes categorias étnicas e culturais de negros na América Latina, para gerar variantes religiosas próprias, assim como símbolos apropriados, códigos de conduta e estilos de vida. Cada um de tais sistemas com a estrutura e as variações de sua própria peculiaridade, mas todos eles partilhando de uma mesma lógica, de uma mesma simbologia religiosa, de uma ética semelhante, de uma cosmovisão quase uniforme em seu substrato, porque partilha de um mesmo sistema original de fé.

Se, de um lado, convivemos com uma oposição tornada já uma espécie de consenso entre os que vivem ou estudam o Catolicismo na América Latina, entre um *Catolicismo oficial* ("da Igreja", erudito, eclesiástico, etc.) e um *Catolicismo Popular* (rústico, "de folk", sincrético, privatizado, dos oprimidos etc.), de outro lado, nos últimos anos convivemos com uma outra relação. Ela é menos consagrada do que a primeira e na verdade com muita dificuldade tem sido objeto de estudo por parte de cientistas sociais que não são, também, participantes ativos da experiência católica. Trata-se de uma relação onde os termos representam agora não mais um substrato histórico das culturas latino-americanas, mas antes algo ideologicamente motivado e, conseqüentemente, com uma dimensão de intensionalidade. Falamos da relação entre o *Catolicismo Popular* (os catolicismos populares, seria melhor dizer) e uma *Igreja Popular.*

O que acontece a partir daqui poderia ser descrito de muitas maneiras e, voltando outra vez a dois tempos de nosso passado, e, depois, considerando o presente e olhando com esperança o futuro próximo, poderíamos centrar as nossas idéias em três verbos: *outorgar, apropriar* e *construir.*

4.1. Outorgar

Vimos que os fundamentos sociais de um Catolicismo Popular são colocados pela própria Igreja católica. Ao se apresentar aos

povos do Continente e aos povos europeus e africanos a ele trazidos como una, única e universal, ela é encontrada, no entanto, rigorosamente desigual e com este seu modo de ser apenas traz ao campo da religião o corpo das normas da sociedade. O lugar social do pobre, do índio e do negro é diferencialmente determinado, mas em conjunto é o lugar do subalterno: o limiar da crença e a periferia do culto. Não se trata de considerar que uma mensagem de servilidade é inculcada no coração e na lógica dos povos daqui. Disto todos sabemos. Trata-se de entender que sem poder dividir-se *entre* confissões e igreja, como os protestantes, o Catolicismo colonial e seus sucessores históricos imediatos dividem-se como mensagem, preceito e projeto, *na* Igreja. A fé, tornada obrigação antes de ser opção e virtude, é outorgada segundo princípios não apenas catequeticamente diferentes, para serem diversamente compreendidos por pessoas e grupos sociais e étnicos provenientes de vários tipos de cultura e destinados a ocuparem posições subalternas diferentes.

Este é o sentido em que alguns estudiosos do assunto preferem sugerir que essas diferenças no próprio direito ao *ser* católico criam o começo do Catolicismo Popular na América Latina. Ainda não é o tempo em que "uma Igreja nasce *do* povo", mas de muitas maneiras, híbrida aqui, sincretizada ali, tornada devotamente comunitária e popular por toda parte, misturando as palavras e as normas da fé e da ética católica ibérica com a pluralidade de crenças, conhecimentos e cultos tribais, negros ou mesmo popularmente ainda ibéricos, uma religião múltipla surge *com* o povo.

4.2. Apropriar

Durante muito tempo os eruditos das ciências, das artes e da religião costumavam fazer com suas congêneres, rotuladas até hoje como "medicina popular", "artesanato popular", "religiosidade popular", uma mesma apreciação. Tomando como lugar legítimo do ser da ciência, da arte e da religião o corpo das instituições formais eruditas e o campo social e político de sua realização e circulação, eles tendiam a ver o trabalho popular de criação de símbolos e significados como: 1º) uma expressão cultural pobre, errada e desvirtuada em si mesma, por não conter os princípios e os padrões das formas equivalentes ocidentais e eruditas, quando eram produções de povos indígenas ou africanos; 2º) como expressões de empobrecimento, de decadência ou

mesmo de profanação, quando eram percebidas como algo que teve a sua origem no lugar social legítimo e "decaiu" por haver sido *dado* ao índio, ao negro ou ao branco servil, e transformado por ele.

Assim, se o Catolicismo oficial possui uma fé pura e um corpo irrepreensível de crenças, códigos de conduta e cultos religiosos, realizando-se, por isto mesmo, como uma *religião* em sua plenitude, os seus equivalentes populares são formas reduzidas de *religiosidade,* onde a crença da fé se deprava na crendice. Onde o culto sacramental perde-se entre várias expressões de ritos devocionais desautorizados. Onde, finalmente, um corpo religioso sacerdotal se dissolve numa pluralidade desordenada de agentes individuais ilegítimos.

O que fica difícil para este modo de comparar diferenças é a compreensão de que, obrigado a colocar-se de um ponto de vista socialmente subalterno *dentro* da religião, o povo da América Latina apropria-se culturalmente do que lhe foi dado como religião e criativamente a transforma, sem nunca deixá-la perder-se de seu sentido verdadeiramente religioso universal e original, para poder vivê-la, isto é, para tornar possível *ser católico,* incorporando uma religião à sua própria cultura.

Este é também o sentido em que propomos aqui uma ampliação bastante grande da própria idéia de sincretismo, quando ela é aplicada ao caso dos catolicismos populares da América Latina. Não foram tão-somente alguns fragmentos dos Evangelhos que foram misturados com antigos mitos tribais aimaras nem foram certas orações e seres santificados do Catolicismo europeu que se mesclaram com preces e deuses dos africanos ou dos guaranis. Foi todo um encontro de modos sociais de construção e de experiência da religião, vivida como e através da Igreja, que se encontraram e que criaram diferentes sistemas muito complexos de realização social e étnica do Catolicismo entre os povos do Continente.

Mais do que isto, todo este acontecimento é muito dinâmico. Há em todo momento grupos étnicos, culturais ou mesmo de classes. Muita coisa importante sempre se transforma no corpo dos acontecimentos interiores e exteriores ao Catolicismo, interiores e exteriores ao próprio campo de encontro das religiões, e entre elas e outros sistemas culturais de símbolos, serviços e significados (como a magia, de um lado; como a ciência, de outro; como a passagem de uma democracia formal para uma ditadura e dela para uma democracia real), a vida religiosa, seus

símbolos e suas formas cotidianas de vivência da fé, individualmente, no contexto da família, nas comunidades populares, no cruzamento entre elas. Tendo como uma de suas características mais marcantes o valor da tradição, o que sugere um certo imobilismo e uma resistência à mudança, na verdade os catolicismos étnica e socialmente populares têm revelado uma capacidade enorme de mudança, de adaptação mesmo ao que muda à sua volta. Porque, mais do que parece, o poder criativo de inovação popular é bastante maior do que em geral se imagina.

4.3. Construir

Muitos estudos, como o trabalho feito por Diego Irarrázaval em Chimbote, no Peru, ou como a pesquisa realizada por Xavier Albó e Matias Preiswerk em torno da Festa do Senhor do Grande Poder, na Bolívia, retratam uma mesma realidade[15]. Por baixo da aparência de que tanto as crenças e valores, quanto as formas coletivas populares de cultuar a fé seriam regidas pela tradição, existe uma evidência de que aquilo que de fato é importante como um valor de fé, e como a sua tradução em termos de compreensão religiosa do mundo e da vida muda e se atualiza, de modo a tornar possível a sua realização em situações novas, emergentes, como a experiência da fé nas grandes cidades, entre povos indígenas, negros e camponeses que migraram do campo e do trabalho comunal e se inseriram no núcleo ou na periferia da lógica e do poder do capital. Poderíamos falar longamente sobre tais inovações estruturais e culturais nos sistemas católicos populares da América Latina. Mas é preferível sugerir ao leitor os estudos que, como os citados aqui, dedicam-se a interpretar detidamente o sentido e as razões de tais mudanças, seja nos contextos comunitários de origem, seja no dos grandes centros da vida moderna.

O que parece mais importante lembrar aqui é uma outra mudança, esta sim muito importante, porque não significa somente uma espécie de adaptação de religiões do povo a novas situações de sua opressão, mas significa antes uma transformação bastante radical da própria vida religiosa do povo.

Este é o momento de trazermos de volta a pequena epígrafe que iniciou este capítulo: "eles estão recriando a Igreja de Deus". A partir do momento em que uma *Igreja na Igreja*, viva, conseqüente, crescente e atuante, se volta para esses mesmos povos sociais e culturais e os redescobre como os sujeitos do centro do

sentido da fé, o que temos é um inevitável encontro – um reencontro, muitas vezes – entre um projeto de construção, a partir das bases, de uma *Igreja Popular,* e as várias experiências ancestrais de *catolicismos populares,* que é como até aqui os povos do Continente têm vivido a realidade cotidiana de sua fé católica e de sua identidade católica. Não se trata de um processo neo-sincrético de adequação de uma Igreja moderna à realidade cultural do povo. Não se trata de cooptar "o que existe de aproveitável na maneira popular do povo viver a sua fé" e tornar isto algo reapropriado pela Igreja. Trata-se de converter o sentido da Igreja a partir do povo. Não uma espécie teórica de "povo" construído uma vez mais a partir da visão erudita e da lógica "oficial" da instituição religiosa. Falamos de povos realizados como atores reais, ativos e organizados, inclusive através dos muitos modos pelos quais o povo tem vivido a sua própria maneira de ser católico.

Uma Igreja que nasce com o povo torna finalmente possível a unificação social dos catolicismos, pois uma de suas missões é encerrar o ciclo entre o Catolicismo oficial dos senhores e os catolicismos populares dos servos. Este é o princípio em que a Igreja Popular pode, finalmente, aspirar ao sentido plenamente evangélico da unidade. Mas eis que a unidade de partilha na fé não significará de modo algum a redução das diferenças culturais da experiência popular do ser católico. Pois o valor humano da libertação significa exatamente a destruição de todos os sistemas e fundamentos da injustiça e da desigualdade, para que entre homens livres, solidários e tornados iguais, possa se expressar em plenitude o direito cultural à diferença.

5. BIBLIOGRAFIA

Xavier Albó e Matias Preiswerk. **Los Señores del Gran Poder.** La Paz, Centro de Teología Popular, Editorial e Imprenta Alenkar, 1986.

Duglas Teixeira Monteiro. **Os errantes do novo século.** São Paulo, Duas Cidades, 1975.

Eduardo Hoornaert. "A instituição eclesiástica", e **História da Igreja no Brasil,** tomo II. Petrópolis, Vozes, 1977.

Diego Irarrázaval. **Religíon del pobre y liberación en Chimbote.** Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1978.

Vittorio Lanternari. **As religiões dos oprimidos.** São Paulo, Perspectiva, 1974.

Manuel Estévez Gutierrez. "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica", em **Revista Española de Investigaciones Sociológicas,** n. 27, junho/setembro de 1984, Madrid.

Manuel Marzal. **El sincretismo iberoamericano.** Lima, Pontificia Universidad Católica del Peru, 1985.

Carlos Navarro Garma. **Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México.** México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

Regina Reyes Novaes e Maria da Graça Floriano. **O negro evangélico.** Comunicações do ISER, ano 4, edição especial, outubro de 1985.

Pedro Ribeiro de Oliveira. "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro" em **Revista Eclesiástica Brasileira,** 36/141, março de 1976.

Tzvetan Todorov. **A conquista da América – a questão do outro.** São Paulo, Martins Fontes, 1988.

CAPÍTULO 5

A ÉTICA DO CATOLICISMO POPULAR

1. UMA RELIGIÃO ABERTA A TODOS, UMA ÉTICA PARA MUITOS

Comparada com outros sistemas religiosos do Continente, existe um aspecto importante e peculiar na lógica do Catolicismo Popular. Este aspecto é o seguinte: supõe-se, como um princípio evidente, que suas crenças, suas práticas devocionais, sua mensagem e sua esperança de salvação estão abertas a todos. Todas as pessoas que desejarem podem ser católicas e todos os tipos sociais, culturais, étnicos e "pessoais" podem ser católicos. Isto separa o Catolicismo, como um amplo e diferenciado sistema religioso comunitário aberto e difuso, das religiões conversionistas de tipo sectário. Separa-o e separa também a sua ética, da mesma maneira como setores mais formalmente eclesiásticos e conservadores da própria Igreja católica pensam o que deve ser a *igreja* e a *religião*[1].

Mas existe um segundo aspecto igualmente importante. A ética do Catolicismo do povo latino-americano é francamente *relacional*. Teremos de ver com cuidado o que significa isto, mas por ora basta lembrar que a ênfase religiosa não se dirige, aqui, prioritariamente, nem a uma espécie de auto-aperfeiçoamento solitário individual nem a uma fidelidade subordinada e exclusiva do fiel a uma instituição social de salvação, como a própria *Igreja*, em sua dimensão mais terrena. Dirige-se a feixes de relações cotidianas entre pessoas, familiares, parentes, vizinhos e amigos, companheiros de vida e de trabalho; dirige-se a feixes de relações entre pessoas terrenas e pessoas sagradas, como Jesus Cristo, ou santificadas, como São João Batista ou a Santa Cruz. Quando compreendemos o Catolicismo Popular como um inteligente mapa social e simbólico de tramas e teias de relações entre vivos e mortos; entre vivos, mortos "comuns" e os santos de Deus; entre os seres vivos e os mortos (na verdade, nunca mortos), e

os santos de Deus, fica bastante mais fácil compreender os princípios de sua ética. É isto que separa o Catolicismo do povo, de um lado, das religiões de ascese individual, onde não raramente existe uma única relação forte: aquela entre o indivíduo e a divindade. É isto que separa, por outro lado, o Catolicismo Popular das religiões "do estado" ou de sistemas de crença e culto onde tudo passa por uma instituição hierárquica separada da "massa dos fiéis", instituição que muitas vezes desvia o próprio sentido do sagrado, de Deus para ela mesma.

Existe ainda um terceiro aspecto importante. A ética do Catolicismo do povo dirige-se à salvação da pessoa e também à realização de sua felicidade terrena. Mas ela não subordina uma coisa e a outra à obrigação de uma existência individual, familiar e comunitária, retirada da vida cotidiana "no mundo". Não subordina também uma "vida devota" aos exageros de uma prática militante de tipo convercionista, e a uma oposição lógica, religiosa e ética entre *católicos* e sujeitos de outras religiões, ou sem religião nenhuma. Ela é mais uma *ética do bem-viver* a vida de todos os dias do que um tipo de ética sectária da expectação próxima de um fim do mundo, com todas as suas conseqüências.

Nisto o Catolicismo Popular se afasta tanto dos movimentos de tipo messiânico ou milenarista latino-americanos – alguns deles de inspiração essencialmente católica – quanto das religiões minoritárias, sectárias e conversionistas, pentecostais ou não[2].

Eis-nos diante de três fundamentos da maneira como o Catolicismo de brancos pobres do campo e da cidade, de negros, indígenas "catolicizados" e mestiços de nossos países, concebe como deve ser a vida cristã e as relações entre a pessoa católica e seu mundo, isto é, o complicado feixe de relações que cada um de nós precisa viver para partilhar a própria experiência de vida e de fé.

1.1. As muitas moradas

Alguns protestantes interpretam a frase "a casa de meu Pai tem muitas moradas..." como sendo a indicação que no Cristianismo existe a possibilidade de várias denominações diferentes, embora cada uma delas defenda a excelência de sua Igreja. Entre católicos do povo muitas vezes esta idéia e outras semelhantes são pensadas de outra maneira.

Se entre os protestantes populares um cristão pode pertencer a esta ou àquela denominação evangélica, desde que possua uma fé muito grande e, diante de Deus e dos homens, viva uma vida exemplar, entre os católicos é preferível para a salvação da alma que se seja de uma só Igreja, a católica (considerada como tendo sido criada por Jesus Cristo e sendo, por isso mesmo, a verdadeira). Mas, se entre os "crentes" há uma única vida cristã que, em princípio, pode ser vivida em várias denominações evangélicas, entre os católicos, também em princípio, vários tipos de pessoas e de vidas podem e devem ser vividas numa única Igreja. É verdade que entre os católicos houve muitas mudanças nos últimos tempos e hoje em dia há uma tolerância ecumênica muito forte e crescente. Há uma tendência cada vez maior a se afirmar que, tendo fé, vivendo a prática do bem e não fazendo mal aos outros, uma pessoa pode se salvar, seja qual for a sua religião. Assim também algumas pequenas Igrejas pentecostais da América Latina definem-se como as únicas agências cristãs de salvação e colocam em questão a possibilidade de uma "vida cristã verdadeira" e sua conseqüente "salvação eterna" para os que estão fora dela, seja qual for a qualidade de sua fé e de suas ações.

Mas o que importa aqui, no caso do Catolicismo Popular, é a convicção de que, muito embora haja maneiras diferentes de se viver a fé, estar em "estado de graça" e praticar o bem, todas as pessoas podem e devem ser *religiosas, cristãs e católicas*. Vamos aprofundar um pouco mais esta afirmação.

De um modo geral existe entre as pessoas, famílias e comunidades auto-identificadas e reconhecidas pelos outros como "católicas" a convicção de que fazem parte de uma religião legítima e de uma Igreja instituída. Maneiras pessoais e coletivas de se viver *a religião* e *a Igreja* são muito variáveis, e justamente isto é uma das diferenças mais importantes entre o Catolicismo latino-americano e outras religiões cristãs de perfil sectário, onde as alternativas de participação são muito mais restritas e controladas. No caso católico, tradicionalmente, a adesão e a partilha da fé podem ir desde uma participação comprometida, capaz de envolver toda a vida da pessoa e também todo o sentido dado a esta vida e seus atos, até afirmações evasivas do tipo "eu tenho a minha fé, mas não gosto de religião nem de Igreja". A não ser com raras exceções, cujos casos individuais ou culturais mereceriam um estudo aprofundado, qualquer católico e qualquer comunidade católica popular de todas as etnias e classes trabalhadoras teriam muita dificuldade em se afirmarem *católicos* sem

de algum modo se reconhecerem parte de uma Igreja onde, mesmo à distância, como acontece muitas vezes, a própria religião é sentida como sendo vivida e exercida desde o centro sagrado e social de seu sentido, de seus serviços (principalmente nos sacramentos) e de seu poder.

Na própria história da América Latina isto sempre pode ser confirmado não só na vida individual e coletiva de fiéis e especialistas católico-populares, em grupos indígenas, negros, mestiços ou brancos pobres e expropriados, mas também nos movimentos messiânicos e milenaristas. Mais de uma vez na história passada e recente, um dos momentos de maior tensão sempre foi aquele em que um líder carismático reclamava da hierarquia católica o atestado de sua fidelidade à Igreja. "Separados", até mesmo "fanáticos", mas nunca "hereges". Do mesmo modo, em países como Cuba, Colômbia, Haiti e Brasil são muito antigos e fortes até hoje os esforços que muitos clientes, fiéis e até sacerdotes de cultos afro-americanos faziam e fazem para reiterar sua submissão ao Catolicismo e à Igreja, cujos sacramentos são indispensáveis para a vida religiosa deles.

Eis o significado generoso e criativo com que o Catolicismo Popular repensa a própria *catolicidade,* como uma experiência de vida individual e coletiva, como uma orientação segura para a conduta de todas as pessoas e como um valor sagrado indiscutível. Não se trata tanto de afirmar a exclusividade religiosa do Catolicismo e de sua Igreja. Não se trata também de valorizar o fato de entre nós, ao contrário do que acontece em outras nações e regiões, o Catolicismo ter sido e continuar sendo a religião demograficamente majoritária, socialmente hegemônica e politicamente associada ao poder legítimo. Não é isto que importa, embora em alguns casos e situações este ou aquele aspecto possam ser lembrados. O que vale é o reconhecimento de que o Catolicismo e sua Igreja podem ser de todos, de todas as pessoas.

Esta afirmação simples e, no entanto, tão diferenciadora e importante, é um dos fundamentos de uma ética do Catolicismo Popular. Ela deve ser compreendida em dois sentidos: 1) todas as pessoas, sem exceção, são convocadas a serem católicas e a se realizarem e se salvarem como católicas; 2) todas as categorias de pessoas, social e culturalmente desiguais, podem ser católicas, assim como todos os tipos psicológicos e éticos de sujeitos (como um louco ou um criminoso, por exemplo) podem se afirmar como "filhos de Deus", logo, como cristãos e católicos. Mesmo quando visivelmente não "em estado de graça", podem reclamar da

religião pelo menos parte do que a Igreja e/ou os agentes populares do Catolicismo oferecem a todos os outros. Um bandido social pode até ser julgado pelas "pessoas de bem" como candidato real aos infernos. Mas não se pode negar a ele o direito à missa, à confissão ou à bênção dada por um rezador camponês. De resto, a força da fé e o rigor do culto católico entre alguns bandidos famosos, como Lampião no Nordeste brasileiro, eram tão evidentes quanto a violência de algumas de suas ações militares. Uma prostituta será provavelmente considerada como "uma pessoa em pecado", mas nada a impede de afirmar publicamente a sua fé, de praticar, à sua maneira, o seu Catolicismo e de reclamar da própria Igreja reconhecimentos e serviços. Isto não quer dizer que todas as pessoas sejam iguais quanto à sua fé e à sua vida como cristãos. Ao contrário, por baixo da afirmação tão popularmente católica de que "somos todos pecadores" subsiste um repertório bastante sólido e difundido de critérios e classificações ao ponto de poder ser considerado como uma verdadeira matriz de valores de atribuição religiosa. Veremos mais adiante que as diferenças entre um santo e um pecador, entre um "verdadeiro cristão" e "um católico de fachada", entre um "homem de bem" e uma "pessoa indigna" são muito mais claras e constituem mesmo uma lógica muito consistente de qualificação das pessoas e de prescrição de princípios que valem para os mais diferentes tipos de relacionamentos entre as mais diversas categorias de sujeitos sociais, católicos ou não. Mas isto não significa, por outro lado, que a religião deva ser restrita a santos, salvos e eleitos. Também não significa que em seu nome seja dado a qualquer um o poder e o direito de julgar por conta própria a identidade e a conduta do próximo e decidir o seu destino religioso.

1.2. Um chamado ao "homem simples"

"A Deus cabe julgar a fé e as obras de cada um" parece ser a fórmula de tolerância de uma compreensão popular da religião católica, como lugar de encontros entre a misericórdia divina e a fraqueza humana. Uma religião que parte do princípio de que, se no homem a natureza é o pecado, em Deus a virtude é o perdão. Uma criança pode não pertencer ainda à Igreja e à religião, por não ter sido batizada, mas a partir do batismo ela é, pela graça divina, um cristão, isto é, um participante inquestionável da religião, mesmo que não viva isto em espírito de Igreja e através

dela. Da "inclinação" de cada um e também de sua luta contra o mal e de seu desejo de "fazer o bem" e realizar em si a experiência da fé, como uma vida dividida entre a honra e a virtude, depende a maneira como cada pessoa cumpre ou não os mandamentos da "lei de Deus" e os da "santa Madre Igreja" (estes bastante menos conhecidos e menos tidos como preceitos obrigatórios). No entanto, ainda que, de maneira geral, em toda a América Latina a ética popular corresponda muito aos mandamentos do Antigo Testamento e aos preceitos de Jesus Cristo sobre a fé, a tolerância, a caridade e a esperança, são sempre mais enfatizadas as normas religiosas dirigidas à "prática do bem" (o que importa são as relações entre as pessoas) do que aquelas voltadas apenas às virtudes da fé: a qualidade das relações entre o homem e Deus é medida pela virtude de seus relacionamentos com "o outro". Voltaremos a isto mais adiante.

Mais atento a imagens e a exemplos vividos do que a uma "teoria evangélica da virtude", o Catolicismo do povo latino-americano lembra sempre com muita ênfase que Jesus Cristo nunca parecia propenso a sequer compreender escribas e fariseus – os homens institucionalmente religiosos, sem serem religiosamente virtuosos – na medida em que não apenas perdoava pecadores comuns e prostitutas, como também fazia deles – pobres pecadores e pecadores pobres – a sua companhia. Uma "ética do coração" condena, como se lê em Cristo, aqueles que antecipadamente se consideram justos, santos e sábios, e convida à virtude e à salvação os que se reconhecem "perdidos", pecadores e foram, e são, a razão próxima da própria vinda de Cristo.

Por outro lado, o lugar ético e religioso da virtude cristã não é o exagero da própria vida religiosa, o que só se compreende na exceção rigorosa do santo e da beata. Procuremos compreender isto. O modelo mais fiel da unidade cristã, a sua pequena estrutura viva e visível não é o indivíduo isolado, absorto no desespero de sua própria salvação, nem é a Igreja, tal como a própria Igreja tridentina se representava. Ele seria, antes, a família católica tradicional, do qual o grupo doméstico camponês é a melhor imagem. O pai, a esposa e seus filhos, membros de uma rede de parentesco fortalecida por vínculos também religiosos, onde não é pequena a importância do compadrio. Participantes de uma comunidade de vida e de trabalho, que tanto pode ser a aldeia aimara na Bolívia quanto o povoado de camponeses produtores de uva e vinho na Argentina ou a vila de pescadores negros da costa do Peru. A pequena unidade de vínculos forte-

mente afetivos, consagrados por meio de rituais e sacramentos católicos da Igreja e dos sistemas populares de crença e de culto. Mas também a equipe integrada de trabalho produtivo responsável pela sobrevivência de todos e de cada um de seus integrantes. E é o próprio trabalho, como mais adiante veremos com mais profundidade, que, como saber de prática e como conduta de vida, qualifica uma pessoa como virtuosa. A virtude de um homem e de uma mulher começam no trabalho realizado *para* e, se possível, *através* da família. Assim, por exemplo, especialmente aos homens, essa ética generosa permite que tomem bebidas alcoólicas e deficilmente uma festa a um santo padroeiro é "boa" se não houver bebidas, leilões e baile. Não é a bebida em si, assim como não é a valentia ou mesmo uma certa vaidade, que é considerada um vício ou um pecado. É a entrega da pessoa a algum vício ou costume que a desautoriza para o trabalho produtivo. Eis a diferença entre um homem honrado que bebe e um bêbado.

Por outro lado, o sentido ético do trabalho no Catolicismo Popular tem muito pouco a ver com o seu espírito na "ética protestante", tal como foi admiravelmente descrito por Max Weber[3]. Não se trata de trabalhar para enriquecer, para "ser mais do que os outros" e para, no limite, se poder deixar de trabalhar produtivamente, vivendo-se do "trabalho alheio". A pessoa deve se dedicar ao trabalho como um sentido de vida, e aqui o *processo* quase vale mais que o *produto*. Em certas culturas o excesso de trabalho com interesses de enriquecimento, do mesmo modo como o exagero de vida religiosa com interesses muito individuais de salvação, é percebido como uma forma de ambição, ela sim próxima do pecado e típica daqueles que tanto nas imagens dos Evangelhos quanto nas da vida cotidiana são associados aos ricos e opressores. O homem de bem dignifica a si e à sua família pelo seu trabalho. E se ele deve ser honrado e trabalhador *com* e *entre* outras pessoas do trabalho, especialmente quando de sua mesma classe, deve ser também e antes de mais nada generoso e solidário com os seus frutos. A hospitalidade e partilha dos frutos da terra, tão tradicionais na América Latina, são o melhor espelho disto.

A família cristã, lugar social cujas metáforas são quase todas simbolicamente católicas, mas onde uma vida de fé realizada através de uma dedicação absorvente a algo maior do que a própria família e, no limite, o círculo dos parentes e, às vezes, não sem conflitos, divisões e alianças, a comunidade virtual de

vizinhos e parceiros de vida e cultura, parece ser uma idéia difícil e desnecessária. Algo como a própria *Igreja,* seja no sentido sectariamente exclusivista dos efervescentes grupos neopentecostais, seja no sentido universalmente generoso e comprometido das comunidades católicas de base.

A comunidade católica de tal ética é, no seu perfil mais amplo, um "povo", multidão ampla e diferenciada de homens e mulheres de uma mesma fé onde há, desigualmente, diversamente, lugar para todos.

Por cima das bases de uma leitura reiterativa e mítica da Bíblia, da vida de alguns santos mais conhecidos e cultuados e da retradução variadamente popular dos ensinamentos centrais e ancestrais da Igreja católica, eis que os preceitos e valores da vida religiosa e da vida social do *ser católico* devem ser rigorosamente claros e precisos para todos estabelecerem os critérios de diferença entre o *bem* e o *mal,* entre a *virtude* e o *pecado,* entre a *salvação* e a *perdição.* Mas, na prática do imaginário, do *éthos* e do substrato ético do Catolicismo Popular, 1) deve realizar-se na situação concreta de cada cultura, ou seja, segundo as maneiras como a própria religião da Igreja católica diferencia princípios e preceitos e amolda ao códigos e padrões de vida e identidade de cada tipo de comunidade cultural, o que é impensável no caso do Protestantismo pentecostal; 2) rigorosas a seu modo e dirigidas acima de tudo à proteção da família nuclear e ao controle interno da conduta entre seus integrantes, as regras de sua ética devem ser também solidariamente amplas e flexíveis para poderem ser aplicadas, se possível, a todos; a todas as pessoas que querem ser cristãs e católicas, segundo a sua condição de vida e à maneira, coletiva ou individualmente diferenciada, como participam de sua cultura através, também, da religião.

2. UMA ÉTICA DA RELAÇÃO

O que vai ser dito daqui para frente precisa ser lido com um espírito capaz de estimular diferenças. É preciso compreender que alguns aspectos característicos, em geral, do Catolicismo latino-americano são bastante mais densos em algumas de nossas culturas e comunidades populares e bastante menos em outras. Assim, em todas as dimensões da vida e das representações da vida, como ideologia ou mesmo como religião, há diferenças grandes entre povos cristianizados e hoje católicos dos

altiplanos andinos e da floresta amazônica. E mesmo que se possa atribuir isto às maneiras muito desiguais com que tais povos de etnias e culturas diferentes responderam ao desafio natural de sua própria sobrevivência, ou até que se possa explicar tudo a partir da história peculiar de cada um destes povos, antes e depois da chegada dos "conquistadores" europeus, o fato é que ao longo desta própria história todas as esferas de relacionamentos com a natureza e entre as pessoas se entrecruzam e acabam por se influenciar umas as outras. Acabam formando complexas redes de práticas produtivas, de princípios de distribuição de bens, de preceitos de ordenação da própria vida social, de codificação das trocas de objetos, serviços e significados entre todos os tipos de pessoas de uma mesma família, de uma mesma comunidade, de todo um povo.

Mas se por um momento pudéssemos nos opor em conjunto a outros povos de outros continentes, a seus modos de vida e a seus códigos de ética, veríamos que há um "fundo comum" que nos aproxima entre nós e nos afasta, em duas direções, dos princípios religiosos de outras sociedades. De um lado, o centro ético da vida, segundo a lógica da ética do Catolicismo latino-americano, não está em instituições formais para além da família, do círculo de parentesco, de algumas corporações simples e diretas de trabalho e, finalmente, da comunidade próxima de iguais. Isto de alguma maneira significa que a ética da qual falamos não é francamente *institucional*. Ela não se dirige ao culto e à preservação de amplas entidades tornadas um *valor:* a *pátria*, a *Igreja*, a *cristandade,* o *catolicismo*. Isto não significa que os sentimentos e mesmo uma devoção a todas ou a algumas entidades sociais e simbólicas de tais dimensões não sejam fortes entre povos indígenas e outros povos oprimidos do Continente. Significa que eles nunca são vividos com a mesma amplitude e a mesma prioridade atribuídas pelos agentes do *estado,* por exemplo, da *Igreja* ou do *capital*.

É muito fácil verificar a realidade cotidiana destas diferenças, ao perceber as dificuldades com que tanto professores de escola quanto catequistas tentam solenizar entre camponeses de nossos países uma idéia de *pátria* e *nação,* de *Igreja* e *povo de Deus,* a crianças imersas em culturas acostumadas a pensar o mundo a partir de categorias relacionais como "minha família", "a aldeia onde vivo", "nós, os tarascos", "o meu povo, a minha gente".

Por outro lado, os valores solidários que regem a ética do povo católico opõem-se com muito vigor a todo e qualquer princípio

muito individualista. Isto vale tanto para as relações de tipo econômico, onde, vimos, a idéia de ambição associada à prosperidade é sempre percebida como um grande mal, um pecado mesmo, quanto vale a própria vida religiosa. Um grande santo, como Santo Antônio, ou algumas pouquíssimas pessoas conhecidas, podem ser louvadas por se terem retirado "do mundo" e terem ido viver longe de tudo e de todos. Isolados da vida cotidiana dos seus, preocupados com a salvação exclusiva de suas almas, retirados do trabalho produtivo e entregues à oração, tais homens (os "beatos" e "ermitões" de nossos países no passado) nunca são tão queridos quanto os santos de preceito e as pessoas vistas vivendo a sua vida entre os homens, entregues ao exercício do amor, sacrificando-se pelo próximo – nunca por si mesmos, mas também nunca por "sua igreja", nunca "pela pátria", mas muitas vezes "pelo seu povo".

A meio caminho entre o foco sobre *instituições sociais* de tipo econômico, político ou mesmo religioso, e o foco sobre o primado do indivíduo, de sua "vida de perfeição" e sua salvação isolada, há um sistema de preceitos sobre a vida cujo foco é a própria experiência cotidiana da vida entre as pessoas: uma ética *relacional*. Uma ênfase colocada justamente sobre a trama das relações diretas entre categorias de pessoas, para além do interesse exclusivo do indivíduo, para aquém do poder da instituição, de seus valores e poderes.

As normas dos direitos e deveres são traçadas principalmente a partir e em razão de preceitos de fidelidade e compromisso, de alianças e distanciamentos, entre tipos de sujeitos a quem são atribuídas diferentes categorias de relacionamentos, que vão do mais restrito plano puramente econômico até feixes muito amplos de relações movidas por razões de sexo e/ou afeto, de partilha de uma mesma vida cotidiana, de compromissos com uma mesma religião, de preservação de um mesmo *status* social, de envolvimento na mesma dura luta pela sobrevivência diária. É mesmo por meio e em função desses feixes de relacionamentos interpessoais que, real ou simbolicamente, entre si se ligam um marido e uma esposa, uma criança e seu cão, um par de noivos, uma mulher devota e seu santo padroeiro, um homem velho e a pessoa de Deus de quem tem o nome: o "Divino Espírito Santo".

De uma maneira diferente do que acontece em sociedades ocidentais onde as trocas de bens, de serviços e de significados entre atores sociais estão estabelecidas e codificadas em bases bastante racionalizadas, entre as culturas católicas dos povos

latino-americanos o que dá sentido às próprias relações que as pessoas mantêm com instituições como família, sindicato, Igreja, são princípios regidos por sentimentos e afeições, por laços fortemente pessoais. Esta poderia ser também uma das razões pelas quais as *Comunidades Eclesiais de Base* têm sido tão bem aceitas e incorporadas com tanta naturalidade à vida religiosa de culturas tradicionalmente católicas tão diferentes, em todos os nossos países. São tais relações de base individual e institucional, mas vividas e sentidas como relacionais, como algo intensamente *interpessoal* (mesmo entre "eu" e "minha igreja"), que em grande parte ajuda a criar identidades individuais, familiares, comunitárias e corporativas. Elas são também a base lógica de avaliação de condutas e intenções éticas.

A própria família é percebida menos como uma instituição social necessária e mais como o lugar socialmente afetivo que propicia, mais do que todos os outros, a criação e a estabilidade de elos e relações entre pessoas que, unidas por laços consangüíneos (como a mãe e uma filha) ou de afinidade (como um padrinho e seu afilhado), são e se sentem sujeitos individuais unidos por compromissos interindividuais que, a partir daí, se estendem a outros âmbitos mais amplos, mas sempre que possível vividos e pensados como grupos de relações de tipo ainda familiar: o marido e a esposa, os pais e seus filhos (mas cada laço de afetos e obrigações entre eles, individualmente), os irmãos residentes ainda numa mesma casa e os que vivem fora dela, tios e sobrinhos, avós e netos (essa tão generosa teia ancestral), padrinhos e afilhados e os elos fortíssimos entre "compadres", os namorados e noivos, os companheiros preferenciais de trabalho ou de lazer, as pessoas que se unem pela devoção especial a um santo padroeiro, uma equipe unida de devotos-artistas de algum tipo de ofício do Catolicismo Popular.

Não devemos nos esquecer de que as próprias relações do trabalho entre desiguais são percebidas por nossos povos como feixes interindividuais de compromissos, cuja lógica não se esgota na pura produção. O elo patrão-empregado é o melhor exemplo, e conhecemos muito bem as muitas maneiras pelas quais donos de terra em todo o Continente criam e reforçam estratégias de submissão de seus servos e empregados com base nos mais diferentes apelos de fidelidade e subserviência afetiva e simbólica.

Mas, se a ética do Catolicismo Popular é assim, é também porque ela concebe o próprio universo de toda realidade, de seus

símbolos, de seus seres humanos, animais, celestes e demoníacos, por meio de séries de relações entre os termos, entre seres ou situações opostos que, em alguns casos, criam um terceiro, formando pares ou tríades elementares, do que a Santíssima Trindade (mais para a Igreja do que para o Catolicismo Popular) e a Sagrada Família (mais do Catolicismo Popular do que da Igreja) são bons exemplos. Vejamos: o amor e o desamor (o ódio), o bem e o mal, o justo e o injusto, a virtude e o pecado, mas também o arrependimento. Eles são opostos de intenções e de condutas éticas e religiosas que remetem aos contrários absolutos: *Deus* e o *Demônio,* mediatizados pelo *Homem*, cujas moradas estão respectivamente no céu e no inferno, assim como a do homem é a terra ("este mundo") e ele se destina à casa de Deus ou à do Diabo, podendo passar ou não pelo Purgatório.

A memória popular não se esquece de que o próprio demônio foi antes um anjo de Deus, decaído, para lembrar que, de maneira menos grave, também o homem é um ser decaído desde Adão e Eva e, por isso mesmo, "somos todos pecadores", ainda que destinados à *salvação,* por obra e graça do amor e da morte redentora de Jesus Cristo.

Se os seres demoníacos são como são, definitivamente ruins e tentadores dos homens, isto se deve também ao fato de que eles não constituem grupos familiares regidos pelo afeto e pela estabilidade. Como regra geral do Catolicismo Popular, o Diabo não possui pais nem esposa e filhos. Ele não tem padrinhos nem afilhados, mas legiões de servidores e uma multidão de perdidos. É um puro *patrão* e também por isto é um demônio. De outro lado, o imaginário do "lado do bem" do Cristianismo acentua as imagens de relações sempre familiares da Bíblia, onde, se as pessoas celestiais são modelos de amor, de justiça e verdade, isto se deve ao fato de elas viverem a dimensão mais pura e plena das trocas interpessoais de afeto e significado. Duas tríades antecipam e sintetizam todas as outras possibilidades de relações, uma é masculina e plenamente divina: Deus Pai, Filho e Espírito Santo, que entre si guardam posições de parentesco e afinidade. A outra é uma família divino-humana: Maria-mãe, José-pai e Jesus Cristo-filho.

Não é necessário lembrar como desde o "nascimento do Menino Jesus" até a morte de Jesus Cristo "no madeiro da cruz" o que o Catolicismo Popular enfatiza é, no primeiro caso, a feliz cena pastoril entre animais, reis magos e pastores, seguida da fuga familiar para o Egito e, mais tarde, da ampliação da família

salvadora com a incorporação de João Batista, padrinho de Cristo. No segundo caso é o drama da morte brutal do "Salvador". Uma morte vivida tanto entre algozes e inimigos sanguinários quanto entre pessoas de uma família ampliada, regida pelos mais intensos afetos cristãos: Maria (onde estaria José? Já morto?), os apóstolos, os amigos e seguidores, como Maria Madalena, Verônica e José de Arimatéia.

A visão que a ética do Catolicismo Popular sugere, quando pensa relações mais amplas entre os homens, como o sentido de solidariedade e o compromisso salvador que todos devem ter para com todos, estende a planos comunitários de trocas as normas relações de amor cristão cujos modelos são cada um dos momentos da "vida de Cristo" junto a seus pais, entre os seus discípulos, na cura de cada doente, na promessa de salvação dada a cada pessoa que o buscava e, finalmente, no amor dado aos pobres e oprimidos (como no Sermão da Montanha e na Multiplicação dos Pães) e na recusa de envolvimentos com os donos do dinheiro, do poder e da palavra consagrada.

Da mesma maneira, a conduta ética de um cristão deve ser regida por princípios de bondade, de solidariedade, de ajuda ao outro e de afastamento do mal, a partir dos relacionamentos cotidianos realizados entre parentes e próximos. Por isto, uma ênfase tão grande em tomar os modelos dos Evangelhos para ser "uma boa mãe" (quase sempre "uma santa mãe"), um "bom pai", um "bom filho" e assim por diante. Embora isto de modo algum indique uma desqualificação crescente dos que não são familiares, parentes ou próximos, em toda a cultura católica latino-americana existe uma evidente gradação de normas e de relacionamentos, onde os atos éticos não possuem um valor em si, mas sempre um valor de relação. Por isso, as relações de trabalho e de negócio entre pessoas da família obrigam um pai a nunca cobrar qualquer trabalho de um filho, assim como os pais devem esperar dos filhos todo o apoio "na velhice". Trocas de bens e de serviços entre irmãos podem possuir valores e normas diferentes daquelas que os primos vivem entre si. E se é sempre visto como um erro grave um parente enganar o outro na venda de alguma coisa entre camponeses, ou mesmo a um vizinho e amigo, nada impede que haja um esforço para se "levar vantagem" quando isto acontece entre pessoas distantes ou desconhecidas[4].

3. ENTRE A VONTADE E O DESTINO

Dos próprios exemplos lidos na Bíblia a respeito da "vida de Cristo" e de pessoas santificadas como Pedro e Paulo, o imaginário da lógica da vida e da ética da conduta entre pessoas oscila entre atribuir a cada um a responsabilidade pessoal pelo que é e faz e aceitar a idéia ancestral de que somos todos governados por um destino pré-traçado que a cada homem cabe apenas cumprir. Na realidade da experiência cotidiana, o Catolicismo Popular quase sempre combina as duas coisas e pensa a vida humana como uma dura e difícil viagem terrena cheia de perigos e ameaças, a começar pelos que cada um provoca *a* si mesmo e *sobre* si mesmo, como pecado. Uma viagem cujo destino não é outro senão "a salvação eterna" que realiza em plenitude o desejo do "amor de Deus" para com todos os homens e para cada um individualmente. Uma viagem efêmera, transitória e sempre destinada à morte que é, para uns, a passagem do "sofrimento" para a salvação e, para outros, o trânsito do pecado para a "perdição", para a condenação eterna aos infernos. Uma viagem dividida entre a *sina* que cada pessoa cumpre e que é o seu destino inevitável e a *liberdade* dada por Deus aos homens para que cada um faça da escolha pessoal o seu próprio destino. Do mesmo modo como essa ética popular é muito compreensiva para com certos "erros do outro", atribuídos à sua "natureza", a seu modo de ser ou mesmo a seu destino, ela não deixa de enfatizar que o cristão deve lutar até mesmo contra isto. Porque a virtude é justamente a vitória da pessoa sobre a sua "má inclinação".

Assim, a trajetória da biografia de cada um é cumprida como uma luta sem tréguas entre o pecado e a virtude. Melhor ainda, entre a trama dos pecados que herdamos da natureza "decaída" do homem, de nossa própria natureza familiar e dos erros que durante a vida o homem comete e incorpora à sua conduta *versus* as virtudes dadas ao homem na promessa salvadora de Jesus Cristo, herdadas por cada um dos seus parentes e familiares e, finalmente, incorporadas ao "coração" e à vida através da luta entre o destino e a vontade.

No entanto, mesmo esta oposição entre a "sina" (uma visão católica e popular da idéia de "predestinação" protestante) e a liberdade é medida através de uma lógica de qualidade de relacionamentos. Uma pessoa peca: 1) porque "ofende a Deus"; 2) porque "faz mal ao próximo". Eis a leitura popular da síntese dos mandamentos e também dos "ensinamentos de Nosso Senhor

Jesus Cristo". O próprio pecado individual é sentido mais como aquilo que provoca uma ruptura pessoal entre o sujeito e a divindade do que uma perda individual do fiel. Assim, mais do que uma "perda da graça divina", o pecado é uma ofensa pessoal ao amor de Deus ou é mesmo, em muitos casos, um momento de relação errada entre o devoto e um santo padroeiro, como deixar de "cumprir uma promessa" ou fazer isto indevidamente. Por este caminho ele é uma ameaça à "salvação da alma" e é um motivo para que o "pecador" sofra conseqüências imediatas. Isto porque existe uma crença muito generalizada de que, mesmo sendo Deus bom e imenso em seu amor, a tal ponto que algumas vezes parece que "perdoar os nossos pecados" é a sua maior ocupação, o próprio pecado torna o ofensor vulnerável ao castigo imediato: 1) porque ele está mais à mercê do Demônio e das "forças do mal"; 2) porque ele perde, durante o tempo de vigência do pecado, a proteção especial de Deus, dos santos padroeiros e até do "anjo da guarda"; 3) porque o próprio "mal feito" sugere o seu castigo e parece possuir nele mesmo o poder de se voltar contra o pecador, principalmente se o ato praticado resulta em algum mal para outra pessoa; 4) porque em alguns casos o próprio santo ofendido se vinga e castiga o pecador ou aquele que por vontade própria deixou de cumprir uma promessa ou de saldar um compromisso assumido e, assim, além de um "pecador", é um "devedor".

Tal como nos próprios Evangelhos, os pecados que traduzem a injustiça e a opressão, que representam uma quebra nos princípios da honra e da solidariedade e que, portanto, ameaçam romper a ordem da harmonia terrena nas relações entre as pessoas e os grupos sociais, são sempre os mais acentuados como falhas humanas em relação aos preceitos divinos. "Honrar pai e mãe" em primeiro lugar. "Não pecar contra a castidade", sempre pensada como uma norma dirigida não propriamente à pureza do corpo e da alma, mas ao relacionamento entre homem e mulher e, por isso mesmo, sempre associado a "não desejar a mulher do próximo", que, por sua vez, sugere "não matar", "não roubar", "não desejar as coisas alheias" e "não levantar falso testemunho".

Se aquele que se aproxima de ser "um santo" é o homem que aos olhos da ética camponesa vive intensamente o cuidado com "as coisas da religião" e traduz em sua vida algo do amor e das virtudes de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos santos consagrados, um "homem de bem" é aquele que pelo menos no cotidiano

dedica-se com honradez ao seu trabalho e à família; é aquele que procura vencer em sua pessoa a inclinação natural do homem ao pecado e também a sua própria natureza maléfica – tudo o que é a "sina ruim" de cada pessoa – e vive sem fazer mal e "praticando o bem". Sendo duas faces de uma mesma moeda cristã, não fazer o mal ao próximo significa essencialmente não ser injusto e opressor, não conviver com a inveja e não atualizá-la sob a forma de qualquer malefício a qualquer outra pessoa, vimos, a começar pelos parentes e próximos. "Fazer o bem" significa observar as regras básicas da solidariedade, a começar pela hospitalidade e pela partilha possível dos bens e do tempo dado ao próximo, generosa e humildemente.

4. UMA ÉTICA DO "BEM VIVER"

Até aqui estivemos considerando três aspectos importantes no espírito e nas condições sociais da ética do Catolicismo dos povos latino-americanos: a) a sua generosa universalidade, que a torna um amplo código de relações em princípio aberto a todas as categorias de pessoas, ainda que estabeleça com clareza o que significa *ser* e *agir* como um cristão; b) o seu caráter francamente relacional, onde o exercício da virtude é pensado como algo dirigido às relações interpessoais e avaliado através da qualidade intencional e ativa de relacionamentos, mais do que como uma ascese individual de busca de santificação, ou como a submissão da pessoa a alguma instituição, mesmo que ela seja "de salvação"; c) a oposição entre o destino a ser cumprido, que em parte justificaria a "inclinação" e mesmo a ausência de virtudes de algumas pessoas *versus* o reconhecimento da liberdade individual, logo, da construção da virtude como um dever pessoal de cada um, responsável por sua salvação.

Começamos a ver que esta ética enfatiza como virtude principalmente o exercício da justiça e da generosidade, ao mesmo tempo em que avalia o pecado de acordo com o malefício feito contra o *outro,* como intenção e, mais ainda, como palavra ou ação. Uma diferença sutil poderia nos ajudar a tornar isto mais claro.

Em nossas comunidades populares um homem solteiro ou casado pode ser reconhecido como pouco virtuoso se ele não cumpre um mínimo de deveres de vida religiosa, se ele bebe mais do que o devido e se ele vive uma vida sexual mais descontraída do que o prescrito. Mas o fato de ser assim ainda não qualifica o

"homem ruim", o verdadeiro "pecador", a pessoa "sem espírito cristão". Pois um "homem ruim" pode ser virtuoso de um ponto de vista formal, quando vive de seu trabalho, vive para a sua família, dedica-se "à sua Igreja" e não possui vícios públicos tradicionalmente reconhecidos. Toda uma moral do gesto solitário é negada se isto não serve para tornar a pessoa, mais do que formalmente virtuosa, alguém de fato "cristão". Isto é, aquele em quem a prática da virtude está sujeita, no coração e nos gestos, ao exercício do amor: a hospitalidade, a generosidade, a disposição à ajuda mútua e, em síntese, a "bondade" não interesseira. Esta é uma das diferenças fortes entre o "ser um homem de bem" de nossas elites, do passado e de hoje, e o "ser um homem bom" ou "ser um bom cristão" da lógica e da ética do povo. Este é também o sentido em que uma ética do Catolicismo popular se separa tanto dos valores e princípios de um Catolicismo individualista e conservador quanto dos de religiões cristãs de tipo sectário. Se entre os cristãos populares uma vida virtuosa sugere a todos serem *bons* sem serem necessariamente *santos*, no sentido formal e individualista da idéia, entre cristãos de elite ou sectários, uma fé ativa e exclusiva de "escolhidos" e/ou de "separados" exige de todos serem *santos* sem serem obrigatoriamente *bons*. "Bons" no sentido popularmente católico do preceito: tolerantes, humildes, honestos, não opressores, hospitaleiros, abertos ao perdão e generosos.

Antes de se sentir e se perceber como vítima de um destino pré-traçado, o cristão deve reconhecer em tudo o que acontece à sua volta (inclusive a dor e o sofrimento), a presença evidente ou velada da "vontade divina". Deus é sábio e bom e tudo o que existe e acontece realiza a sua vontade, ou representa a negação de sua presença, quando num lugar, numa situação e num momento já dominados pelo "mal" e seus agentes humanos ou infernais. Superando em si mesmo o mal com a prática do bem, alimentada pela certeza popular da vontade de Deus, o homem cumpre *em* sua vida e *com* a sua vida o seu desígnio e se torna digno de bênçãos de Deus e, quando morto, da "salvação eterna". Ora, a prática humilde e paciente do "bem entre todos", para que todos vivam em harmonia, poderia ser a síntese do imaginário da ética do Catolicismo Popular[5].

A começar pelas relações familiares cotidianas, o *amor* e o *respeito* são os sentimentos e as intenções que melhor afirmam a vontade de Deus e tornam possível o *bem viver* entre todos,

quando vividos entre todas as categorias de pessoas e segundo os seus termos, de acordo com cada tipo de relacionamento.

Dentro da família, uma mãe cristã submete o respeito a um prolongado e protetor amor materno pelos seus filhos que, por sua vez, traduzem o seu amor de filhos como um afeto regido por um respeito muito forte e inquestionável. Assim também, as relações entre os esposos, pensadas sempre como eternas e regidas pela tolerância e o apoio de parte a parte, devem ser vividas com um respeitoso amor que se traduz como uma afeição moderada e dominada por um sentido mútuo, mas diferente no marido e na mulher, de amizade, respeito e honra. À medida em que a ordem das relações entre pessoas sai do âmbito familiar para a do parentesco ampliado e dele para a comunidade, para as corporações de trabalho e, mais além, para as relações externas, como as que regem a ética entre empregado e patrão, há uma substituição das regras do afeto familiar pelas da amizade, do companheirismo, ou da deferência respeitosa, como no caso dos compromissos entre senhores de terra e seus empregados ou parceiros, ainda que da parte destes últimos a lógica de tais compromissos possa ser vivida e sentida como desigual e injusta.

É em função de uma ética que proíbe a intenção do mal e a quebra da honra que camponeses de qualquer país das Américas podem se sentir do lado de Deus e numa luta justa e mesmo cristã, quando de algum modo se organizam para enfrentar a opressão de senhores da terra, embora considerem um pecado e um gesto desonroso fazer qualquer ato que implique em um roubo assumido contra eles ou, o que é pior, uma violência apenas pessoal e injustificada, por não ser mais um ato dirigido coletivamente à reparação de uma injustiça. Isto significa que a própria resistência ao mal social obriga a uma resposta ética, fundada em preceitos cristãos, ainda que violenta, por um momento.

Eis também a razão pela qual é tão contrário à ética dos povos católicos latino-americanos que os grandes gestos coletivos maléficos em si mesmos não sejam dirigidos à conquista ou à reposição de uma situação de harmonia e igualdade solidária entre todos, como também os pequenos gestos pessoais do engano e da maldade. Gestos como roubar e mentir que, mesmo quando estrategicamente vantajosos, são definidos como indignos de uma pessoa honrada. Isto porque não há nada humanamente mais desgraçado do que a perda da *honra*, aquilo que mais

do que tudo faz a síntese mais desejada da idéia de uma pessoa plenamente cristã.

5. DE UMA ÉTICA DO "BEM VIVER" A UMA ÉTICA DA VIDA LIVRE

Sempre é difícil fazer uma descrição sumária de alguma dimensão da vida religiosa de algo tão grande e tão culturalmente diferenciado como "o povo latino-americano". Existem aspectos bastante gerais e é isto que permite opor, por exemplo, uma religiosidade ou uma ética de camponeses, indígenas e operários aos seus equivalentes, tal como são vividos por sujeitos e grupos católicos em toda a América Latina. Mas o que torna mais difícil qualquer compreensão a respeito de como são hoje e vivem agora povos unidos na mesma experiência oprimida e nos mesmos anseios de libertação, mas ao mesmo tempo vivendo histórias e construindo culturas tão diferentes, é que além de tudo vivemos um tempo de intensas e, não raramente, muito rápidas mudanças. E se algumas delas apontam com perigo para causas e efeitos desagregadores, sempre ligados a modificações "modernizadoras" das relações de produção, de poder e símbolos do capitalismo, outras são sinais vivos de esperança.

Deve ter ficado claro em tudo o que foi dito antes que os princípios e as características da ética dos povos latino-americanos descritos aqui aplicam-se muito mais aos sistemas tradicionais de crença e culto. Mas mesmo as comunidades indígenas e camponesas, por exemplo, mais aparentemente isoladas e resistentes à mudança, aprendem por sua conta a repensar o seu mundo e a lógica de suas relações, a partir de suas próprias vidas e experiências. A partir do que vêem acontecer à sua volta e também de como se organizam para resistir à opressão e para ampliar o poder de tal resistência, onde o lugar de uma religião libertadora tem sido muito importante.

Poder-se-ia tomar um ponto de partida quando é importante pensar em algumas pistas sobre as relações entre o Catolicismo Popular e uma pastoral libertadora. Tomada em si mesma, em seus elementos mais peculiares, a experiência social e simbólica, ética e propriamente religiosa do Catolicismo vivido pelo povo, contém a essência de um Cristianismo fundado na solidariedade, na fé e na esperança. Os germes de uma vida coletiva e de uma história fraternalmente popular já existem em plenitude no modo como o povo vive a prática de sua religião e, como pode, vive

uma vida em tudo oprimida e fragmentada, mas ainda capaz de traduzir a "Boa-nova" para realidades sociais onde é tão humanamente difícil o seu exercício. Não seria nenhum exagero sugerir que a *sociedade* solidária já é uma concepção consistente de tal religião. Resta atualizar isto através de uma pastoral que dê a tal imaginário generoso um *sentido* de história, e às suas *culturas,* inúmeras e tão diferentes, mas tão próximas na opressão e na esperança, a mensagem e os meios capazes de instrumentalizar a construção popular de seu próprio mundo e de sua própria Igreja.

Não mais, como no passado, algumas "pessoas de Igreja", padres, leigos e bispos, comprometidos com a causa da justiça e profetas da denúncia da opressão secular dos povos latino-americanos. Mas uma Igreja, ela toda participante de uma reinvenção de suas próprias relações com indígenas, camponeses e operários. É só a partir de um novo vínculo de compromisso entre uma Igreja Popular e um Catolicismo do povo que uma pastoral que vise à criação de uma nova ética de libertação pode ser construída e praticada.

A religiosidade e a ética – uma das realizações específicas da própria religiosidade – populares se movem entre uma dimensão de afirmação de identidade, de fortalecimento de práticas da vida e da cultura, de resistência e de desejo da liberdade, e uma dimensão de abandono de valores e pautas próprias de identidade e submissão[6]. De uma aceitação inclusive através de falsos valores religiosos, do próprio "ser subalterno". Isto, de um lado, porque até aqui são poucas as situações em que um povo do Continente conseguiu de fato *ver-se livre,* mediante suas próprias forças e através de sua própria luta, o que não significa que por toda parte e em todos os momentos não se reconheça *resistente* a se deixar dominar completamente. De outro lado, porque – sabemos – uma combinação às vezes importante dos símbolos e valores católicos do povo não passa de um reflexo de uma moralidade dominante que os opressores exercem como estratégia, e ao povo é imposta como doutrina e virtude.

Isto não impede, no entanto, que a ética popular por toda parte esteja fundada no pressuposto de que ela é vivida "para cumprir a vontade de Deus" num mundo onde essa vontade regida pelo amor entre todos é negada. Nas esferas mais profundas dos fundamentos da ética do Catolicismo Popular não há muito lugar para a ingenuidade. Há, ao contrário, o reconhecimento de que o *mal do mundo* possui uma face perversa que

não se dissolve em inúmeras pequenas ações isoladas entre as pessoas. Aqui a própria visão relacional do Catolicismo Popular se amplia muito. Este *mal* é a desigualdade, a injustiça e a opressão exercida pelos poderosos sobre os desvalidos. É a contravontade de Deus e gera um estado permanente de conflito entre os homens. Afirma-se claramente que a mensagem dos Evangelhos denuncia, num outro momento da história humana, a mesma negação histórica da vontade de Deus realizada entre os homens. Assim como Jesus Cristo é um Deus dos pobres e oprimidos que veio libertar a humanidade não apenas do pecado antigo, mais de sua recriação contínua, como desigualdade e opressão, assim são os pobres e os oprimidos de antes e de agora aqueles que vivem, como podem, a experiência solidária de uma ética cristã, logo, dirigida à liberdade.

Por isso mesmo, ainda que tal reconhecimento não possa na maior parte dos casos ser traduzido como uma ação libertadora popular, afirma-se que a recriação da vontade divina no mundo humano significa a reintegração do amor e da justiça entre todos, sem o que todas as virtudes individuais são fragmentos isolados de intenções. São pensamentos, palavras e atos que podem tornar homens e mulheres honrados, virtuosos e até mesmo santos, mas que não transformam um "mundo perdido" e vivido como cada vez mais perverso, em um lugar de plena experiência da esperança.

Este talvez seja o sentido mais oculto, e, ao mesmo tempo, mais revelador de uma ética popular até hoje compreendida "de fora" e, muitas vezes, por meio de seus aspectos mais folclóricos, mais pitorescos: a convicção de que o valor humano da piedade cristã não consiste em repetir-se infinitamente (ser "santo" num "mundo pecador", ser "bom" num "mundo ruim"). Ela consiste em se realizar de modo ativo como um compromisso de busca e de construção coletiva do amor e da felicidade entre todos. Ela aponta para a convicção de que tal amor somente pode florescer entre os homens *como* e *através* da justiça e da igualdade. Aparentemente inexistente ou muito apagada na experiência cotidiana do povo, esta visão ao mesmo tempo realista e cristãmente solidária do amor e da esperança brota com uma força incontrolável na multiplicidade de momentos e movimentos em que a Igreja participa com o povo de uma situação concreta de suas lutas. Se ela foi tão viva nos movimentos messiânicos e milenaristas do passado, ela não é menos evidente nos movimen-

tos populares presentes, de indígenas, de camponeses e de operários, homens e mulheres em todo o Continente.

Uma ética, tal como uma leitura da Bíblia, pode ser ensinada a partir de "fora". Pode então ser imposta como doutrina, ou ser proposta como um sistema de valores de vida que se quer transferir – ingenuamente – de uma esfera de Igreja para outra, separada. Mas, para que ela possa ser integralmente assumida como algo interiormente incorporado a modos de vida populares, é preciso que brote de sua própria vida, de sua própria prática. É preciso que possua os valores que signifiquem para ele tanto a sua experiência presente de vida quanto a razão de sua esperança numa vida futura, coletiva, comunitária e feliz, aqui mesmo na terra. Não existe possibilidade alguma de transferência de valores e símbolos de compreensão do mundo e de orientação da vida individual, familiar, comunitária e social, no seu sentido mais amplo. Não há ensino nenhum a fazer que não parta de uma partilha da própria vida popular como *Igreja*. Uma moralidade pode ser imposta a ferro e fogo, e será preciso construir sistemas hegemônicos, físicos, sociais e ideológicos para em seguida fazer com que seja obedecida. Isto foi feito em toda a América Latina durante muitos anos, e muitas vezes com o uso da Igreja. Mas uma ética é, em qualquer condição, uma construção realizada no interior de uma cultura, mesmo quando tão oprimida quanto o seu sujeito. E uma ética libertadora é, sem dúvida, a construção que a cada momento reflete o próprio exercício popular de sua transformação. Neste sentido ela é uma *passagem*. Uma páscoa de princípios e preceitos, por meio da qual, através de suas próprias ações libertadoras, vividas em dimensões cada vez mais amplas, cada vez mais conseqüentes, os próprios sujeitos populares e os seus novos grupos de vivência da fé como razão da história se vêem a si próprios ousando assumir não apenas novos papéis políticos e proféticos, mas até uma nova identidade: uma mesma e nova identidade popular, associada a uma outra visão do mundo, onde tal identidade é assumida como a dos construtores reais de um mundo novo.

Eis o que poderia significar uma passagem da moral tradicional da Igreja para uma ética libertadora através da experiência popular da Igreja. Uma passagem vivida de parte a parte como um compromisso onde, do interior da prática libertadora para fora dos próprios domínios da vida e da religião populares, tudo o que representa o repertório de símbolos e valores de fé e de conduta alheios ao povo e impostos à sua prática, venha a ser,

passo a passo, substituído por valores e símbolos de fato singularmente populares. Populares não por serem tradicionalmente os "do povo" num momento dado da realização histórica de suas culturas. Mas no sentido de terem sido construídos por ele mesmo, ao longo de um trabalho transformador em que finalmente uma ética de relações entre as pessoas seja submetida a uma política de libertação de todas as pessoas.

6. BIBLIOGRAFIA

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Festim dos Bruxos.** Campinas, Ícone, UNICAMP, 1987.

Id., **Creencia e Identidad – campo religioso y cambio cultural.** Cristianismo y Sociedad, México, XXV/3, n. 93 (1987).

CONSORTE, Josidelth Gomes & NEGRÃO, Lísias Nogueira. **O messianismo no Brasil Contemporâneo.** São Paulo, FFLCH/USP/CER, 1984.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua.** Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária: liberta o pobre!** Petrópolis, Vozes, 1986.

FOULQUIÉ, Paul. **Dictionaire de la Lague Philosophique.** Paris, PUF, 1962.

Fundação Getúlio Vargas. **Dicionário de Ciências Sociais.** Rio de Janeiro, FGV, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GONZALEZ, José Luís. **La religión popular en el Peru.** Cusco, IPA, 1987.

IRARRÁZAVAL, Diego. **Cultura-Religión-Poder de pueblo chileno – una mirada andina.** ECO – Educación y Comunicación, n. 47, Santiago do Chile, 1983.

MOSER, Antônio & LEERS, Bernardino. **Teologia moral: impasses e alternativas.** Petrópolis, Vozes, 1987.

PERISTIANY, J.G. (organizador). **El concepto de honor en la sociedad mediterránea.** Barcelona, LABOR, 1968.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenología del Mundo Social.** Buenos Aires, Paidós, 1972.

Terceira Parte

APRECIAÇÃO CRENTE

Se alguém quer verdadeiramente entender o Catolicismo Popular, é fundamental praticá-lo e conhecê-lo interiormente. Durante anos, nós, os autores deste livro, somos crentes-acompanhantes-estudiosos do povo pobre – com a inevitável distância do profissional que não capta a vida da mesma maneira que o marginalizado. É preciso participar de modo integral – não só de alguns gestos crentes – de todo um universo simbólico, festivo, ético, teológico, social, familiar e principalmente ritual.

Este ser crente tem sua especificidade transcendente, mas é indesligável do acontecer humano e histórico. Por isso o apreciamos dialogando com a população, analisando-o fenomenologicamente, e com alguns critérios teológicos, bíblicos e pastorais. Já que hoje proliferam leituras unilateralmente doutrinais do Catolicismo Popular, vale insistir numa compreensão pluridisciplinar. Não basta um diagnóstico da superfície, para depois fazer julgamentos segundo um 'cristianismo verdadeiro'. Pelo contrário, é necessário rigor tanto científico como teológico-pastoral, e correlação entre o primeiro e o segundo.

Um desafio talvez maior é registrar a espiritualidade. Existe agora um reconhecimento maior da força espiritual (além do significado eclesial, cultural, político) na Igreja dos pobres. Verifica-se isto em seus líderes, mártires, comunidades e em massa no Catolicismo do povo. Este fora erroneamente catalogado como cheio de ritos supersticiosos, sem conteúdo evangélico e litúrgico; outros o tacharam de fuga do concreto e do conjuntural. No entanto, os fatos mostram outra coisa: uma espiritualidade humilde, alegre, solidária, libertadora; sinais de um discipulado colaborador com o Reinado anunciado por Jesus; e, por outro lado, involução e pecaminosidade que afeta todo crente.

Desenvolvemos, em primeiro lugar, os nervos do Catolicismo do povo: seu festejo ritual, embora censurado e substituído, constitui eixos e ciclos, mobilizações e símbolos, e uma riquíssima sacramentalidade *(capítulo sexto)*. Em seguida delineamos os ossos: as práticas sociais nesta América Latina, no meio das quais existe culto a figuras e representações da divindade, crenças em Deus, Maria, Cristo, espírito, "almas" etc. *(capítulo sétimo)*. Finalmente, partindo da sabedoria na fé popular, anotamos interpelações bíblicas, pautas do magistério, interpretações teológicas e as grandes veias do Catolicismo Popular *(capítulo oitavo)*. Deve-se evangelizar e fazer teologia a partir da fé do pobre em Deus.

CAPÍTULO 6

CELEBRAÇÃO DA FÉ CATÓLICA

Embora as maiorias populares estejam cercadas por fascinantes estruturas de diversão, elas irrompem periodicamente com suas próprias celebrações. Ao examinar diversas formas (de caráter católico): ritos familiares, trabalhistas, terapêuticos, sacramentos e sacramentais, festas de Santos, procissões, danças, novenas, vemos que em certas circunstâncias reproduzem moldes promovidos por grupos dominantes, e em outras circunstâncias constroem relações libertadores, joviais, alegres. Em outras palavras, dada cada situação latino-americana, atividades rituais e festivas condensam tradições com alguns elementos manipuladores e com alguns fatores emancipadores.

Mas estas atividades têm uma linguagem especificamente simbólica. A história de cada dia é representada, festejada, através de sinais. Trata-se de sinais transparentes e também com graus de ambigüidade; são claros e são polissêmicos. Além disso, é uma linguagem social; e como tal é produzida e apropriada por pessoas e grupos distintos; e, assim, segundo as circunstâncias, manifestam coalizões e conflitos. Também são sinais que evocam a dor e a criatividade dos pobres. Este último fato será enfatizado nas análises que se seguem.

Se ritos e festas são como a alma da história, é preciso refazer conceitos. A atividade ritual, entendida como seqüência de gestos sagrados inalteráveis em torno de necessidades básicas, também ocorrem no espetáculo público e por meios eletrônicos e computadorizados; quer dizer, há expressão autêntica do povo, e também há ritos inculcados e alienantes. E a festa? Não pode ser definida. Trata-se de um acontecimento polivalente, cuja especificidade é a alegria coletiva; significa identidade, integração, desenfreamento, contradição, esperança; e, por outro lado, são abundantes os festivais sujeitos à economia e à política transnacional. Também é preciso rever a compreensão do símbolo: uma rede de referências; oferece vários significados; convida à con-

templação e à fantasia; reúne elementos e fragmentos da existência humana; o símbolo costuma ser opaco; desenvolve-se através de contraposições, por exemplo, no dia-a-dia do povo, na medida em que se difundiu o símbolo do dinheiro, prolifera – como contraproposta – a imagem-amuleto.

Como tudo isto pode ser adequadamente examinado? Ao povo pobre compete, em primeiro lugar, avaliar sua produção ritual e festiva e fazer um discernimento das ofertas simbólicas da sociedade envolvente. Nós, que observamos criticamente este terreno, podemos colaborar, na medida em que nos aproximarmos da lógica e da sensibilidade popular.

Olhamos, portanto, com as lentes da ciência, mas deixando-nos interpelar pelos conteúdos simbólicos; também nos aproximamos com um coração crente, com confiança na alegria subversiva do marginalizado. Falamos destes assuntos empregando generalizações e oferecendo pistas de interpretação; tudo isto com a finalidade de a pessoa, que nos ler, avaliar os rituais festivos que a cercam. É uma atividade longa e complicada. É preciso distinguir formas de manipulação (que são difíceis de detectar porque usam uma máscara festiva e religiosa); e desentranhar a capacidade popular de transformar situações opressoras mediante o jogo e o ritual emancipadores. Outro desafio é que a ciência – tão acostumada a parâmetros racionalistas – não fuja do encanto da alegria, da arte mágica, da contemplação apaixonada, do saber festivo.

Comecemos com algumas anotações históricas.

1. DA SUPRESSÃO COLONIAL À SUBSTITUIÇÃO MODERNA

Nosso Continente tem tesouros fabulosos: recursos naturais, tecnologias (cultivo do milho desde cerca de 6 mil anos; e, nas metrópoles de hoje, engenhosas oficinas onde tudo se fabrica e se monta), um inesgotável senso de humor e de solidariedade, ritos e festas. Estes últimos com uma vitalidade que sobressai mais devido a tanta agressão contra eles através da repressão – especialmente durante a Colônia – e através das substituições – durante a modernidade latino-americana. Neste escrito indicamos só estas estratégias distintas; e, por conseguinte, a admirável persistência do festejo ritual entesourado pelo povo.

1.1. Lucidez missionária

Desde o início da evangelização a totalidade do festejo ritual autóctone foi chamada de "idolatria" e "superstição"; mas algumas pessoas e grupos de Igreja observaram organização, valores, beleza, arte criativa; e alguns notaram até certa analogia com o Cristianismo[1]. Por exemplo, no século XVI, o dominicano Durán olhava para os "antigos mexicanos" assim:

> Eles tinham, de certa forma, sacramentos e culto a Deus que em muitos casos se encontrava (concordava) com a nossa lei... muitas maneiras de danças e festas tinham estes índios para as solenidades de seus deuses, compondo para cada ídolo seus diferentes cantares segundo suas excelências e grandezas, e assim muitos dias antes de chegarem as festas havia grandes ensaios de cantos e danças para aquele dia...

O influente jesuíta Acosta recomendava para o "novo mundo" um procedimento prudente e pedagógico:

> ... é nosso ofício ir pouco a pouco formando os índios nos costumes e na disciplina cristã, e cortar sem estrépito os ritos supersticiosos e sacrílegos... mas nos pontos em que seus costumes não se opõem à religião ou à justiça não creio conveniente mudá-los; antes ao contrário, reter tudo o que é paterno e gentilício, contanto que não seja contrário à razão...

e em outro lugar observava agudamente:

> não fazem festas em seus casamentos, nem choram em seus enterros, nem dão ou recebem banquetes, nem saem de casa, nem começam o trabalho sem que acompanhe o sacrifício gentio. Tão oprimidos os tem o demônio com miserável escravidão...

de maneira que junto com a agudeza etnográfica vem o etnocentrismo europeu: pensar que o demônio escraviza o autóctone em suas festas. Finalmente, Acosta apresenta uma hábil repressão-substituição:

> ... em vez dos ritos perniciosos sejam introduzidos outros saudáveis, e umas cerimônias sejam apagadas com outras. A água benta, as imagens, os rosários, as contas benditas, os círios... para que, deixando a antiga superstição, se acostumem aos novos sinais e usos cristãos.

Portanto, os primeiros evangelizadores constataram a importância dos ritos em toda a existência autóctone. Mas atribuíam tudo isso ao próprio demônio; e por isso sua proposta de acabar

violentamente com o que eles classificavam de "idolatria" e introduzir novos sinais e cerimônias. Alguns, com lucidez, observavam semelhanças entre ritos indígenas e sacramentos e culto ao Deus cristão (Durán), ou notavam que "seus costumes" não se opõem à religião e à justiça (Acosta). Lamentavelmente, o comportamento missionário, desde os inícios no Caribe, e depois com a obra dos franciscanos em Nova Espanha ou México, foi uma sistemática destruição da cultura e da religião autóctone.

1.2. Normas que destroem ou que integram

Apesar de brilhantes etnografias e do trabalho sacrificado de muitos missionários, seus métodos e as normas eclesiais foram implacáveis: destruir e, em alguns casos, integrar algo autóctone ao sistema colonizador. Os esquemas mentais e políticos dessas épocas não permitiam o que hoje chamamos de diálogo e reciprocidade entre tradições humanas. Vale a pena nos determos em algumas destas diretrizes[2].

No mundo andino, os Concílios e Sínodos realizados durante o século XVI foram categóricos. Por exemplo, o II Concílio (assumido pelo III de 1582-1583 que determinou a pastoral sul-americana até o século XIX) estabelece:

> ... que o abuso comum e de tanta superstição que têm quase todos os índios de seus antepassados de fazer bebedeiras e 'taquies' e oferecer sacrifícios em honra do diabo no tempo de semear e de colher, e em outras ocasiões e tempos quando começam algum negócio que consideram importante, tudo isto seja eliminado e desterrado totalmente.

Logo depois, o sínodo de Santo Toríbio, em 1855, adverte:

> os curas de índios tenham particular cuidado que na festa de Corpus Christi nem em sua oitava nem em outro qualquer tempo os índios façam cerimônias nem "taquies" relativos a ritos e a suas gentilidades. E se os ditos índios quiserem fazer algumas danças e cantares, os ditos curas os examinem primeiro...

No século XVII há uma dura campanha antiidolátrica, com visitas aos povoados indígenas e com cruel repressão aos "feiticeiros". Um de seus responsáveis, o jesuíta José de Arriaga, diz para se deixar em cada lugar esta ordem:

> doravante... nem por ocasião de casamento, festa do povo, nem de nenhuma outra maneira os índios e índias deste povo

tocarão tamborins nem dançarão, nem cantarão segundo o antigo uso... e ao índio que infringir a esta constituição serão dados cem açoites e cortado o cabelo...

... na época da colheita não dançarão a dança que chamam *avrihua,* que é atando umas espigas de milho num pau, dançando com elas, nem a dança que chamam *aiia,* nem *huanca*... e ao que infringir esta constituição serão dados cem açoites e ficará preso uma semana no cárcere.

A documentação indica – entre outras coisas – violência contra o modo de trabalhar, relações sociais, arte e religião autóctone; e em casos especiais e supervisados pelos eclesiásticos, podem ser integrados alguns elementos indígenas nos eventos oficiais. Tanto aos olhos dos civis como dos eclesiásticos, a festa dos pobres é julgada como desordem, idolatria, perigo social.

Algo semelhante ocorre nos dois sínodos coloniais mais importantes realizados em Santiago do Chile (em 1688 e em 1763). Proíbem e controlam a expressão livre do povo crente:

proibidos... os altares que são feitos nas casas particulares nos dias e noites do nascimento de nosso senhor Jesus Cristo, São João Batista e da Santa Cruz, quando há muitas ofensas a Nosso Senhor pelo concurso de homens e mulheres, danças e músicas profanas e indecentes (1688, cap. X, const. VII).

... abuso nas festas das doutrinas do campo; porque além de pernoitarem as pessoas de ambos os sexos e durar muitos dias, ou nas ramadas que fazem, ou debaixo das árvores; se enchem de comida e bebidas fortes, passando a maior parte das noites em músicas e bailes; estando tudo proibido nas festividades dos santos; e sendo costume que observaram os gentios nas de seus ídolos... excomungando os que forem contra e valendo-se do braço secular... (1763, tít. XIII, const. VII).

Chama a atenção que tanto a autoridade eclesial como o Capitão Geral (nesse século XVIII) dão ordens públicas acerca da suposta imoralidade – e até "idolatria" – da população católica que se reúne em suas casas e em aldeias rurais. No entanto, os proibidos altares familiares, ramadas e festas de santos em sua maioria perduram (graças a Deus!) até o dia de hoje.

Dando um grande salto, chegamos a pautas contemporâneas, cujo tom já não é a destruição mas sobretudo a integração do popular no oficial. Presume-se que ritos e festas não têm ou têm

pouco conteúdo evangélico e eclesiológico; em parte também são valorizados (muito mais do que ocorria na época colonial); além disso se insiste na responsabilidade do cristão. Por exemplo, na Conferência de Medellín se diz:

> As manifestações populares, como romarias, peregrinações, devoções diversas, sejam impregnadas pela palavra evangélica... e não levem o ser humano a uma aceitação semifatalista mas seja educado para ser co-criador e gestor com Deus de seu destino *(Pastoral Popular,* n. 12).
>
> ... a liturgia precisa se adaptar e encarnar-se no gênio das diversas culturas; acolher, portanto, positivamente a pluralidade na unidade, evitando erigir a uniformidade como princípio *a priori (Liturgia,* n. 7).

Depois, na Conferência de Puebla, se avança mais um pouco:

> a piedade popular precisa de uma constante purificação e esclarecimento e levar não só à pertença à igreja mas também à vivência cristã e ao compromisso com os irmãos e irmãs (n. 937);
>
> ... favorecer a fecundação mútua entre liturgia e piedade popular... a religião do povo, com sua grande riqueza simbólica e expressiva, pode proporcionar à liturgia um dinamismo criador (n. 465).

Estes e outros textos acentuam uma ação eclesial "purificadora", "impregnadora", corretiva, integradora; se isto fosse proposto para todos os gestos religiosos da população, haveria equanimidade; mas é sempre o comportamento da multidão pobre que mais é questionada e se procura modificar.

1.3. Substituição moderna e diversão-mercadoria

Parece-me que a estratégia secular – através de meios de comunicação, eventos de massa e neo-rituais de "felicidade" – é hoje o mais problemático (e em segundo plano pode ser posta a ação eclesial integradora). Aquela é uma estratégia eficaz de substituição; gera outras formas de expressão ritual e festiva; fascina a multidão[3].

Isto ocorre, em primeiro lugar, na aquisição de bens materiais e culturais, no intercâmbio capitalista cotidiano. Gigantescos centros comerciais (15 mil centros nos Estados Unidos e um crescente número de supermercados latino-americanos) são lugares de peregrinação-mercado-festa. Como diz I. Zepp:

> As pessoas simbolizam e ritualizam suas vidas e desejos de ser uma comunidade... os grandes centros comerciais *(shopping malls)* expressam concretamente esses três elementos religiosos... eles são mais do que um mercado, são como um centro cerimonial, e é um modo como as pessoas de hoje satisfazem suas necessidades de renovação e de vinculação, que são ingredientes essenciais na existência religiosa e humana.

Em segundo lugar, há uma gama de práticas seculares, cada uma com sua lógica, e todas com uma ritualidade transcendente. Loterias e sorteios que se apresentam como a chave da porta da felicidade. Uma frondosa mistificação do esporte, com o dualismo de bons e maus, vencedores e vencidos. Euforia em torno de líderes, artistas, caudilhos políticos, pregadores de cura. Um panteão secular (de bens de salvação) com seus correspondentes rituais. Cerimônias através da astrologia, dos horóscopos, da quiromancia, e a proliferação de espiritismo. E dentro de casa são abundantes as imagens sagradas propostas pela televisão; ao ponto de se poder afirmar que nas últimas décadas na América Latina ela é a principal fonte estruturadora da imaginação popular; ela dita o sonho e a aspiração de uma vida melhor.

Portanto, temos um amplo e eficaz conjunto de "substitutos da religião popular", principalmente o ritual festivo secular. Eles tocam no coração do ser humano. São substitutos que penetram e modificam muitos ritos e festas tradicionais. Não constituem só um sistema paralelo; também invadem e redimensionam expressões que as pessoas sentem como suas. Em outras palavras, os modos de proceder capitalista baseiam-se – em grau maior ou menor segundo as circunstâncias – no universo festivo popular, incluindo seus espaços religiosos. A juventude é cativada por música e dança do "mundo desenvolvido". As emoções da multidão voltam-se para espetáculos aos quais assiste pagando. Os organizadores da diversão popular são cada vez mais grupos ricos e não associações voluntárias. O universo festivo gira agora em torno de empresas. Assim, seus lucros em dinheiro e em controle ideológico substituem – segundo as características de cada região – a arte e a organização popular. A população passa a ser consumidora de programas festivos seculares e religiosos. Acentua-se, portanto, a discriminação econômica, já que o dinheiro abre as portas da diversão. Mais grave ainda é como a mercadoria toma o lugar da Imagem; na medida em que se considera que é o dinheiro que provê a bênção e o sucesso.

Toda esta problemática é entendida, às vezes, como um mero aumento do comércio durante a festa; o assunto é muito mais radical: a expansão do capitalismo está modificando a festa religiosa. É uma conclusão à qual chegam estudos feitos no México, Brasil, Peru[4]. Acho que isto ocorre em dois níveis. Um é a estruturação da diversão feita pelas classes dominantes e assimilada (em grande parte) pelas multidões. Por exemplo: concursos artístico-comerciais, em grandes cenários e através da televisão; feiras regionais; espetáculos folclóricos ou de música e dança do chamado Primeiro Mundo; dramas esportivos e as loterias associadas a eles; desfiles militares e outros eventos patrióticos. Sobressai especialmente o futebol como espaço onde pessoas comuns conseguem a glória (Pelé, Maradona) e onde as maiorias jogam seu destino ao apostar nas loterias esportivas. Outro nível da expansão capitalista ocorre no festejo ritual tradicional; seus encarregados são cada vez mais as camadas médias e altas, o poder urbano, as elites de leigos subordinadas a eclesiásticos. Por outro lado, temos símbolos de prestígio sócio-religiosos (por exemplo, comerciantes e narcotraficantes que tiram pedras no monte da Virgem de Urkupiña na Bolívia); e um senso comum de que as Imagens permitem que o povo pobre suporte a ordem social vigente. Passemos, a seguir, a ver dinamismos de base.

2. RITOS E FESTAS DE UMA MASSA CRIADORA

A população que se auto-identifica como católica continuamente realiza festejos rituais em torno de necessidades básicas, como: alimentação, enfermidade/saúde, sexualidade, comunidade, progresso social[5]. Nestas atividades há uma relativa autonomia com respeito a autoridades religiosas (que costumam combater o "ritualismo" e "excessos" festivos), e o sincretismo é maior do que em outros âmbitos (doutrina, ministérios) onde há mais fiscalização[6]. Trata-se de comportamentos que não se deixam exprimir analiticamente; no entanto, vale a pena estudá-los e delinear, por um lado, formas de controle sobre as maiorias (como o que já foi anotado) e, por outro lado, jogo e celebração emancipadora (como o que passamos a destacar agora). Nosso estudo aborda primeiro a ritualidade cotidiana e, depois, alguns ciclos festivos.

2.1. Eixos cotidianos

Os ritos tradicionais que orientam a existência das maiorias pobres seriam – segundo porta-vozes da modernidade – inúteis e mágicos, alienantes, gestos externos. Não é assim.

Falando em termos gerais, quais são suas características? Sinalizam melhores condições de vida, integridade pessoal e amiúde também a solidez da comunidade humana. Estão enraizadas nas culturas e anseios vitais dos pobres. Geralmente são ritos complementares com uma responsabilidade social (como a pessoa que invoca uma imagem sagrada para obter saúde e ao mesmo tempo toma iniciativas que estão a seu alcance). Também é verdade que os ritos tradicionalmente estão marcados por condicionamentos egoístas, opressivos, discriminatórios (especialmente em relação à juventude).

Trata-se de eixos rituais que giram em torno da satisfação de necessidades físicas, psicológicas, políticas, socializadoras, estéticas, espirituais. Referem-se ao fundamental: obter comida, saúde, trabalho e meios econômicos, o parentesco e a amizade, prestígio, comunicação sexual, exorcismo de maldades, participação comunitária, desfrute da beleza, identificação pessoal, relação com a divindade, e coisas assim. Dado o contexto social de desigualdade, desprezo, trauma, em que se encontram as maiorias, seus abundantes ritos ligados a necessidades-direitos fundamentalmente são ritos que implicam em protesto e esperança.

Simbolicamente apontam para uma vida distinta.

Detenhamo-nos nos contextos e nas mudanças rituais. Cada expressão religiosa se desenvolve num curso histórico, e ali é polivalentemente significativa. É preciso estar atento ao que ocorre em cada contexto. Uma seqüência ritual passa a ser mais leiga; outra passa a ser mais eclesiástica. Uma reproduz interesses de minorias; outra oferece participação sem exclusões. Às vezes se tende à restauração de alguns costumes; outras vezes o fato religioso está mais aberto ao futuro. Enfim, ocorrem mudanças devido a muitos fatores: classe, gênero, raça, região, geração, ordem eclesial, mutação cultural.

Indico brevemente algumas linhas de fundo.

Num contexto global de deterioração das condições de vida, deterioração que aumentou na década de oitenta, o rito geralmente aponta para melhorias, alívios, possibilidades de sobrevi-

ver; e isto se correlaciona com uma prática cotidiana de sobrevivência. Também neste contexto há muita iniciativa sócio-religiosa de base; concretamente, pessoas marginalizadas, enfermos, idosos, raças discriminadas, mulheres, desempregados, analfabetos – em termos eclesiais: leigos e leigas – desenvolvem papéis rituais a nível local e informal. Estes ritos, nas mãos do povo, geralmente são portadores de suas culturas, seus projetos vitais, sua espiritualidade.

Além disso, a modernidade tem suas implicações religiosas. Numa sociedade que apresenta opções múltiplas, a atividade ritual é um dos muitos terrenos e dentro dela há várias ofertas (por exemplo: rito urbano católico, cerimônia pentecostal, sincretismo marginal). É também um campo ao lado dos outros: ora-se ao Santo, concorre-se para obter trabalho, busca-se ajuda de um compadre ou de um familiar. A modernidade acarreta em privatização e fragmentação da existência – e isto influi em que muita ação ritual seja momentânea, individualista e segregada da comunidade, analgésica, fechada no "religioso". Junto com isso há uma especialização de papéis sociais; os que dirigem rituais se elitizam e acumulam mais poder; por outro lado, as pessoas vão aceitando essa elitização que acarreta em consumir – e pagar – os serviços dos especialistas. Cada tipo de ritual sofre impacto das condições sociais modernas, mas de acordo com conjunturas locais; no caso da procissão com Imagens, pode se resumir a um grupo e, em outras circunstâncias, pode ser pluriclassista e reconciliadora.

Mas as mudanças não podem somente ser atribuídas a fatores exógenos e à correlação entre a sociedade atual e os ritos; estes próprios têm suas dinâmicas. Sobressai especialmente a lógica da promessa-proteção. O grupo e o indivíduo fazem um pedido, uma "promessa", à divindade; e se recebe uma "bênção", "graça", "ajuda", com um senso de reciprocidade. Isto ocorre até em meios mais atingidos pela secularização. A verdade é que há muitos sinais de fortalecimento da espiritualidade. As maiorias rezam assiduamente e com esta atitude orante fazem seus ritos. Estes não são gestos mecânicos (comumente). O povo pobre continua aprofundando sua relação com Deus, com os santos/as e com outros seres sagrados. Outra dinâmica é a acentuação do sincretismo católico. É devido à conjunção de símbolos de várias tradições religiosas; e também pela participação do crente às vezes numa cerimônia paroquial, às vezes é um templo evangélico, e às vezes em outros espaços cultuais. Os processos de

sincretismo são mais evidentes em regiões mestiças, indígenas, afro-americanas; mas também têm grande vitalidade em meios urbanos.

Todas estas linhas de fundo, estes processos de mudança (e não uma falta de historicidade ritual) são o característico do universo de ritos trabalhistas, ciclo vital, reza familiar, sacramentos, "vigílias" de Santos, ritos em comunidades de base, novos círculos bíblicos, culto aos defuntos. É um universo de estruturas rituais, e cada uma destas tem suas correlações com fatores sócio-culturais.

No entanto, no meio destes processos e contextos sobressaem algumas constantes nos eixos rituais de cada dia: suas raízes são as necessidades humanas fundamentais; sua lógica de promessa-proteção; e sua densidade espiritual. Vejamos uma por uma.

A cotidianidade popular está cheia de carência e opressão; seu comportamento ritual incide na satisfação de necessidades básicas. Muitíssima prática religiosa tem a ver com a saúde. Vejamos alguns exemplos[7]: Patrícia Moreira, na devastada Minas Gerais, diz que diante de um mal é preciso rezar um Pai-nosso, uma Ave-maria, e três vezes a seguinte oração: "Jesus é vivo, vivo ele é; na Santíssima Trindade, inteiro ele está; com essas palavras, todo mal ele curará". A oração pela saúde tem uma qualidade incondicional. "Se tens fé forte, vais te curar" recomenda um curandeiro mexicano nos Estados Unidos. Algo semelhante ocorre em outros âmbitos: trabalho, família, em cada assunto humano básico, que sustenta o comportamento ritual do povo pobre.

Em termos globais, o rito tem uma lógica de promessa-proteção. A pessoa, preocupada com uma necessidade básica, confia na divindade e lhe conta sua situação. Faz uma súplica muito concreta. Ao mesmo tempo, faz uma promessa, também muito precisa: encargo numa festa religiosa, dirigir uma reza, ajudar uma pessoa, oferecer uma coisa a uma Imagem, angariar alimentos para uma "folia" ou grupo de músicos-devotos. A contraparte: a "bênção", o "milagre", quer dizer, acolher a bondade salvífica de Deus, de seus mediadores (santos/as, "almas" etc.).

Esta lógica é abundante inclusive em meios populares com mentalidade moderna[8]. Num setor urbano-operário-marginal no Chile, 72% das pessoas entrevistadas fazem promessas. Uma pesquisa realizada em dez regiões do Peru mostra que 67% usa água benta e velas para sua proteção. Não esqueçamos que a

lógica de promessa-proteção costuma ser muito criticada como "mágica", "supersticiosa". Acho que se trata antes de uma racionalidade do oprimido que recorre a seu Deus salvador além de fazer tudo o que depende de suas próprias forças. Acrescento que a alienação se dá mais na lógica secular com seu binômio risco-segurança; setores abastados e também pessoas do povo se arriscam, por exemplo, em loterias, no esporte mitificado, em corridas de cavalos, nos horóscopos, em concursos nos meios de comunicação, buscando segurança na "sorte" oferecida por esses ritos seculares e seus organizadores.

Uma terceira constante é a densidade espiritual. O fato de as maiorias pobres rezarem constantemente indica – entre outras coisas – que seus ritos têm uma orientação transcendente. A já citada pesquisa feita recentemente no Peru mostra que 58% reza todos os dias em casa, e só 8% diz que nunca ou quase nunca reza. Os ritos não são isolados; costumam expressar essa atitude intensa de oração e de contato com Deus. É verdade que os analisamos como fatos sócio-culturais-estéticos; mas a ciência não pode evitar seus conteúdos espirituais.

Finalmente, como avaliar globalmente a atividade ritual? Já sabemos que esta é indesligável da existência comum, ou, dizendo melhor, a sustenta e orienta. Ora, na avaliação nos perguntamos em que medida o comportamento ritual está nas mãos do povo sofredor, afirma seu ser embora de modo precário, e mostra um andar emancipador. No outro lado da moeda se pergunta em que medida o ritual detém, fataliza, desagrega o povo e o subordina a estruturas desumanizantes. Segundo o bom senso comum do povo, o rito vale por sua eficácia e por seu conteúdo de fé; não sendo assim, o povo avalia o rito como incorreto; as pessoas sentem também que seu rito vale porque sustenta a cotidianidade e a vincula com realidades divinas e doadoras de vida; e que não vale se é um gesto mecânico e sem transcendência. Assumimos este modo popular de avaliar sua religiosidade.

Num plano teológico, o rito do povo pode ou não pode – conforme há ou não há coerência entre rito e prática do amor – ser sinal da salvação em Cristo. A comunidade eclesial, com seus pastores e sua doutrina, faz este discernimento. Num sentido pastoral, é muito acertada a perspectiva de Segundo Galilea[9]. Mostra, por um lado, degradações: rito com valor em si, busca só de segurança, identificar Deus com o ritual. Por outro lado, existe autenticidade: o ritual como atitude de contato com Deus

e com o próximo, e como afirmação da mudança social, e os ritos no seguimento de Cristo e em função da vida. Em outras palavras, uma perspectiva pastoral não se centra no dualismo: rito popular-programa pastoral; mas antes no significado, segundo a racionalidade crente do povo pobre, do rito no acontecer cotidiano e na relação do ser humano com Deus.

2.2. Ciclos coletivos

Tanto os ritos já examinados como os grandes ciclos festivos – que agora analisaremos – simbolizam o conjunto da existência humana com sua transcendência. Trata-se de ciclos que não são um parênteses nem um escape da rotina; pois a festa coletiva é como que a substância da história. Os ciclos festivos estão articulados com todo o acontecer humano que, segundo o pensamento popular, é uma progressão de fatos, uma progressão em círculo ou em espiral. É um acontecer que tem alguns centros constitutivos: as celebrações cíclicas.

Quais são os ciclos constitutivos do acontecer popular? São as cerimônias do ciclo vital, do nascimento até a morte; têm grande espontaneidade festiva, e consolidam vínculos e fronteiras entre pessoas e grupos. Quanto ao ciclo litúrgico, seu significado depende de fatores regionais, embora em quase toda parte tenham peso o ciclo Carnaval-Semana Santa e o ciclo Natal-Epifania. O fenômeno principal é o ciclo santoral, muito entrelaçado com o processo econômico em cada região e onde se expressa a identidade local e regional; sobressaem as festas de junho. Outro ciclo é definido por seu caráter itinerante. A procissão urbana; a visita semanal ou mensal a um centro religioso na cidade ou na marginalidade; a peregrinação anual a um santuário. Setores populares também participam de festejos do ciclo civil: datas patrióticas, "dias" especiais como o da mãe, as feiras agropecuárias e industriais.

a. Celebrações com santos e santas

Em nosso Continente, o ciclo de festas locais e regionais está marcado por dias de Santos/as[10]. São explosões muito belas de alegria e de "devoção" (palavra popular para a fé); são eventos em que confluem amigos e parentes, onde se reúnem estratos da população. Desde a implantação destas celebrações pelos colo-

nizadores europeus até seu desenvolvimento na ordem moderna há contínuas mudanças no acontecer festivo.

Nos assentamentos urbanos marginais, sobretudo a partir da década de quarenta, a evolução da estrutura religiosa toma diversos rumos. Em alguns casos a cooperação camponesa ("mutirão" brasileiro, "jocha" equatoriana, "ayni" no Peru e Bolívia, "tequio" mexicano) que é um substrato da festa comunal, vai evoluindo para um tecido de intercâmbios urbanos, como por exemplo num bairro ou entre um setor de trabalhadores, sob a proteção de um santo/a. Outro fenômeno é o auge de romarias a santuários, nas quais sobressaem aspirações individualistas. Em outros lugares, a festa religiosa é substituída por espetáculos folclóricos e comerciais organizados por grupos abastados.

Há, portanto, mudanças no espaço e no tempo festivo, e também ocorrem complexas brigas. Menciono algumas. Os setores dominantes eram contra que o negro brasileiro tivesse São Benedito e Nossa Senhora do Rosário como protetores; que os negros peruanos tivessem confrarias autônomas; que os grupos autóctones festejassem seus Santos misturados com suas "superstições"; que São Domingos de Manágua fosse venerado com tanta "sensualidade"; que houvessem desordens populares em celebrações religiosas chilenas durante o século passado. Esta série de desencontros chega até nossos dias. De um lado estão a sensibilidade e a criatividade festiva-crente do povo; de outro lado estão os mecanismos repressivos que obrigam a camuflar as celebrações próprias ou então a se entorpecer com outras formas de diversão.

b. Dimensões de fatos complexos

Nestes acontecimentos destacam-se várias dimensões. Em primeiro lugar, um frondoso campo artístico. Tem muitas facetas: música, fogos de artifício, dança religiosa, vestimentas festivas, jogo, competição, teatro, paródia, enfeites públicos, refeição festiva, arte no culto popular e na liturgia católica, e muito mais. São elementos simbólicos, estéticos, comunicativos. As pessoas que cada dia se sentem amordaçadas, uniformizadas, pelo menos no clímax festivo adquirem liberdade de expressão, de fantasia, de sociabilidade.

As festas religiosas com qualidade artística ocorrem sobretudo em zonas onde raças marginalizadas, classes pobres, mulher, juventude, associações voluntárias – que incluem grupos de

"devoção" –, onde estes e outros grupos resistem a tanta invasão cultural e, ao mesmo tempo, desenvolvem suas próprias dinâmicas artísticas (em interação com as partes dominantes e inevitáveis). Assim ocorre em zonas com intensa mestiçagem e com relativa autonomia dos centros de poder; em bairros que não figuram em planos oficiais, mas onde há riquíssima produção cultural; em zonas camponesas pobres e com tradições indígenas; em povoados provincianos cheios de cores e de dignidade. Por exemplo, no ciclo Natal-epifania: o "pase del Niño" em povoados serranos equatorianos, "folias" de Reis em regiões do Brasil, "posadas" no México, e presépios cheios de carinho e arte, cânticos com sabores locais, danças para o "niño Manuelito", e outras atividades por todo o Continente. Em outros lugares há uma aguda rixa entre a produção própria e os programas de "promoção folclórica" e uma mercantilização da cultura.

Em segundo lugar, as dimensões econômico-político-social. É uma infinidade de atos muito precisos que fazem parte do universo festivo (por conseguinte, é impossível separar – como muitos tentam – o social do religioso nestes acontecimentos populares).

Uma das temáticas mais estudadas é a relação entre organizadores e participantes, com o que implica de significação da festa em cada processo social[11]. A comissão de festa, "festeiros" brasileiros, "cabezones" na Amazônia não brasileira, "alferados", "priostes", "mordomos" andinos, e tantas outras formas de organização local, às vezes exercem um poder ao serviço da comunidade e às vezes são grupos hegemônicos. No sul-andino, M. Marzal vê os "cargos" como estruturas de prestígio, de nivelação econômica, de integração da comunidade. Na Meso-América, através dos responsáveis pelas festas, é exercido um controle econômico e político, especialmente por parte de "ladinos" (mestiços), novos empresários e abastados, segundo estudos de W. Smith e R. Falla. No Equador se detecta, como nota M. Rueda, a reprodução da ordem vigente em relação a status de idade, sexo, classe social e à extração capitalista de bens de áreas oprimidas. Por outro lado, Carlos R. Brandão examina a violência (e sua regulamentação) em ritos festivos que além disso são meios de integração e de comunicação. São enfoques distintos, mas todos eles mostram a articulação do festivo – concretamente, os "cargos" – com os demais fatores num processo social complexo.

Quanto à identidade sócio-cultural, a festa religiosa realizada por uma multidão urbana costuma ser um recurso humanizador.

Os moradores se aproximam de um Santo ou Santa, dizem simbolicamente: "apesar de tanta marginalização e frustração, somos capazes de sobreviver, de nos alegrar e de nos projetar para o futuro", e se organizam eficientemente para conseguir isso. Por outro lado, numa parte ou no conjunto de uma celebração popular se evidencia a alienação social. No caso de Zacualpán, México, a unidade durante a festa do Rosário nessa localidade polarizada serviria para ocultar como o regime capitalista englobante suga os recursos de Zacualpán[12]. Também as "novidades" influem na identidade das pessoas; quer dizer, diversões chamadas modernas que são pagas pelas pessoas que participam e que são assim domesticadas; e muita atividade ritual referida a estruturas de superação individualista.

Uma terceira dimensão é a mística da festa; a expansão e transcendência da alegria. É uma mística que motiva e orienta a atividade material, social, artística. Quando os portadores desta mística são gente abatida e postergada, ao fazer a festa elas impugnam uma ordem social, triste, desagregadora, violenta. Por conseguinte, não se trata de um misticismo que seja uma fuga do mundo.

Em seus rituais o povo pobre deixa transparecer mística. Ele dança com devoção e fazendo uma espécie de "aliança" com a Imagem Sagrada. Faz oração de súplica, e depois de gratidão alegre. Faz procissões de coesão em meios de desagregação social. Participa da vida sacramental da Igreja e acrescenta suas celebrações próprias. Contempla o amor de Deus e a beleza em cada ser vivo. É muito significativo que o povo situe a mística no âmbito festivo; em comparação, outros grupos têm uma espiritualidade mais racional ou mais dependente de um organismo eclesial. Teologicamente se pode dizer que dessa maneira os pobres acolhem o Reino de Deus, a salvação em Cristo; acolhem-na compartilhando bens materiais, alegria, organização, esperança.

Para terminar, é preciso mencionar outras dimensões importantes. O espaço e o tempo festivo; detalhes cruciais são quando e onde se faz a celebração; a situação e a seqüência dos preparativos; a densidade dos "dias centrais"; a conclusão com despedidas sumamente emotivas e agradecimentos. Os relatos e mitos que narram origens e evoluções de cada celebração; por exemplo, o milagre muito comum da Imagem que não pôde ser mudada do lugar que ela escolheu e desde então é ali festejada. A sexualidade; uma série de ritos que representam a polaridade-

complementaridade entre homem e mulher; e, por outro lado, sinais de subordinação da mulher e de patriarcalismo festivo; exaltação da sensualidade como meio de comunicação humana e de mística religiosa. A fantasia de jogos e de outras ações em que pessoas adultas recuperam seu direito a sonhar, a fazer loucuras sadias, a expressar nostalgias e desejos profundos.

2.3. Necessidade de discernimento

Os cinco ciclos anotados requerem avaliações específicas. É preciso considerar os componentes simbólicos de cada um, suas características segundo regiões e segundo conjunturas. Além disso, é preciso avaliá-los com as teorias e metodologias de várias ciências humanas e abarcar todas as dimensões nos fenômenos festivos.

Com relação às celebrações com Santos/as podem ser levados em conta os seguintes elementos. Os que participam de uma festa geralmente distinguem o que – como dizem – "deve ser" e o que "não deve ser"; quer dizer, as pessoas têm seus critérios e normas para fazer uma avaliação; assim, o ponto de partida é a sabedoria festiva do próprio povo. A ela se acrescenta uma contribuição sistemática e crítica. Nós, que acompanhamos o povo em sua reflexão, trazemos a análise de cada dimensão: arte, economia-política-socialização, mística, sexualidade, espaço e tempo festivo, fantasia; e examinamos o universo simbólico dentro de um processo social, vendo como um rito e um festejo esmagam seus protagonistas, ou então como ali se humanizam e forjam algo novo. Mas o principal elemento de discernimento é: como é a alegria, o que ela implica em toda a existência humana e na fé? Esta avaliação da alegria do povo sofrido é feita a partir de sua perspectiva de vencer a tristeza e de garantir um futuro bom. A gama de ritos e festas manifesta uma tensão entre, por um lado, forças desumanizantes e, por outro lado, a alegria que dignifica. Esta contraposição ocorre no contexto social, também no interior de cada celebração e na tensão entre símbolos.

A seguir são anotados critérios gerais para detectar linhas desumanizantes e fatores libertadores. São linhas, tendências, que se devem verificar em cada caso particular.

Por um lado, detectamos mecanismos que aprisionam e oprimem. Vemos como a participação na celebração é funcional a diversas discriminações: racial, sexual, de geração, de classe, de cultura. Vemos como a massa consome eventos sociais, diver-

sões, ritos; e não exerce sua criatividade. Examinamos o poder organizador da festa; e como está direta ou indiretamente entrelaçado com os grupos abastados a nível local e nacional. Constatamos se a modalidade material do festejo depende da estratificação social (os abastados comem toneladas e gastam para aumentar seu prestígio; os pobres só desfrutam de doces e de alguns tragos). Também vemos como proliferam diversões modernas nas quais o povo paga para se alienar ideológica e afetivamente; como o culto é massificante, privatizante, segregado da capacidade cultural do povo.

Por outro lado, podemos considerar algumas energias libertadoras. Anota-se a participação da maioria pobre, espaços e tempos próprios, sua maneira de convocar os outros a serem uma comunidade alegre. Também indagamos como se fortalece a identidade, a memória histórica, os papéis sexuais, idiomas próprios. Avaliamos níveis de encontros: parentes, amigos, crianças, juventude, família, namorados, contatos entre comunidades, comerciantes e consumidores, inimigos que se reconciliam, associação de responsáveis pela festa. Interessa também a função organizadora: comissões, encarregados de caráter rotativo etc., com seus graus de autonomia, sua liderança crente, seu serviço ao fortalecimento da comunidade. Considerar se há uma divisão igualitária e generosa de alimentos e bebidas. Em síntese, verificar se está em vigor a norma da reciprocidade festiva, e como esta dá sentido à música, dança, fantasia, jogo e outros aspectos da alma popular. Quanto ao culto, registrar a devoção e alegria pascal das pessoas postergadas que simbolizam suas relações sociais e desejos de vida plena.

Estas interpretações são realizadas com o instrumental das ciências humanas. Em correlação com elas, embora seja um terreno distinto, tomemos a reflexão de fé, quer dizer, uma avaliação teológica do festejo ritual. As pautas de dominação se correlacionam com práticas idolátricas; quando há opressão também há ruptura com pessoas e com Deus. Por exemplo, examina-se a fascinação pelo êxito e a obsessão por uma abundância material (que acaba sendo discriminatória). Em outras palavras, aspectos do pecado na existência cotidiana são reproduzidos no festejo cultual, de maneira que este não é fiel ao Deus da vida.

As dimensões libertadoras que mensionamos são – a partir de uma ótica teológica – manifestações de alegria cristã; e esta alegria é um dom do Espírito Santo. Concretamente, a comida

fraterna com seus sinais eucarísticos, a gratuidade e beleza do jogo, a oração intensa ao Deus partidário do maltratado, e outras expressões de fé. Assim é a espiritualidade de um povo convocado por Deus a se alegrar com esperança.

3. MOBILIZAÇÕES SIMBÓLICAS

Grupos e massas acostumadas à rotina da postergação social e à desintegração pessoal se põem de pé. Suas peregrinações, marchas religiosas pela justiça, procissões com Imagens, danças e outras manifestações itinerantes são – em maior ou menor grau segundo as circunstâncias e motivações das pessoas – símbolos de movimento popular[13]. De que modo fortalecemos a bondade humana? Em que medida são paliativos para a infelicidade? Em termos teológicos, em que sentido são movimento para o Reinado de Deus?

3.1. Peregrinação ao santuário

Trata-se de lugares e momentos de plenitude para pessoas e para multidões. A santuários localizados em cidades, os peregrinos costumam acudir com um ritmo mensal ou semanal; a centros de renome regional costuma haver uma grande peregrinação anual.

Podem ser apreciadas a partir de vários ângulos. Os que vão individualmente se sentem comunidade; grupos de familiares e amigos se afeiçoam mais. Há uma seqüência de fundo: necessidade básica ou crise humana, promessa e voto, viagem de ida, experiência totalizante no Santuário, viagem de volta, reassimilação e solução da necessidade básica ou da crise sofrida. Os maiores santuários são dedicados a Cristo ou a Maria; são também importantes as peregrinações a santuários não canonizados como o médico Hernández em Caracas, a humilde Sarita Colônia em Lima, o milagroso padre Cícero do Ceará.

No Brasil, muitos santuários foram iniciados por leigos; proliferam nos séculos 17 e 18 com a expansão da economia colonial; quanto à nossa época, as romarias parecem ser mais funcionais para garantir o capitalismo. Em regiões com relativa autonomia cultural, as tradições de base coexistem com a religião oficial. Menciono dois casos: no rio Tombe, no Haiti, é venerada a divindade Dambellah junto com a Virgem Maria do Carmelo; em Qoyllur Rit'i, Cusco, milhares dançam junto à rocha sagrada

onde está Cristo. A nível continental, o fato maior é Tepeyac-Guadalupe, no México, com sua tradição indígena e contestatária, e com sua evolução até expressar hoje a identidade e fervor popular e nacional. Em termos econômicos, muitos santuários acumulam capital para fins eclesiásticos, absorvendo os escassos recursos "excedentes" da multidão. Uma boa exceção é São Caetano em Buenos Aires que, desde 1970, envia a regiões pobres mensalmente toneladas de víveres e roupas com o lema "agradezea a San Cayetano, ayudando a um hermano".

O que move estas multidões? São as necessidades sentidas por classes médias e pobres: assegurar trabalho e saúde, expiar a maldade e serem perdoados por Deus, superar dramas familiares e pessoais, reconstruir uma identidade coletiva, receber a proteção divina. Tudo isto é qualificado por alguns como "utilitarismo", como falta de gratuidade e de discipulado. Na minha opinião, trata-se de uma parábola do itinerário desejado pelos pobres: uma visita física, em grupo, afetiva, espiritual a um santuário onde se encontra salvação para os problemas concretos; também podemos dizer que é como uma parábola do seguimento e do caminho cristão (conforme se fala nos Atos dos Apóstolos). Ao peregrinar, de certo modo as pessoas rejeitam os males de cada dia; procuram ser regenerados pela Imagem; e voltar a seu mundo cotidiano com novas energias. No entanto, é notório que alguns vão para adquirir no santuário uma espécie de seguro privado de proteção, sem assumir responsabilidades, a longo prazo, por si mesmo e pelos outros (porque a Imagem me salvará...).

Além destes grandes centros, existe uma infinidade de capelas e pequenos lugares de culto, criados e administrados por pessoas de base, pelos humildes; e ali se dá uma seqüência semelhante à já anotada, a partir da necessidade sentida para a recepção de uma graça divina. Também é preciso considerar o "altar" ou lugar sagrado na grande maioria dos lugares e centros de trabalho do povo; estes mini-santuários são importantíssimos centros do Catolicismo.

3.2. Procissão leiga

Desde a cristandade colonial, o laicato esteve sob severo controle, mas apesar disso realizou continuamente as realidades próprias; uma delas é a procissão num povoado, num bairro. Dentro do templo, o sacerdote e seus colaboradores fazem e

supervisionam tudo; nas praças e ruas – onde reina a procissão – o leigo organiza e participa. A procissão tem aspectos artísticos e espirituais peculiares a cada região. São fenômenos urbanos, ou então, de um povoado se vai para a periferia rural. Expressam coesão e também diferenciação social. Participam "todos" (acha-se que todos devem participar). Existem distinções; por exemplo, as pessoas de maior prestígio carregam a Imagem e os outros acompanham ou observam. Estes são alguns traços contextuais.

Indicamos também uma tipologia, resumindo a grande variedade de fenômenos em alguns tipos principais. A procissão penitencial, sobretudo na Semana Santa, é o modo comum de reconciliação e de se reconhecer como pecador e como salvo pela paixão de Cristo (quer dizer, o modo como muita gente vive a Páscoa). A procissão festiva, especialmente com Santos/as; momentos densos de súplica e de gratidão, de comunidade e de esperança. Outro tipo está marcado pelos pedidos, quando há uma catástrofe natural ou social, ou conjunturas políticas críticas em que um setor da sociedade busca refúgio na devoção. Também há procissões de caráter associativo, de vizinhança, de geração, seja um setor de trabalhadores, ou um grupo que comemora o aniversário de um bairro, ou uma caminhada juvenil religiosa.

Detenho-me num caso magnífico. Em Lima, de 18 a 28 de outubro de cada ano, milhões acompanham o Senhor dos Milagres. Esta procissão evoluiu desde suas origens de escravos negros durante a Colônia (e um fundo autóctone: Pachacamac) até sua atual realidade policlassista e simbólica do ser peruano. Seu andor pesadíssimo, adornado com flores e metais preciosos, é carregado por grupos bem organizados. É uma inesquecível experiência penitencial: estar na procissão perdoa os pecados. Numa cidade desarticulada e violenta como Lima, as multidões avançam lentamente durante dias e noites com seu Senhor, forjando harmonia e ternura; assim se expressa o povo de Deus, reivindicando alívios concretos que apontam para uma vida melhor, graças à bênção do Senhor.

Outro caso: a "romaria da terra" realizada desde alguns anos em vários lugares do Brasil. Ela explicita mais uma devoção articulada com uma organização libertadora. Em 1988 os camponeses sem terra do Rio Grande do Sul marcham para o santuário de Caaró com o lema "os mártires de ontem e de hoje, como Chico Mendes e tantos outros"; e no Paraná, outra romaria com o lema "pequenos unidos, cidadãos da terra e do reino".

Estas iniciativas da pastoral local ligam as novas comunidades de base e suas causas de justiça com as tradições itinerantes e festivas do povo pobre.

Os vários tipos de procissões têm suas ambivalências, mas no meio delas há componentes muito fecundos. A procissão costuma conjugar o âmbito pessoal com o comunitário e com o massivo; numa linguagem de gestos se diz "somos povo crente, sofremos e somos salvos". Existe também uma vertente utópica: a população se mobiliza com uma Imagem que é fonte de vida (Pode-se comparar tudo isto com alguns esforços eclesiais para que os fiéis "participem"; na verdade, sendo coagidos para moldes de renovação eclesial nos quais eles não são protagonistas). Parece-me que iniciativas como a "romaria da terra", como marchas de juventude comprometida, como as "vias-sacras" populares, e outros mais, estão renovando profundamente o esquema processional.

3.3. Dança religiosa

Esta instância simbólica tem organização sólida, fé, arte, afetividade. É uma maneira como setores populares comunicam sua mística; uma mística admirável, disciplinada e libertadora. Empregando terminologia bíblica, podemos dizer que é "viver no Espírito", dada a sua consistência espiritual, comunitária, e seu significado de ressurreição. As associações de pessoas que dançam têm muitas motivações: a diversão, a coreografia, a competição entre grupos; e algo fundamental é a devoção à Imagem. Em alguns lugares estas associações tendem – infelizmente – a se elitizar e se separar da multidão.

Cabe recordar ondas de repressão contra esta prática; foi classificada como "idolatria" e "imoralidade" durante a Colônia, e como "primitivismo", "folclore", "paganismo" na época moderna. No entanto, sobrevive, sobretudo naqueles lugares onde a cultura-organização local é mais forte: zonas do Caribe, na Amazônia, nas serras e altiplanos, em alguns bairros urbanos, em espaços afro-americanos. Atualmente um processo parece irreversível: separação entre a devoção religiosa (liturgia, procissões, culto pessoal) e o baile social justaposto ao acontecimento religioso; este último, em locais fechados, pagando para participar, e com música sobretudo norte-americana.

Voltemos ao propriamente popular. A maior parte das danças religiosas é feita durante festas de Santos/as e em peregrinações

a santuários. Ali grupos com excelente organização e seqüência de atividades oferecem uma liturgia pública que costuma ter mais importância do que a Missa. Estes grupos de certo modo representam a fé alegre da multidão. A origem de tudo isto é atribuída, em algumas regiões, aos próprios Santos. No Brasil, São Benedito ensinou à comunidade negra a dança chamada congada; São Gonçalo fez as prostitutas dançarem uma noite inteira para que não pecassem no dia seguinte; o Menino Jesus agradeceu aos Reis ensinando-lhes a "folia" e desenhando-lhes seus instrumentos musicais. Em geral, há uma convicção clara de que se trata de uma manifestação crente, e não de meros passatempos.

O ciclo litúrgico, onde existe mais supervisão clerical, não tem dança; com a exceção de alguns lugares para o Natal (dança de pastorzinhos, de negrinhos), Epifania, Páscoa.

A dança mais contagiosa ocorre sem dúvida em âmbitos sincréticos: os carnavais com os traços próprios de cada região, os apaixonantes cultos afro-americanos, as festas de migrantes nas cidades. Estas celebrações têm, para os seus protagonistas, um conteúdo religioso, mas na opinião de muitas pessoas estranhas é simples "folclore". Quanto ao carnaval, embora algumas reportagens o desfigurem e destaquem alguns excessos, a vivência popular é de alegria democrática e com alguns elementos de crítica aos poderes estabelecidos. Como diz Roberto da Matta: "O carnaval (diferente de todo o resto) não tem dono; é a festa dos dominados"[14].

Ao mesmo tempo em que apreciamos a jovialidade e o erotismo sadio da dança, podemos criticar alguns substitutos de caráter alienante-moderno, como a dança-espetáculo na qual a população é consumidora de algumas "novidades" que negam a arte popular. Outra problemática é quando só uma minoria se apodera desta expressão festiva. Perante estas situações, corresponde a associações crentes recriar sua dança religiosa como uma instância de arte, de fé, de mobilização do povo. Isto é particularmente verdadeiro em meios urbanos e em ambientes jovens. Para isso dispõem de tradições de séculos e da capacidade atual de gerar formas simbólicas, tanto em comunidades de base como em encontros de multidões.

3.4. Símbolos e poderes

Recapitulando estas anotações, pode-se afirmar que práticas, como caminhar com uma Imagem ou como a magia da dança, potenciam a comunicação entre os crentes e os seres transcendentes. Ao mesmo tempo, são realidades com contradições; por exemplo, uma Imagem de raça branca – como a quase totalidade dos santos/as – é carregada e venerada por um Continente majoritariamente mestiço. Alguns centros de peregrinação foram fundados na extirpação da "idolatria", destruindo costumes e ritos locais, como o caso do Senhor de Chalma, no México. É, portanto, um terreno muito complexo.

As três classes de mobilizações que anotamos: a peregrinação, a procissão – e as novas formas mencionadas – e a dança são todas ritualizações da identidade e das expectativas de populações pobres. Elas e não as elites são as que mais se mobilizam e identificam com estes eventos simbólicos. Além disso, ali se expressa poder dos marginalizados; tomam posse de modo excepcional durante a festa da praça, onde regularmente mandam as autoridades. Em outros casos, existe subordinação: grupos de poder local agem como donos de tudo; ou, só homens adultos dirigem a procissão e marginalizam a mulher e a juventude. Podemos estender este discernimento ao ritual cotidiano e aos ciclos festivos; também neles há confrontação entre poderes, entre instâncias dos "de cima" e organismos dos "de baixo", entre símbolos de setores abastados e os símbolos dos pequenos.

Os setores dominantes têm abundância de rituais: cívicos, políticos, artísticos (com elementos de fora, com folclore mercantilizado), militares e patrióticos, econômicos (feiras agro-industriais e comerciais). Neles os sinais do poder de minorias são invertidos para aparecerem como benéficos para a maioria. Um caso claro: desfile de militares autodefinido como defesa da dignidade nacional, ocultando a dominação interna e externa que implica em armamentismo. É muito significativo o número e entusiasmo de pessoas do povo que acodem a estes rituais econômicos, cívicos, artísticos, militares.

Contudo, setores populares também têm suas formas próprias. Eles ritualizam conquistas sindicais, políticas, culturais, vicinais; como cerimônias de aniversário de uma "toma" ou uma fundação, um festival de teatro e música, a inauguração de uma obra comunal. Além disso, existem cerimônias de não-violência ativa: protestos contra a tortura e os desaparecidos, greves e seus

ritos, marchas de sacrifício, jejuns por uma causa popular. Com muita mística, grupos do povo criam sinais sacramentais, ascéticos, comunitários. Em nossas sociedades autoritárias e repressivas os símbolos autenticamente emancipadores constituem um avanço na comunicação e na abertura de horizontes.

4. DINÂMICA SACRAMENTAL DOS MARGINALIZADOS

O povo pobre tem uma rica herança e produção de "sacramentais" para suas necessidades pessoais, coletivas, espirituais. Além disso, participam fielmente dos sacramentos que estão a seu alcance. Os batizados têm uma prática crente. Os matrimônios têm maior solidez e capacidade de reconciliação (em comparação com as elites). Quando recebem a comunhão, as pessoas do povo o fazem com um coração aberto a Deus, sem farisaísmo. Também é notório que selecionam os ritos eclesiais de acordo com os principais marcos do ciclo vital (nascimento, casamento, morte), e de acordo com a socialização popular que dá grande importância ao compadrio e comadrio.

4.1. Sacramentalidade cotidiana e festiva

O que já foi dito sobre ritos e celebrações do povo pode agora ser relido em chave sacramental[15]. Esta tem um caráter cotidiano porque o comportamento ritual impregna toda a existência. Ao trabalhar, invoca-se um ser sagrado. Ao viajar, se faz o sinal da cruz. Nos eixos da convivência familiar há gestos religiosos. Algo semelhante ocorre nos modos de encarar uma doença, uma crise social, um esporte, uma angústia pessoal, uma luta por condições mais humanas, uma nova tarefa profissional, uma refeição especial, um cargo político. Mas alguns setores pobres e camadas médias abandonam tais ritos e assumem outros: o horóscopo como indicador dos afazeres cotidianos, amuletos modernos, ritos seculares no âmbito familiar e trabalhista.

Ora, os abundantes ritos católicos são fruto de uma tradição comunitária, eclesial. Os sinais são precisos e universais (no contexto latino-americano): água benta, a cruz, estampa, medalha ou imagem do Santo ou Santa, alimento, produto do trabalho, vela, canto, música etc. Com os critérios da ciência se pode dizer que essas são coisas materiais e produtos culturais. Numa perspectiva crente se diz que são "sacramentais". Estes são definidos, pela legislação eclesial atual, como sinais sagrados que de certo

modo imitam os sacramentos, sinais que obtêm por intercessão da Igreja efeitos principalmente espirituais (cânon 1166). Há vários pontos de vista a respeito de se os ritos antes citados são ou não, em sentido estrito e canônico, "sacramentais". É uma temática importante à qual se deve dedicar mais reflexão e discernimento eclesial.

Aqui se pode sublinhar o pano de fundo da sacramentalidade peculiar que manifesta o povo em seu dia-a-dia. Trata-se das grandes tradições sócio-culturais e religiosas em nosso Continente: indígena, afro-americana, mestiça e também a modernidade na América Latina que tem uma alma ritual e mágica. Cada uma destas tradições humanas e espirituais tem seu conjunto de sinais sagrados. Podemos acrescentar que em certo sentido são sacramentais por seu contato prolongado com o sistema sacramental da Igreja católica. Ela, de modo diferente de outras denominações cristãs, promove as mediações sacramentais em cada cultura humana. Por isso tem tanta riqueza de sinais, paraliturgias, devoções, espiritualidades. Quer dizer, existe um fundo para os "sacramentais" tanto em diversas culturas como na presença da Igreja nestas culturas do Continente.

Outra nota característica da sacramentalidade popular é ser festiva. Cada um dos ciclos (já anotados) – vital, litúrgico, santoral, itinerante – tem seus condicionamentos, contradições, ambivalências, conteúdos próprios; e todos têm um denominador comum: a comunidade popular celebra a fé. Ora, no complexo acontecimento festivo nem tudo tem um sentido sacramental. Mas existe no partilhar dos crentes, no ser comunidade com sinais concretos do amor de Deus e do amor ao próximo, no se alegrar pascoalmente. Uma visão teológica nos permite ver, na alegria comunal e crente dos pobres, a manifestação do Espírito de Cristo Ressuscitado que levanta a população entristecida e oprimida.

Além disso, a comunidade é a matriz sacramental; ou, como às vezes se diz, a Igreja é o proto-sacramento. É muito fácil constatar nas celebrações populares a preeminência da comunidade e de sua fé católica que sempre tem um sentido sacramental. Esta é a matriz para a recepção dos sete sacramentos, sinais eficazes da graça salvadora de Cristo, como diz o ensino tradicional da Igreja.

Mas voltemos à nossa realidade. Examinando-se tanto zonas urbanas como rurais do Continente, na maioria delas as pessoas não têm acesso ao conjunto dos sete sacramentos. Isso se deve

em parte por defeitos na organização da pastoral (concentração em alguns povoados, pouco clero, catequese insuficiente); e em parte é por desconhecimento e reticências para com rituais de confissão, confirmação, matrimônio. Também é notório como a eucaristia é algo muito eventual ou quase inacessível para a maioria dos católicos. No entanto, quando é possível, as pessoas fazem suas festas como crentes. Isto ocorre sobretudo em torno do batismo, do matrimônio, da lembrança dos defuntos; também em dias importantes de Santos/as com suas missas, e em centros de peregrinação.

4.2. Criatividade e vazios na vivência popular

Propusemos que ritos e festas populares têm dimensões sacramentais. Significam, de formas muito precisas, a fé em Deus e a recepção, mediante elementos concretos, da salvação divina. Ao mesmo tempo, a população é extraordinariamente criativa. Sabemos muito bem que o centro do mistério cristão é a Páscoa; ora, com muita sensibilidade e sabedoria as pessoas fazem suas procissões e peregrinações, e em alguns lugares também as danças religiosas, tendo todas elas conotações pascais. Outro assunto fundamental é que a presença de Deus no mundo é como "outro" e não é mera projeção da imaginação humana; ora, num gesto simples, mas cheio de sacramentalidade, as pessoas católicas saúdam as Imagens, quer em seu lar, quer nos templos, mostrando que a fé não é produção humana, mas contato com Outro. Estes e tantos outros gestos populares são sinais de acolher a graça e serem transformados por ela. São sinais comunitários e eficazes – segundo o modo de entender do povo – e são sinais geralmente ligados às necessidades vitais do povo.

Estas apreciações têm sustentação histórica e teológica. Como diz M. Marzal: "Nos sacramentais houve mais liberdade e mais lugar para a criatividade dos pastores ou do próprio povo, e para aceitar tradições culturais diferentes". Por sua vez, V. Codina diz que "o sacramental é o clamor do povo feito operação simbólica que sobe – epicleticamente – a Deus por meio da Igreja e que desce sobre o povo em forma de bênção"[16].

Creio que a maior comunicação e produção simbólica ocorre na seqüência falecimento/velório/enterro/ritos com os mortos. Em muitos lugares, a família e as pessoas acompanhantes dirigem todos estes ritos, com as mediações de suas culturas. Criam uma bela síntese da existência crente: a comunidade é fortalecida

em torno da "alma", que é protetora (embora seja perigosa no caso de ser esquecida). Ela é uma nova mediação com o Deus do céu. Também são muito significativas as refeições, rezas, intercâmbios rituais, e até jogos, nos velórios e nos "bota-lutos". Em geral, os defuntos estão muito presentes junto com os vivos, e esta presença e intercâmbios são expressos de maneira sacramental.

É muito evidente o protagonismo popular em todo este universo de sacramentais. Em termos teológicos, pode-se dizer que é uma maneira de exercer o sacerdócio de todos os fiéis católicos. Eles presidem seus ritos e se convocam como comunidade e povo de Deus; seja numa procissão, seja num ritual de "alma", seja em torno de um altar familiar. Junto com este protagonismo se dá a afirmação de culturas locais, pois cada rito costuma ter traços da região onde é significativo (formas de compartilhar alimentos, maneiras de fazer uma bênção, tipos de contato com as Imagens etc.).

Por outro lado, constatamos vazios. A criatividade popular não abarca todos os âmbitos da existência. Em setores operários, na classe média, em grupos profissionais são escassos os ritos adaptados a suas circunstâncias, a suas formas de espiritualidade. Outro imenso vazio ocorre no mundo juvenil. Eles costumam somar-se às práticas dos adultos; em alguns lugares também há ritos próprios da juventude, como festivais, caminhadas-peregrinações, jornadas de oração, dias de trabalho solidário, realizados pela juventude com seus símbolos e organização; mas a verdade é que a imensa maioria dos jovens são arrastados por neo-rituais da modernidade, por espetáculos e ritos pessoais de caráter secular.

Também há vazios no interior da religiosidade. Grande parte dos sacramentais estesourados pelo povo pobre carecem de incentivos bíblicos. Por outro lado, as comunidades de base têm seus gestos, por exemplo, fidelidade à Palavra e ações de solidariedade e de justiça, mas costumam carecer de sinais religiosos da cotidianidade. Outra problemática é a unilateralidade sacramental; como fazer uma promessa durante uma situação de crise e fazer o gesto sacramental, mas não fazer ao mesmo tempo outras atividades que sejam alternativas à crise; quer dizer, separar o sagrado de outras dimensões humanas.

***

Estas páginas são frias... mas tentam relatar festas exuberantes e o misticismo ritual do povo latino-americano. Os pobres comunicam beleza, alegria, esperança imbatível. Também são instâncias – espaços, tempos – de socialização, de conflitos, de discriminação ou de alianças e de reciprocidade. No meio de tudo isto se desenvolve a irredutível espiritualidade do oprimido; é uma espiritualidade com notas especificamente rituais e festivas; e tem a irredutibilidade do fato espiritual: Deus ama seu povo e este lhe responde com cerimônias e alegria.

Concluindo, apreciamos a simbologia da festa, sua magia, a intensidade do rito, sua mística. Assim palpita a alma de cada povo (Por isso, qualquer práxis, ou estudo, ou planejamento social, que não levar em conta o ritual e festivo, é superficial e não toca no coração das pessoas).

Essa atitude de apreço é acompanhada de uma posição crítica. Fazemos uma distinção entre costumes religiosos nos quais o povo é protagonista e estabelece laços de comunhão cristã, por um lado, e gestos rituais que amarram e desumanizam, por outro lado. Nosso contexto moderno, com seus poderosíssimos meios de comunicação, e também com seus espetáculos seculares, geram símbolos que substituem ou distorcem os elementos festivos próprios do povo.

São realidades das quais também nos aproximamos com critérios teológicos. Detectamos como as idolatrias contemporâneas em certa medida são assimiladas pela multidão através de cerimônias e festivais que rendem culto a novos absolutos. Com sensibilidade teológica também apreciamos ritos e festas do povo católico; porque ali há sinais da obra salvadora de Deus, obra vivenciada alegremente. De fato, a obra amorosa e festiva do Deus da vida e da esperança do povo é justamente o que se evidencia em suas celebrações.

CAPÍTULO 7

PRÁTICA SOCIAL, IMAGEM, CRENÇA

Um trabalhador eventual clama insistentemente a Judas Tadeu, padroeiro das "causas impossíveis". A Bíblia é venerada numa comunidade de base. Num velório, bocas e corações palpitam com o rosário. Uma capela nos acolhe com seus santos, virgens maternais, velas, lindos adornos. Desde pequenos até anciãos vivem fascinados por imagens televisadas. O que tudo isso nos parece?

Freqüentemente o Catolicismo das maiorias é caracterizado por seu culto a objetos sagrados; por crenças mágicas em momentos difíceis. É uma caracterização equivocada por não levar em conta vivências e lógicas do povo pobre.

Outro enfoque é correlacionar práticas sociais, imagens, crenças. Assim apreciamos a polissemia e o sincretismo no Catolicismo Popular; também sua estética, seus condicionamentos sociais, sua forte tendência à privatização. Além disso, não esqueçamos que sujeitos e conjunturas históricas sustentam a variedade de imagens e crenças. Encontramos conexões entre:

– prática social: a produção e significados da existência humana celebrada, sofrida, orientada historicamente;

– imagens: representação do ser cristão mediante linguagem verbal, ícone, música, cor, espaço e construção, utensílio cultural, comunicação eletrônica (nossa reflexão gira sobretudo em torno da iconografia católica);

– crença: atitudes para com as ditas representações, relação pessoal e coletiva com seres transcendentes, em referência às necessidades básicas da população latino-americana.

É um terreno onde muitas interpretações são possíveis. Privilegiamos a sabedoria espiritual da população. É também preciso prestar atenção ao esforço científico; a fenomenologia do comportamento religioso; causas e efeitos que são positivamente

mensuráveis; funções sociais nas crenças; atitudes conscientes e subconscientes dos crentes; a reflexão estética, sem a qual é impossível entender a Religião Popular; símbolos que definem o campo religioso.

Quanto a uma compreensão teológica, pode ser um julgamento doutrinal de valores e antivalores nos costumes da multidão. Ou uma perspectiva disciplinar – seja ela conservadora ou progressista – que no fundo subordina a piedade popular a uma ou outra normatividade segregada dos princípios desenvolvidos pelo povo. Por outro lado, uma visão libertadora tem como fundamento o "sensus fidei" implícito em crenças e imagens populares, e as examina criticamente.

A reflexão feita a seguir tem duas fases. A primeira considera o comportamento cotidiano e a Imagem; práticas humanas e vínculos com a divindade. A segunda fase põe o acento nas crenças características da fé popular, consideradas teologicamente.

1. IMAGENS NO CULTO POPULAR

A modernidade é iconoclasta (de certo modo). Desautoriza as tradições simbólicas do povo, ao considerá-las fantasias sem base científica. Critica a religiosidade por sua falta de ilustração ("o povo não sabe"). Esta mentalidade penetra na atividade pastoral que – entre outras coisas – procura substituir imagens (julgadas mais ou menos focos de superstição) por uma aprendizagem bíblica e uma atividade sacramental. Mas, por outro lado, a modernidade gera seus códigos e imagens de bem-estar. A ideologia capitalista foi criando sinais neo-sagrados que cativam as multidões.

Nosso ponto de partida é que as imagens próprias do povo pobre expressam sua identidade social e espiritual; são significativas em e para uma coletividade crente, em seu caminhar histórico. Cada imagem exprime, com suas mediações culturais, uma manifestação divina; quer dizer, a imagem tem sentido pelo contato com o Mistério presente na realidade humana. Examinemos a práxis cotidiana e seus conteúdos crentes; façamos isso com simpatia para com a mística popular; assim é possível uma melhor aproximação do fascinante mundo da imagem cultural.

1.1. Atividade humana e representação religiosa

É evidente que imagens e crenças populares fazem parte de um "modo de ser religioso" mais ou menos autônomo (com respeito a diretivas eclesiais). Por quê? Elas estão inseridas na práxis de cada dia onde as pessoas relativamente conduzem seus próprios assuntos. Também é óbvio que o povo latino-americano atua de várias maneiras; isto contribui para que suas imagens sagradas não tenham um significado unívoco. Além do mais, nem a realidade humana determina a crença nem vice-versa. Estamos, pois, imersos num tema complexo.

Perguntemos logo de início: o que caracteriza a atividade humana das maiorias latino-americanas e do Terceiro Mundo? É principalmente um esforço exaustivo para satisfazer suas necessidades elementares. Mas é também progredir, o que supõe uma hábil atividade de acumulação em detrimento do próximo; é uma pauta inculcada pelas elites na população. Estas são as duas principais orientações; com uma infinidade de variações e matizes segundo situações individuais, de grupos e nacionais.

Por um lado, uma práxis orientada a sobreviver, e nela se estabelece aliança com seres salvíficos[1]. Em cada dia de dor se recorre a seres não indiferentes nem inseguros, mas aos que ajudam a resolver tais situações. Em meio de intermináveis crises econômicas, de corrosivos desencontros entre pessoas, os crentes não se isolam, mas forjam alianças ratificadas por Imagens comunitárias. Numa existência tensa e contraditória, oscila-se entre o mal-estar e o bem-estar, vistos em termos religiosos como castigo ou bênção pelos santos. Em condições de fragmentação e violência, as Imagens dão coesão e reconciliam. Na marginalidade, que inclui desprezo e subordinação, há símbolos sagrados – e há assim dignidade! – para cada povoado, local de trabalho, lar, terreno, pessoa, grupo marginalizado. A ajuda mútua dentro do povo incentiva reciprocidade também entre crentes e representações da divindade (daí as oferendas e sacrifícios para as Imagens, e a proteção e misericórdia que elas brindam aos que rezam para elas). A capacidade artística e festiva do pobre que cresce em sua relação com as Imagens. E, em última instância, uma sólida espiritualidade do povo, que não se sente auto-suficiente; um povo que contempla a Deus e se põe com confiança em suas mãos; um povo que sobrevive em sintonia com o Mistério.

Por outro lado, uma prática popular (e não só dos setores abastados) de acumular bens atribuídos a bênçãos divinas[2]. Embora se espalhe a secularização na América Latina, em geral o progresso social e o enriquecimento tem ingredientes religiosos. O indivíduo perseverante e inteligente se sente gestor de sua condição humana e, paradoxalmente, também venera "a boa sorte". Conseguir um progresso social, acumulando recursos e capitais à custa de outros, é visto como algo sagrado; e é atribuído a Deus o fato de chegar a estes êxitos. Ao desfrutar de riquezas, ou ao aspirar a elas, a pessoa se torna devota da propaganda e rende "culto" à mercadoria; o dinheiro é a fonte de um bem-estar com conotações sagradas. A comunicação de massa, os meios eletrônicos e computadorizados, os festivais juvenis, todos têm seus elencos de "santos", no sentido de figuras a quem é preciso imitar e adorar. A exaltação do macho é respaldada por imagens patriarcais e autoritárias de Deus.

Temos, pois, dois pólos na práxis: sobreviver solidariamente ou acumular às custas do próximo; e cada pólo tem suas imagens correspondentes: salvadores dos necessitados, ou poderes que garantem "sucesso" social. Estas duas orientações da atividade humana se desenvolvem em todos os crentes e marcam o contato com imagens preponderantes: santos, cristos, virgens, almas, espíritos, seres maravilhosos.

1.2. Figuras sagradas

A população católica faz orações e festejos para um conglomerado de figuras, que têm diversos significados e funções. Identifica-se e se adora o Jesus da Paixão. Num cosmos sagrado, espíritos do monte, da árvore, da água, da terra; seres autóctones hoje vigentes em muitas regiões. Santos e Santas da cristandade e Imagens da época moderna. O culto também gira em torno da Bíblia, a qual o povo trata freqüentemente como um ícone. Por outro lado, há novas figuras sacralizadas espontaneamente pela população. Os antepassados têm traços sacrais nas culturas populares. Há os objetos como estampas, cruzes, estátuas, amuletos.

Não resta dúvida que estas figuras costumam amalgamar várias tradições sócio-religiosas. Também é verdade que a herança cristã as envolve – em maior ou menor grau – as re-situa na história da salvação e as personaliza; as vincula a um Deus todo-poderoso. Como resultado, ligam-se, através de seres sagra-

dos, a herança cristã e formas culturais locais e regionais. Pode-se dizer que, assim, a população latino-americana foi inculturando a fé. Esta abrange multiformes crenças no Deus que se revela a seu povo.

Detemo-nos em algumas destas entidades sagradas.

O Catolicismo Popular sempre incorpora elementos naturais. Isto o distingue de uma atitude ilustrada e também de uma fé voltada para a mudança social. O elemento mais comum é a água, empregada em inumeráveis formas de bênção, proteção, cura. Em regiões com persistências autóctones também se venera o que abstratamente chamamos "natureza": terra, astros, fogo, rochas, animais, árvores, plantas, vertentes, rios, lagos. A tudo isto geralmente se presta culto não como a "coisas", mas como "mães" e "espíritos" vivos em cada realidade[3]. Ocorrem várias atitudes, quer um animismo autônomo, ou um tipo de panteísmo cristão, ou uma combinação do cósmico com a mensagem cristã (como Virgens e Cristos em rochas, árvores etc.), ou uma veneração da criação feita por Deus. Trata-se de atitudes ecológica e comunitariamente sadias.

Em setores urbanos e camadas médias – principalmente – hoje proliferam correntes cosmo-psicológicas (se nos for permitido chamá-las assim). É um modo de conhecer a si e ao ambiente; desenvolver o poder da mente e o espírito humano; fazer experiências parapsicológicas. É uma sintonia com o universo e com a humanidade, cultivando uma personalidade bem integrada; um contato meditativo com Deus como o "maravilhoso". Nestas correntes, a imagem religiosa é interiorizada e cosmologizada. Muitas pessoas estão assimilando estas perspectivas e comportamentos com influências orientais, esotéricas, grupos de poder espiritual; e geralmente continuam se autoclassificando como católicos.

As entidades mais amplamente veneradas são Santos e Santas da cristandade colonial, reinterpretados e incorporados nos modos de ser contemporâneos[4]. Transplantaram-nos representações com a hierática gótica, com o realismo barroco, com a empresa de conquista (o Santiago hispânico, São Sebastião e Santo Antônio no âmbito português), e com o pietismo moderno. No entanto, na América Latina foram indigenizados ou mestiçados, como a Guadalupe mexicana. Ou foram refuncionalizados pela população negra, como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no Brasil, o cubano São Lázaro. Outras figuras foram aburguesadas, como a virgem de Urkupiña na Bolívia.

Precisamos estar atentos a cada história local para descobrir no culto à imagem seu significado de raça, de gênero, econômico, psicossocial. Em termos eclesiais, há figuras romanizadas, controladas pelo clero ou por uma congregação religiosa ou por uma elite leiga. Mas a maioria das imagens são promovidas e veneradas pela anônima e leiga população católica. Elas congregam os setores populares; são portadores de identidade local e às vezes regional e nacional; são eixos de organização de base.

Sublinhamos também que são imagens festejadas. Quer dizer, os seres sagrados entram na lógica da alegria e da arte popular. Não são absorvidos pelo racionalismo nem pelo moralismo da religião abastada. A lógica do pobre é se alegrar com seu Deus e seus santos. Este aspecto e os anteriormente anotados mostram todo um processo de apropriação em massa de Imagens cujo sentido primigênio foi colonizador e desmobilizador.

Por outro lado, no culto contemporâneo (por exemplo, Fátima, Lourdes, Sagrado Coração, Gema) predominam traços privados; cada indivíduo escolhe uma imagem protetora e faz seu contato com ela. Há menos amálgama com culturas locais e populares. São entidades que em parte correspondem com condições de crença numa sociedade liberal e com um mercado de bens simbólicos. A devoção é também familiar e grupal, já que estes são espaços atribuídos pela ordem social e pela religião.

Outra classe de imagens é sacralizada por uma peculiar "vox populi". Especialmente as "almas"; também algumas personalidades que estão em processo de canonização oficial; mas a maior parte são pessoas "milagrosas" segundo a opinião de seus adeptos. Por exemplo, a falecida Corea, na Argentina; o médico Hernández, na Venezuela e Colômbia; Jandira, em Campinas, no Brasil, uma prostituta protetora de suas colegas triplamente exploradas – sexual, econômica e racialmente; Sarita Colonia, em Callao, Lima, uma jovem migrante para a cidade, em cuja tumba se reúnem multidão de ladrões, homossexuais, mulheres desprezadas, desempregados, camadas médias; o Padre Cícero de Juazeiro, marginalizado pela estrutura eclesiástica, mas muito venerado no Nordeste brasileiro. Em cada região há estes santos "informais"[5].

O promissor movimento de comunidades de base tem suas figuras exemplares. O arcebispo Arnulfo Romero, líderes de trabalhadores, indígenas massacrados, "desaparecidos" por caudilhos locais ou por ditaduras etc. O martirológio é um indicador do vigor da organicidade eclesial de base.

Para terminar, algumas anotações globais. O Catolicismo Popular não está cheio de sacralizações retrógradas (como lhe atribui a mentalidade secularizada), mas de sinais de contato popular com a divindade em seus espaços e momentos importantes. Estas experiências densas contam com Imagens. Seu culto não é uniforme nem unidimensional. Cada uma tem sua história, sua beleza, seus costumes específicos. Sobressaem, além disso, as dinâmicas já mencionadas: sobreviver com a colaboração do Santo (digo colaboração porque o crente trabalha duro para sobreviver e, ao mesmo tempo, tudo faz com que dependa da "bênção" do Santo); ou, acumular bens, já que quantidade de devoções expressam um poder sagrado partidário dos que "progridem" extraindo excedentes dos outros. Em termos teológicos, a atitude cultual mais comum é uma "iconodulia" (veneração) ou uma "iconolatria" (adoração) de ícones que estão inseridas na fé em Deus. Estas figuras também implicam numa sacramentalidade mais frondosa do que a eclesiástica.

1.3. Primazia de Maria

No Cristianismo Popular as mediações principais são a Virgem Maria e hoje também a Palavra de Deus. Assim cultiva seus próprios contatos com Deus, sem subordinação a funcionários religiosos. A massa urbana e rural foi e continua sendo radicalmente mariana. Além disso, hoje comunidades de base católicas e evangélicas, movimentos de apostolado, de catequistas, de espiritualidade optam pela Bíblia como vínculo concreto com Deus. Sem dúvida são mediações distintas, mas com significados semelhantes: todas as pessoas podem ter acesso a elas, ambas são femininas, culto leigo, familiar e local, sinais tangíveis, resolvem preocupações de cada dia. Mas Maria tem uma primazia; ela motiva e conduz o povo em sua comunicação com Deus[6].

Estudos históricos indicam um auge extraordinário da piedade mariana durante todo este segundo milênio, e uma acentuação do humano em Maria a partir da Idade Média européia e da evangelização na América. A expansão mariana também se deve a um denominador comum católico; para isso contribuíram Roma, congregações religiosas que difundem suas advocações a Maria, e o senso de fé mariana do laicato. Além disso é providencial que crenças em divindades autóctones confluam com representações marianas na evangelização latino-americana.

É toda uma simbologia com sólidos substratos vivenciais. A população de nosso Continente, caracterizada por sua bondade, se identifica com Maria, fonte de vida, de misericórdia. É também uma população frágil e atemorizada, que encontra forças ao estar junto com sua Mãe. Por outro lado, a exaltação cotidiana do macho e do adulto contrapesadas (e questionadas) pelo culto a uma mulher jovem. Como mostrou A. González Dorado, há razões culturais e históricas tanto para as deficiências como para os valores na mariologia popular. Cabe acrescentar um fato capital: para o povo, Maria é bela (a Imaculada de Cusco é chamada "la linda"); os pobres captam na beleza – e não mediante conceitos – a transcendência de Deus.

Quanto a seu significado, é muito mais do que uma "santa", é a mãe de Deus e "nossa mãe". Mas suas figuras são heterogêneas. Algumas são pomposas e ricas; com títulos ideológicos de "rainha", "generala", "patrona"; e com jóias abundantes. A partir do regime colonial foi monarca; depois foi comandante de crioulos independentistas (Guadalupe no México, Luján na Argentina, Carmo no Chile etc.), e hoje é Padroeira Nacional (ou melhor dizendo, dos setores hegemônicos da nação). Outras figuras são humildes e milagrosas, especialmente as Virgens em bairros, povoados, favelas, marginalizados: Luján e um escravo negro, Caacupé (Paraguai) e Copacabana (Bolívia) fabricadas por autóctones, Aparecida (Brasil) encontrada por pescadores, Coromoto (Venezuela) e Guadalupe (México) por indígenas, Suyapa (Honduras) por camponeses, Chiquinquirá (Colômbia) associada a um menino e uma indígena, Caridad (Cuba) se manifestou primeiro a indígenas e negros.

No entanto, a representação predominante é de raças e status diferentes do popular. As imagens com traços mestiços ou morenos são poucas, mas seu poder de convocar é claramente maior: a indígena-mestiça Guadalupe, as negras Caridad e Aparecida (Cuba e Brasil, respectivamente), as mestiças Copacabana (sul-andino) e Andacollo (Chile). Outra grande contribuição dada pela população oprimida é acentuar a maternidade de Maria, relacionando-a com a fecundidade de todo ser vivo, especialmente com a agricultura. Na milenar região maia e mexicana a mentalidade mariana está sustentada em divindades do milho (Chicomecoatl, Coyulxuaqui, Coatlicue) e em Tonantzin ("nossa mãe"); na região andina, mães e espíritos da batata, da água, da terra marcam o culto a Maria.

Além disso, a América Latina venera mulheres santas. São contagiadas por atributos marianos de beleza, virgindade, ser mãe protetora, fazer milagres. Também têm traços próprios, como representar uma nacionalidade (por exemplo, Rosa do Peru, beatas Teresa dos Andes e Laura Vicuña em zonas do Chile e Argentina). Ou têm carismas específicos, como Bárbara, Teresa, Rita, Catalina. É significativo que em condições de impiedosa postergação feminina abunde a piedade a Maria e a Santas. É hipocrisia? Incoerência? Sublimação? Este problema merece maior debate.

Em síntese, a simbologia mariana característica de nosso Continente enriquece a tradição cristã. A relação humana com o transcendente inclui o feminino e o masculino. A cristologia não sai prejudicada; pelo contrário, ao articular-se com a mariologia do povo simples se vive melhor a história da salvação.

1.4. Cristo sofredor e milagroso

Sobressaem duas correntes. As maiorias, sobretudo, prestam culto comunitariamente a Cristo-Deus, fazem-se próximos do Crucificado, e lhe dirigem pedidos e ações de graças segundo necessidades sentidas pelo pobre. O Catolicismo renovado – pela educação, pela catequese, pela comunidade cristã, por grupo de espiritualidade – estuda a Bíblia, adere a um Cristo histórico-pascal, e aplica sua Mensagem ao mundo de hoje. Quando esta segunda posição é dinamizada pela primeira manifestam-se traços católicos. Quando isto não ocorre, as "renovações" atuam com sectarismo e seu encontro com Cristo toma distância de uma religião de massa acusada de incompleta, não centrada em Cristo. Esta atitude é abundante no agir e no pensar progressista.

Um caminho melhor é ver, em primeiro lugar, como a população sente Cristo em suas atividades ordinárias, quer dizer, seu cristo-prática. Ela carrega uma cadeia de maus-tratos. Algumas pessoas descobrem na dor uma causa de solidariedade (tomam a cruz própria e do próximo-povo). Outros recusam a transcendência do sofrimento próprio e alheio; e assim recusam a Cristo.

A cristo-prática do povo também é transparente ao gerar vida: maternidade, paternidade, amizade, produção material, criação artística, organização humanizadora. São experiências cotidianas de ser discípulos do Mestre que estrega, partilha, a vida. Mas a práxis popular também contém submissão a "salvadores"

humanos, a modelos de êxito mediante o dinheiro, a profissão, a autoridade, o progresso, a ídolos contemporâneos adorados por muitos que se chamam cristãos.

Em segundo lugar, apreciamos as crenças. É impossível medir o contato com Cristo (e Maria, Santos etc.) já que em última instância é fé, mas é possível avaliarmos suas manifestações[7]. São crenças voltadas persistentemente para imagens. Estas são tratadas como qualquer santo (velas, cultos anuais, e outros). Contudo, sua categoria é a de "Senhor" que morreu por nós e que nos ensina como viver. É, pois, um profundo contato com Jesus libertador. Isto tem antecedentes medievais europeus: um Cristo-humano da piedade em massa incentivada por Francisco de Assis, a iconografia barroca do Crucificado, o Senhor do antiarianismo ibérico. É também uma crença fruto de uma longa evangelização; mormente com espaços familiares e comunais onde se vai transmitindo o culto a Cristo. Tem suas ambigüidades e vazios; e uma tendência monofisista (Cristo só é Deus). Isto está mudando. Nestas últimas décadas, o povo tem a Bíblia em suas mãos; descobre o humano e o divino. De modo geral, captou a essência da Mensagem de amor, de um sofrer redentor, de uma ação solidária.

Mais ainda, acho que as imagens comuns – Jesus da Paixão, Cruz, Menino – levam consigo dinamismos eclesiais e conteúdos dogmáticos.

As representações da Paixão falam de doação de vida; não significam derrota. O povo constrói comunidade em torno delas e valoriza o sacrifício pelo bem dos outros. São milhares de imagens, como o mexicano Senhor de Chalma, emotivas figuras da Semana Santa em todo o Continente, os "Bom Jesus" brasileiros, os Senhores do Grande Poder, dos Milagres, do Santo Sepulcro. Muitíssimos levam como sobrenome o lugar onde recebem culto; são indicações de identidade e de mística.

As cruzes são milhões e milhões, em cada lugar e momento significativo na América Latina. Estão nas mãos do laicato e de seus grupamentos. São símbolos de proteção e de vida em lares, locais de trabalho, em todo tipo de ritos (por saúde, defuntos, viagens, novos bairros populares etc.). Em algumas regiões estão amalgamadas com seres sagrados autóctones. São adornadas, acariciadas, festejadas; estas cruzes, do mesmo modo que outras figuras da Paixão, comunicam ressurreição.

O Menino, seja nos braços de Maria ou no presépio natalino, representa a crença paradoxal de um Deus pequenino, frágil, e ao mesmo tempo todo-poderoso. Outras imagens importantes são o Sagrado Coração, Cristo Rei, e durante este século uma proliferação de figuras bíblicas (bom pastor, profeta, ressuscitado).

Em terceiro lugar, uma intuitiva cristificação da realidade cotidiana. Não é resultado de grandes raciocínios. Na mentalidade comum, viver "como cristão" equivale a querer a Deus e bom relacionamento com o próximo. É o essencial da fé, captado pelas maiorias. Ao serem maltratados – como são os pobres – reconhecer-se vítimas junto com Cristo e protagonistas de uma salvação. Muitas devoções de massa são uma metáfora do discipulado; a procissão é um povo de Deus itinerante para uma vida plena. Estas tradições são redimensionadas em comunidades de base e grupos de espiritualidade e práxis popular; combinam a veneração de imagens com a missão de "ser e fazer" como Cristo.

1.5. Martírio latino-americano

A cristo-prática popular inclui o martírio. Sob o regime colonial foram milhões (alguns calculam em até 75 milhões) de indígenas vitimados por pecadores que estabeleciam assim sua cristandade; e alguns missionários mortos ao evangelizar. Mais dolorosa ainda foi – e continua até hoje – a morte lenta de maiorias empobrecidas e humilhadas. Na atual linguagem eclesiástica, "mártir" é uma pessoa assim declarada pelo Pastor universal. Em sentido mais amplo, constata-se a "condição martirial" da população pobre e crente do Continente[8] (Lembremos que nos primeiros séculos os mártires deram origem ao culto aos santos; cabe uma analogia com a santidade latino-americana).

Não são fatos fortuitos. Temos, por um lado, a vivência do povo crucificado e, por outro, a idolatria dos que o fazem passar fome e até o eliminam fisicamente. Um fato latino-americano horrível é, como anota Pablo Richard, a idolatria dos que matam em nome de Deus. Trata-se de um discurso multitudinário e conflitivo, um anúncio transparente, ou às vezes implícito, do Deus libertador. Isto faz parte do Cristianismo Popular e não só do campo político como argumenta o "status quo".

Além disso, há casos que suscitam veneração e explicitam tal "condição martirial" genérica. Nestes últimos tempos de repressões, leigos e agentes pastorais abraçam causas de seus povos e

alguns até dão a vida. Seus túmulos, e fotos em muitos lares e capelas, indicam novas devoções. Oscar Romero dizia – entre outras coisas – que:

> A igreja sofre o destino dos pobres: a perseguição. Nossa Igreja se gloria de ter misturado seu sangue de sacerdotes, catequistas, comunidades, com os massacres do povo... (e em outra ocasião acrescentava)... que meu sangue seja pela libertação de meu povo e como um testemunho de esperança no futuro.

Estas imagens hoje são mais valorizadas pela rede de comunidades cristãs: mais um século, e poderá ser devoção de multidões e ser ratificada pela autoridade eclesial.

1.6. Almas-próximas: espíritos benignos e seres malignos

A população católica também crê em poderes, em espíritos (palavras um tanto abstratas para seres muito concretos). Têm raízes autóctones, afro-americanas, espíritas européias, de mestiçagens regionais. São crenças e imagens que cobrem um "continuum" entre o bem-estar e a desgraça, proteção e castigo, comunhão e terror (o que ocorre também na relação ambivalente com representações de Deus). Trata-se de um conjunto de seres espirituais diferentes, mas com funções semelhantes. São seres do "além" que estão no "aquém", na intimidade e no drama do povo[9].

As pessoas e os defuntos interagem, se opõem e se complementam. As culturas populares assumem (não ocultam nem trivializam) a morte; "almas", "anjinhos", "antepassados" fazem parte do universo vivo; são temidos, apreciados, invocados continuamente.

Em zonas com tradições autóctones, o culto aos antepassados é mais intenso do que para os ícones cristãos. Por exemplo, o mundo andino as tem presente em prolongados velórios, ritos em dias, meses e anos seguintes, oferendas de alimentos e bebidas em carnavais e todos-os-santos, em sonhos cruciais com os defuntos. As culturas negras no Caribe e no Brasil têm menos cerimônias e crenças com defuntos, já que predominam outros espíritos.

Também em regiões crioulas, mestiças, marginal-urbanas, os defuntos contribuem para a identidade grupal; são como "san-

tos" pertencentes ao povo comum que reza a eles para ajudas muito precisas; ou então protegem ou molestam os vivos – de acordo como estes os tratam – e são marcos na memória histórica local. Em termos teológicos, é palpável a "comunhão dos santos" que inclui vivos, "almas", santos no céu, e na qual os defuntos recebem orações e também atuam como protetores.

Por outro lado, temos espíritos principalmente benignos. Em culturas autóctones, como as amazônicas e indígenas mestiças, trata-se de forças presentes na água, montes e terra, animais, seres extraordinários. Não é uma divinização da natureza, nem um simples animismo. Antes, reconhece-se a transcendência e personalidade de entidades com as quais interagem os seres humanos; além disso, há grande sabedoria ecológica e mística, especialmente da fecundidade, da mãe em tudo o que existe.

Em culturas urbanas modernas são abundantes as crenças semiclandestinas em espíritos. Uma vertente é o sofisticado kardecismo brasileiro, com suas mensagens transmitidas por espíritos, a encarnação, princípios morais e filosóficos. Mais significativos e em massa são os "umbandistas" no Brasil; consideram-se católicos; em seus ritos de possessão e de terapia invocam a Deus, Cristo, Maria, Santos ligados com seres sagrados segundo a população negra (Cosme e Damião, Jerônimo, Bárbara, Jorge, Sebastião, Lázaro); os marginalizados urbanos assim se dignificam, são curados em suas aflições, encontram coerência em sua dura realidade, ritualizam o processo industrial-urbano. Em geral, nesta época moderna, a crença em espíritos é principalmente terapêutica – num sentido integral: físico, psíquico, social, religioso, estético; assim encontram saúde, sentido na vida, solidariedade humana, transcendência.

Em relação a seres malignos, as crenças são complexas. Os chamados demônios às vezes são benignos, como o "tio" demoníaco que dá minerais no sul andino; ou seres bons que ocasionalmente são "castigadores" ou usados em bruxarias; ou Santos que são considerados ameaçadores e fonte de desgraças. O pano de fundo destas crenças é a maldade, a agressão, a inexplicável dor. Às vezes são figuras ligadas a objetos naturais que fazem adoecer, causam dano, desequilibram, por exemplo, de noite, em lugares perigosos ou desconhecidos. Outras vezes são representações do diabo; ou são "condenados" que infringiram normas básicas de um grupo (incesto, mau-trato entre compadres/comadres), duendes, fantasmas, aparições, cabeças voadoras e outros seres temíveis. São imagens que revelam desordem, transgressão

social e moral, negação da vida. Como interpretar tudo isto? Alguns enfoques psicossociais os consideram projeções, paranóias; sem sintonizar com a vulnerabilidade e o sofrimento do povo. A avaliação teológica costuma ser principista e trata a bruxaria como violação do amor cristão, sem compreender a atitude popular para com a maldade e sua transformação simbólica. Em todo caso, para o Catolicismo Popular é claríssima a existência do demônio, entendido sobretudo como espíritos malignos, e de seu agir concreto.

E como se considera o Espírito Santo? As crenças são escassas, já que neste ponto, como em outros, há grande carência catequética. Às vezes fazem parte de uma modalidade de espiritismo cristão (como textos que aparecem em jornais sob o título "Oração ao Espírito Santo"). Hoje crescem os grupos católicos carismáticos; costumam manifestar sectarismo doutrinal e indiferença sócio-política; no entanto, são parte da religião popular com seus valores e suas ambigüidades. Em geral, a população latino-americana põe em prática dons do Espírito, como a caridade, dizer a verdade profeticamente, buscar a liberdade, curar e consolar.

Tantos e tão importantes "seres maravilhosos", fastos ou nefastos, constituem um Catolicismo degradado, uma série de superstições? São antes crenças significativas para setores sofridos, angustiados, em torno de vivências inquietantes como a enfermidade, o medo, o mal. Estas vivências não são bem encaradas por outras instituições religiosas; por isso, o povo desenvolve suas próprias representações do espiritual.

1.7. Iconolatria e idolatria

Este conjunto de práticas e imagens do povo suscita muito debate. É uma segurança dada por objetos sagrados? É uma expressão principalmente subjetiva e projetiva? Qual é seu substrato político e ideológico? É um sicretismo que deve ser substituído por uma fé "autêntica"? Parece-me que chegaremos mais fundo nesta temática se apreciarmos a iconolatria popular (culto de símbolos com poder de comunicação com seres transcendentes) e se a contrastarmos com atitudes idolátricas generalizadas no mundo contemporâneo.

As imagens da religião popular latino-americana têm muitos conteúdos e conotações; o significado mais importante, na minha opinião, é o de serem ícones. Isto também ocorre em comuni-

dades ortodoxas do Oriente. São sinais do maravilhoso, do mistério, na realidade histórica; são sinais que deixam transparecer e comunicam a salvação divina. Tudo isto corresponde a uma população marginalizada e vulnerável que procura sobreviver graças a uma aliança com forças libertadoras. Assim, as imagens afirmam o poder dos despossuídos. São adoradas não enquanto objetos religiosos, mas no sentido de ícones. A idolatria, portanto, não está neste terreno. Pelo contrário, trata-se de contato com um Deus que fortalece, alegra e consola o povo.

No entanto, as imagens levam consigo equívocos e desvios. Por isso houve e continuarão havendo controvérsias. A partir da metade do primeiro milênio se discutiu e se fez discernimento sobre estes assuntos. Nos séculos VII e IX houve uma saudável e dura polêmica sobre a imaginária oriental, e o segundo concílio de Nicéia (787) aprovou a homenagem e não a adoração de imagens. Graças à crítica protestante, o Concílio de Trento (1545-1563) reafirma uma devoção aos protótipos representados por imagens. Mais adiante, com o acentuado racionalismo do século XIX e com a modernização eclesial no século atual, novas ondas de crítica caem sobre a Religião Popular. Assim, estas passaram por escrutínios rigorosos, mas persistiram e ganharam novos espaços.

Este processo de discernimento tem hoje uma segunda vertente: avaliar a idolatria principalmente secular, questionar alguns absolutos na civilização transnacional. Neste sentido, a problemática não é tanto a existência e culto de imagens no Catolicismo Popular, mas antes em que medida as imagens estão associadas a ídolos contemporâneos. À primeira vista, não é algo evidente. Mas a verdade é que absolutos de hoje (êxito econômico, prestígio profissional, prazer irresponsável etc.) se articulam com elementos do campo religioso. Freqüentemente ocorre que uma imagem de Santo é usada para legitimar riquezas. Outra tendência idolátrica é ter talismãs para resolver problemas precisos, esquecendo a presença transformadora de Deus. Também é idolátrico exaltar o bem-estar acima da solidariedade para próximos-sofredores. Todos estes fatos são muito graves no acontecer popular latino-americano.

Nesta reflexão sobre imagens, em referência a experiências humanas, sempre vêm à luz as crenças do povo. Agora convém esquadrinhar mais como as crenças estão vinculadas a esforços para se libertar de seus mal-estares.

2. CRENÇAS E ESFORÇOS DE LIBERTAÇÃO

É preciso esclarecer inicialmente que a libertação, percebida e praticada pelas maiorias populares, abrange ações, sentimentos, mística, organização, convivência festiva, resolução de obstáculos concretos; em outras palavras, é um conceito polissêmico e seu pressuposto é o protagonismo dos mais afetados por condições desumanizantes. Além disso, a meta e os passos para uma libertação constituem a trama da salvação cristã, que transcende este mundo, mas que sempre ocorre no caminhar humano. São, portanto, crenças ligadas com, e parte de, um amplo processo de libertação, no qual se desenvolve o conhecer, fazer e gozar a vontade de Deus. Estas crenças, em termos gerais, ou contribuem para a libertação (aspecto que destacaremos), ou então colaboram para a desumanização (particularmente as crenças em ídolos contemporâneos).

Outra questão prévia. Uma análise científica fala de "crença"; uma reflexão teológica emprega o conceito de "fé"; trata-se de uma densa realidade vista de ângulos diferentes. Trata-se de crenças de uma população que se autoclassifica como católica e que faz parte da pluriforme Tradição. Nesta vasta temática selecionamos: orientações básicas na identidade do povo, seqüência crente, religiosidade centrada na obtenção de saúde, milagre, utopia, catolicidade da fé.

2.1. Identidade humana e crenças

Na América Latina a identidade, quer dizer, a relação entre pessoa e sociedade, brota do idioma, parentesco, sexualidade, localização temporal e espacial, condição econômica e política, e crenças configuradas pelo Cristianismo e por outras correntes religiosas. Interessa aqui delinear algumas orientações básicas – diferentes e contrapostas – na identidade latino-americana com suas crenças.

a) Uma trajetória básica é o ser comunal-pessoal. É uma identidade que multifacetadamente constrói uma comunidade de pessoas, e assim é crente. Por conseguinte, uma pessoa é patológica quando ela mesma é a prioridade; ela (e não uma mera posição intelectual) constitui uma não-crença.

As implicações espirituais e eclesiais são fabulosas. A união das pessoas se dá por suas crenças; a fé é essencialmente comunitária. Concretamente, são tradicionais como os "convites"

(Colômbia), "mutirão" (Brasil), "ayni" e "minka" (mundo andino), "mingaco" (regiões do Chile), e como as atuais organizações populares, associações de direitos humanos e outras; estas práticas sustentam a eclesialidade dos pobres.

Além disso, constituem uma identidade ética. Reclamam bem-estar eqüitativo. Isto acarreta ser pessoa com a ética do Reino e seu bem e mal-aventuranças. Por outro lado, a pessoa carismática e líder é quem está ao serviço das necessidades do próximo; os carismas e ministérios têm coerentemente um selo serviçal.

Outra dimensão desta identidade é que os símbolos dão coesão às pessoas; os sete sacramentos e a infinidade de sacramentais populares têm grande vitalidade. E, em última instância, o ser comunal-pessoal é festivamente crente; não celebra a si mesmo, mas a Imagem que reúne os crentes.

Em conclusão, são fé comum, eclesialidade, ética, ministério, sacramento, imagem, que estão alicerçadas na identidade comunal-pessoal. Isto também delineia uma compreensão de Deus. Não há lugar para um ser sagrado isolado e solitário. A identidade latino-americana aprecia um Deus em comunicação conosco e como trindade de pessoas.

b) Outra orientação fundamental – claramente contraposta à já delienada – é que é um ser pragmático-individualista. Às vezes, o pragmático tem um sentido pessoal e coletivo; quando se prioriza a família, ou conseguir trabalho através de pessoas conhecidas; no plano crente, a contínua súplica utilitária (no bom sentido do concreto), culto a parentes defuntos e a Santos para conseguir resolver necessidades muito precisas. A dimensão a que nos referimos a seguir é diferente: uma utilidade privatizante.

É uma dimensão que foi deteriorando o Cristianismo do povo. O mundo contemporâneo induz a uma identidade de autoprogresso; em termos religiosos, é uma "fé em si mesmo". Embora se verbalize uma adesão a Deus, o que realmente funciona é "cada um forja seu destino". Ao mesmo tempo, é uma identidade socialmente discriminatória: alguns agem bem porque são prósperos, outros agem mal porque são pobres; com esta atitude são classificados eticamente "bons" e "maus"; é um sectarismo dualista.

Já que é prioritário um resultado mensurável em prosperidade econômica e poder político, a moral gira em torno das obras;

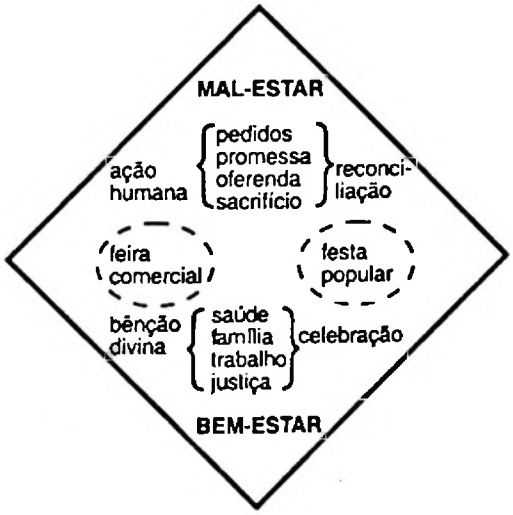
não é uma moral de correlação, de amor humano. Com relação à liderança, o pragmatismo prefere indivíduos com autoridade exclusiva, e quando há clamor por abertura, então prefere um populismo; estas atitudes estão muito presentes nas estruturas religiosas latino-americanas. A identidade ritual tende mais ao imediatismo mágico; fazer gestos religiosos para resolver cada problema. Concluindo, é uma orientação pragmática incompatível com imagens de Deus; já que suas representações do sagrado têm uma inclinação idolátrica, em concordância com a crença egocêntrica e discriminatória.

Assim, a identidade e crença latino-americana oscila entre claros-escuros, entre tendências contrapostas. A problemática da multidão não é fé ou ateísmo, religião ou secularismo. Oscila antes entre uma posição pessoal-comunal e uma posição pragmática-privatizada (categorias apenas aproximativas, já que em nosso Continente o labirinto da identidade é impossível de ser enquadrada)[10]. Ora, em toda essa identidade crente sobressai uma prática itinerante.

2.2. Seqüência crente-ritual

A linguagem crente do povo é sobretudo movimento corporal, afetivo, espiritual, social; não tem o meio-termo racional e moral das elites.

É a fé simbolizada em romaria, procissão, dança, caminhada de comunidades populares, peregrinação juvenil[11]. Cada uma delas tem sua lógica ritual, e também tem certa seqüência comum. A seqüência parte do mal-estar cotidiano e avança para um bem-estar; pode ser representada graficamente do seguinte modo:



Num mal-estar (carência, conflito, enfermidade etc.), o ser humano age ritualmente; pede para ser salvo, promete algo (novena, dança religiosa, visitar uma imagem no templo, receber sacramento etc.), faz uma oferenda (vela, dinheiro, atenção ao próximo, gesto penitencial etc.); tudo isto implica em sacrifício. É uma prática que une e reconcilia com outras pessoas, com seres sagrados e, fundamentalmente, com Deus.

Entrelaçados com elementos nesta seqüência existem espaços comerciais e festivos. Não são parênteses. São partes de uma totalidade pluriforme. Ao mesmo tempo em que se realiza o rito é preciso comprar algo para desfrutar ali e para levar para casa; fazer festa com comida, bebida, amigos.

A segunda dimensão, correlativa e complementar à primeira, é a bênção atribuída a Deus (e a suas representações); é uma graça, um favor, um milagre; quer da saúde, do bem-estar familiar, do trabalho, ou da justiça. São dons acolhidos com fé e celebrados. Assim é o itinerário ritual para o bem-estar.

Esta seqüência oscila, como toda a identidade latino-americana, entre um pólo comunitário e solidário (por exemplo, promessa ritual a favor de um familiar necessitado) e um pólo egocêntrico (por exemplo, devoção para ganhar prestígio social).

Teologicamente, o primeiro pólo pode ser entendido como passar da morte para a ressurreição; e o segundo pólo como um caminhar na escuridão, na pecaminosidade. O primeiro implica em discipulado; o segundo mostra uma falta de conversão.

Também apreciamos teologicamente a criatividade ritual do povo de Deus; como laicato, faz promessas, caminhadas, romarias etc.; quando a hierarquia é serviçal, ela acompanha e contribui para este movimento ritual das bases, para os ritos significativos na cotidianidade do povo.

Estas considerações têm como paradigma a teologia do Evangelho de João. Jesus é apresentado dentro do movimento festivo-cultual-sacramental do povo humilde; ali realiza "sinais" em resposta a necessidades do povo: vinho de festa, cura, alimento, luz, vida. Pode-se dizer que hoje Jesus está presente no itinerário ritual de povos americanos ansiosos por vida.

2.3. Da enfermidade à saúde

Conseguir saúde corporal, psíquica, social é um impulso primordial na crença da multidão; cada setor cultural (mestiços

urbanos, negros, indígenas, amazônicos, asiáticos, camadas médias, campesinato moderno) tem um sistema para enfrentar a enfermidade[12].

Crenças, ritos e especialistas (o "mágico-religioso", segundo escritos sobre esta temática) são essenciais na medicina praticada pelo povo, e também se entrelaçam com atitudes e técnicas modernas num sincretismo funcional. A etiologia (causalidade) da doença costuma incluir explicações como: frio ou calor, alimentação, contágio, "susto", "perda da alma", atividade trabalhista, acidente, por defuntos, por espíritos malignos, forças naturais (como o "malairi", conflitos sentidos mediante a ação de feiticeiros e bruxos, castigo divino. Quer dizer, junto com explicações somáticas, toda a realidade humana está afetada.

Com relação à terapia (tratamento para conseguir saúde) há também uma inteligente gama de recursos – de acordo com a enfermidade e seu contexto cultural: plantas medicinais e dieta, conselhos, harmonia social, recolocar ossos, massagens, "limpeza" e "purgamento" da doença (com vela, animal etc.), defumação com tabaco, sugar o mal do corpo do enfermo, e outros recursos. Estes geralmente são acompanhados de orações, penitências, invocação de seres sagrados, cerimônias, uso de símbolos; às vezes, há transe e possessão espiritual; em cada caso há uma intensíssima experiência humano-sagrada; a cura requer fé e ritual. Lembremos a emocionante mobilização religiosa para o moribundo Tancredo Neves no Brasil.

São superstições? Costumes pré-científicos? Existe o charlatanismo e o engano. Mas é principalmente uma lógica de terapias complementares, democraticamente em mãos das maiorias e suas pessoas de confiança. Seu significado é a emancipação da doença, algo prioritário nas dramáticas histórias da salvação dos postergados.

Umas observações teológicas: numerosos agentes populares de saúde (parteiras, curandeiros, benzedeiras e outros) exercem um discipulado evangélico ("curar os doentes", Lc 10,9), atribuindo a Deus o poder de curar e praticando uma inavaliável compaixão. Além disso são acontecimentos ecumênicos; muitos católicos recorrem a representantes de diversas tradições religiosas que atendem a doentes. Há muitos ritos de cura com um caráter amplamente carismático na base popular cujas necessidades não costumam ser compreendidas pelos eclesiásticos (com códigos culturais distintos). Enfim, há uma admirável consonân-

cia com a solidariedade e oração por saúde exigida pela tradição cristã.

2.4. Milagre, magia, fundamentalismo

Os estratos populares em parte assimilam o cientifismo atual, mas em maior parte se inclinam para o maravilhoso que irrompe e resolve situações dolorosas. Para eles, o milagre – chamado "bênção" de Deus, "ajuda" deste ou daquele santo, "aparição" de uma Imagem, "graça", "favor" – não é contrário à razão nem mero fenômeno psicológico. O milagre é palpável, é acolhido com fé, e tem sua lógica de relação eficaz com o sagrado. Nesta epígrafe, como em outras, o Catolicismo de base compartilha posições pentecostais, crenças indígenas e afro-americanas; todas as religiões populares estão alicerçadas em milagres que consolam, dão esperança, superam dificuldades muito precisas, unem com Deus, congregam crentes. O milagre tem a ver com a ação divina e a ela corresponde uma ação humana que pode ser chamada magia (num bom sentido da palavra); são duas dimensões do maravilhoso.

A respeito destes fatos há muita controvérsia[13]. Alguns entendem a magia como manipulação humana, utilitária, do sagrado. Ou é contraposta a ciências e técnicas eficazes. Outra atitude é apreciar a magia como um modo de conhecer e agir, tão vago e tão ambíguo como outros modos culturais (é uma melhor interpretação deste assunto complexo). Assim, a magia é diferente da bruxaria que causa dano ou que se "opõe" a outra bruxaria; implicam em destruição, embora também sejam maneiras de se proteger do mal ou de sublimar a agressão.

Dentro da intensa inclinação popular para o maravilhoso existem desvios muito graves: os fundamentalismos. É uma paixão por uma parte (que exclui outras facetas) do vasto campo humano-religioso. Negam a razão e a práxis; cultivam uma crença acrítica; não dialogam com conhecimentos humanos e com outros sistemas religiosos. Quer seja o providencialismo que, entre outras coisas, resigna o pobre à desgraça; quer os fanatismos sagrados, mostras de desequilíbrios pessoais e sociais, que impossibilitam a harmonia; ou tanta involução sectária e contrária a políticas alternativas (em seitas, no catolicismo integrista, em espiritualismos modernos); ou então o curioso purismo de setores abastados, que separam a piedade e a libertação. São

vários tipos de fundamentalismos que corroem cristianismos do povo e das elites.

Agora, diante de toda esta problemática, alguns se inclinam para uma modernidade secularizada, racional; mas esta também tem seus absolutos e fanatismos corrosivos. Num plano teológico, uma autêntica alternativa para as ambigüidades da magia é a sacramentalidade: sinais precisos e eficazes do dom de Deus, da ternura humana e da transformação histórica.

Trata-se de uma sacramentalidade a partir da fé do pobre: abertura e gratidão para com o milagre da vida, mas conjugada com o esforço para sobreviver e pensar, com a mudança do mal-estar para o bem-estar. Podemos concluir que a pressuposição do "maravilhoso" é que Deus não substitui o humano nem é mago do impossível, caminha antes na história cotidiana da população crente.

2.5. Desejos e certezas utópicas

Formalmente, a utopia impugna tudo e delineia uma nova convivência social que se refere a conquistas passadas e presentes dos marginalizados. Na América Latina a utopia está presente informalmente em várias tradições sócio-culturais e em dimensões da existência comum. São avanços às vezes imperceptíveis, lutas e, basicamente, anseios. A prática cristã traz a certeza; não é "talvez" ou "é possível"; é a esperança definitiva e concreta no Reino de Deus.

Os anseios utópicos brotam de grandes tradições[14]. A mais importante é a de migrantes nestas últimas décadas, em organismos populares, sindicais, festivos, cooperativos, nas cidades. A vigorosa tradição afro-americana tem, por exemplo no século XVII, rebeliões de escravos no Caribe, e no Brasil a "república de Palmares" dirigida por Zumbi, onde tudo era de todos. Baseada no Tawantinsuyo pré-hispânico, há uma tradição andina emancipadora do colonialismo, na arte festiva e em movimentos sociais (como Juan Santos Atahualpa e os Tupac Amaru no século XVIII). Os tupi-guarani buscam a "terra sem males" com iniciativas humildes desde o século XVI até o presente. Desde o começo do século passado há uma série de utópicas tradições camponesas e reformadoras no Brasil ("cidade do paraíso terrestre", "império do belo monte", "cidade santa" do Padre Cícero). A maior parte destes acontecimentos são sincréticos; e o fator

cristão ("joaquinismo", imagens de salvação na história etc.) dinamiza os desejos utópicos.

Além disso, temos vivências comuns, que a consciência popular não tematiza como utopia, mas que influem em comportamentos contestatários e alternativos. Os sistemas de medicina própria dos pobres afirmam uma liberada corporalidade, socialização, espiritualidade. Os vínculos de amor, em suas variadas manifestações, superam a massificação e agocentrismos contemporâneos. Também há traços utópicos no artesanato, como meio de subsistência e como criação útil e bela. Alguns espaços da política, seja de base ou de transformação revolucionária, questionam e propõem rumos mais humanos. A celebração popular com suas incontáveis modalidades – por exemplo, o carnaval na Nicarágua, em cidades brasileiras, nas alturas bolivianas – é emancipadora, é alegria que vence carências e opressões, é simbolicamente um projeto social.

Por outro lado, temos a vivência comum da pseudo-utopia do progresso ("pseudo" porque não altera a ordem social, mas projeta para o infinito o desenvolvimento atual). As maiorias sacrificam qualquer coisa ou pessoa a fim de alcançar um bem-estar social em que o dinheiro mede a felicidade. "Tudo é possível" graças – supostamente – à ciência e à técnica com poderes ilimitados. Este progresso é alentado por certos elementos religiosos; por elementos que respaldam o "desenvolvimento" como meta da atividade cristã.

A este conjunto de anseios (menos o último que é uma ilusão infundada) a fé cristã traz certeza. É a crença de que Cristo salvou a humanidade, que seu Reino plenifica o criado e o acontecer humano; quer dizer, fatos e promessas reveladas por um Deus fiel.

2.6. A fecunda fé católica

A fé "realmente existente" nas maiorias católicas da América Latina é multicolorida; seus tons e matizes de suas imagens e crenças indicam uma fecundidade saudável; e contrasta com o colorido único e uniforme do Catolicismo de alguns que de modo irreal tentam impor a populações heterogêneas e criativas.

Aprofundemo-nos nos traços desta fé católica. Os censos populacionais com altas porcentagens de autodefinição católica mostram uma epiderme; muito mais significativa é a tensão

(registrada no início deste capítulo) entre o comunal-pessoal e o pragmático-individual, como dois pólos entre os quais se move a identidade católica. Em termos doutrinais, o principal artigo de fé popular é "creio em Deus e na Virgem", com uma adesão implícita ao credo, à hierarquia e sobretudo a uma ética de "nos tratarmos como humanos, como cristãos".

Este núcleo da fé tem um espectro próprio do povo pobre. Uma só fé – definida não em si mesma mas em referência a Deus – e, dentro dela, um prolífico desenvolvimento de crenças e devoções ("nossos costumes"). Outra característica são os intensos vínculos com imagens (ícones, música, espaços e tempos simbólicos). Para alguns isto é mostra de primitivismo e de escasso sentido de transcendência. De nossa parte, apreciamos seus conteúdos sócio-culturais, e também sua continuidade com teologias bíblicas. Desde a Torá judia (Gn 1,27) até a reflexão de Paulo (2Cor 3,18), o ser humano é visto como imagem de Deus e, sobretudo, imagem de Cristo (2Cor 4,4; Cl 1,15); em conseqüência, proíbe-se fazer e prestar culto a figuras idolátricas (Ex 20,4-5; Sl 115). Hoje a fé popular está voltada para santos e santas, que sintetizam uma humanidade à imagem de Deus, e de modo especial para representações sofredoras e bondosas de Cristo, verdadeira imagem do Deus amor.

Outras manifestações tipicamente católicas são: seqüência ritual do mal-estar para o bem-estar (vivência, com códigos populares, da Páscoa do Senhor), passagem da enfermidade para a saúde (uma história da salvação muito concreta), abertura ao maravilhoso e milagroso (transcendência e encarnação do divino), certezas utópicas (provenientes do Reino de Deus anunciado e exercido por Cristo).

É tudo isto uma catolicidade deteriorada? Não. São formas sumamente ortodoxas de acolher a revelação e a libertação para todos, com sua mediação eclesial (esta é entendida como sinal de salvação); mas – e pomos aqui o acento – formas sempre inculturadas. É a fase concreta da catolicidade. Por exemplo, o processo de transumanização do Cristianismo, ou sua aimarização, ou sua afro-americanização, ou sua urbano-popularização[15]. São processos de concreção e inculturação. Não são um reducionismo. São antes mostras da fecundidade da fé comum no Deus que salva seu povo e seu amor universal. Esta é a outra fase, universal, da catolicidade.

Mas estas formas cristãs do povo pobre latino-americano são urgidas a ser ainda mais prolíficas; a superar uma cristandade

colaboradora do ordenamento colonial, autoritário, patriarcal, e depois numa neocristandade sustentadora de um desenvolvimento desequilibrado. Também são urgidas a serem uma fé paradoxal; como diz V. Elizondo – referindo-se à devoção guadalupana – "um poder dos impotentes". Quer dizer, os postergados recebem fé para serem fortes, para uma transformação de espaços pessoais, macrossociais, familiares, comunitários; libertação de tudo e de todos.

3. RECAPITULAÇÃO

Estes dois grandes eixos do Cristianismo do povo – crenças e imagens – podem ser aquilatados a partir de vários pontos de vista. Pareceu-nos melhor entendê-los em referência a algumas práticas humanas básicas. Também procuramos olhá-las a partir da lógica e da espiritualidade das maiorias pobres em nosso Continente. Se estes passos forem dados, é possível confrontar estes eixos do Catolicismo "realmente existente" com os dados revelados; do contrário, se justapõem fenômenos religiosos com juízos teológicos irrelevantes.

Resumimos nossas apreciações tendo especialmente presentes os usuários deste texto que desejam se aproximar mais do mundo do pobre.

Em primeiro lugar, consideramos a Imagem; fazemos isso a partir de posições muito comuns na atividade humana. A uma orientação de sobreviver solidariamente correspondem imagens salvadoras dos necessitados. À orientação acumuladora de bens em desmedro de outros correspondem imagens sancionadoras de "sucesso" e de "progresso". Em outras palavras, só podemos entender a relação popular com as imagens se formos sensíveis ao acontecer cotidiano.

A veneração e festejo de muitas figuras sagradas provém de tradições sócio-culturais e, ao mesmo tempo, de interpretações populares do Cristianismo. Trata-se de seres sagrados na natureza (uma harmonia com todo ser vivo); imagens íntimas e cósmicas em novas religiosidades urbanas; Santos e Santas com uma gama de significados e, em geral, apropriados pelo povo; pessoas canonizadas "informalmente"; e outros sinais do contato com Deus em espaços e momentos importantes.

Maria tem primazia no culto da multidão devido a fatores eclesiais, culturais, vivenciais. São abundantes as representações

de uma Monarca rica; mas, por outro lado, há imagens e lendas de Maria ligadas aos postergados por motivo de sua raça, gênero, condição social; e estes são os santuários mais concorridos (Guadalupe, aparecida, Chiquinquirá etc.). Afinal de contas, a afirmação religiosa do feminino na América Latina enriquece toda a Tradição cristã.

Embora muitas posições renovadoras não sejam assim, a cristo-prática do povo sofredor e solidário, e crenças e devoções ao Crucificado, são eclesial e doutrinalmente positivas. Os renovadores trazem seus esquemas cristológicos. Pouco apreciam um povo que capta o sacrifício redentor de Cristo; expressa sua identidade e mística, por exemplo, com suas cruzes; intui a ressurreição, cristifica a realidade de cada dia.

Também avaliamos a condição martirial de multidões no Continente (não como fatos ocasionais, isolados); a veneração de profetas como Mons. Romero, e comunidades de base que assim dinamizam a Religião Popular. Do mesmo modo mediante a nova atenção à palavra de Deus que, para muitas comunidades, tem um caráter de ícone.

Quanto a contatos com almas, espíritos bons e, por outro lado, com seres malignos, todos estes contatos desempenham funções psicossociais; expressam vulnerabilidade, medo, dor, comunhão com a natureza, memória histórica com os antepassados. Também são significativos os espiritismos autóctones e os modernos, e os novos grupos carismáticos.

Em síntese, parece predominar uma veneração de imagens-ícones, que fortalecem os despossuídos. Esta veneração não é idolatria. A problemática principal é outra: elementos religiosos associados a ídolos de dinheiro, prestígio, prazer, êxito etc.

Numa segunda parte indagamos sobre as crenças. Têm substratos; por um lado, uma identidade comunal-pessoal, que alimenta uma fé comum, eclesial, ética; por outro lado, um ser pragmático-individualista que deteriora o Catolicismo Popular. Fenomenologicamente se fala de crenças; teologicamente é fé em Deus com seus condicionamentos humanos.

Acentuamos crenças itinerantes (peregrinação, procissão, caminhada, dança). São seqüências do mal-estar para um bem-estar. Alguns de seus elementos-chaves são: oferenda, sacrifício, perdão, bênção, festa: implicando vivência pascal e criatividade ritual. Também o trânsito da doença para a saúde, balizado por crenças e ritos de várias tradições religiosas; são histórias de

salvação, com um amplo e eficaz exercício do discipulado (que inclui cura).

Quanto ao complexo terreno do "maravilhoso", os setores populares pedem e agradecem milagres. Sua contraparte é a magia, que pode ser apreciada como um modo de conhecer e agir. O mais problemático é o fundamentalismo, como o fanatismo sagrado, a involução sectária, o espiritualismo antimudança social.

Outra dimensão da crença do povo é sua força utópica; seja em movimentos sociais desde a Colônia até o presente; seja em vivências comuns, como é o artesanato, o amor, a política. Seu oposto é a utopia do progresso com seus absolutos.

Por último, destaca-se a catolicidade em todo este mundo de crenças; a fé católica inculturada em "nossos costumes" e, ao mesmo tempo, fé e comunidade universal porque acolhe a revelação e libertação de toda pessoa e em todo o acontecer histórico.

CAPÍTULO 8

TEOLOGIA E EVANGELIZAÇÃO

A ética, a celebração, o ícone, e toda a prática examinada nos capítulos anteriores contêm teologia e evangelização. É um pensar humilde; contempla o mistério divino. Não é a argumentação arrogante de profissionais, que freqüentemente querem monopolizar estes assuntos. É uma evangelização com a força do Espírito e com suas mediações históricas; e sem as armas culturais e econômicas dominantes. Em outras palavras, "uma sabedoria popular" e um "potencial evangelizador dos pobres"[1].

Também aqui cabe um esclarecimento metodológico. Nos capítulos anteriores empregamos principalmente o instrumental e categorias da antropologia, da história, da sociologia. Doravante o acento é teológico e pastoral. Contudo, todo este escrito procura um diálogo entre estas perspectivas. As ciências não são pressupostos para a teologia; nem esta é norma para as primeiras. Há antes contribuições e desafios mútuos. É preciso também deixar claro que o fato de a Revelação fundamentar a teologia e a pastoral não significa que a reflexão e a pastoral da Religião Popular seja sagrada e irrefutável (em contraposição a um relativismo nas ciências empíricas). Finalmente, nossa abordagem pluridisciplinar é exigida pelas características do Catolicismo Popular, por sua riquíssima folhagem e sua seiva crente.

1. SABEDORIA CRENTE

A multiforme sabedoria da população latino-americana tem facetas de resistência e criatividade; e também tem facetas de submissão e alienação. Exprime a trajetória e a particularidade do mestiço, do indígena, do negro, da multidão urbana, de mulheres, da juventude, de classes populares, de culturas, de nações; estas particularidades fazem com que a "sabedoria latino-americana" não seja um bloco coerente e uniforme, mas um terreno complexo, com muitos matizes, confrontações, sincretis-

mos. Seus componentes são: intuições, tecnologia, idiomas, artes, comunicação cotidiana, modos de pensar, festejo, assimilação da escola e dos meios de comunicação etc.

Toda esta sabedoria é crente, porque assim se expressa o sujeito-povo. Este se sente ligado a uma realidade transcendente (que podemos chamar de sagrado, Deus, forças espirituais); além disso, o povo sabe o que vive, e vive em comunicação com a divindade[2]. Tem, pois, uma sabedoria crente. É teologia? Não equivale ao saber das elites com poder. É uma teologia da multidão dos "pequenos" aos quais – segundo testemunha Jesus – chega a revelação divina. Isto fica evidente, por exemplo, no seguinte paradigma latino-americano.

1.1. Teologia náhuatl

O texto clássico da Virgem de Guadalupe, "Nican Mopohua", é atribuído a Antônio Valeriano, e interpreta fatos ocorridos em 1531, em Tepeyac, México[3]. É uma grande fonte para a atual teologia da libertação.

O texto relata a maravilhosa ação divina no meio de um acontecer humano conflitivo. O *Nican Mopohua* mostra Maria chamando João Diego, curando João Bernardino, convertendo o bispo Zumárraga. Isto ocorre entre dois pólos: o cerro Tepeyac onde está situado o indígena oprimido, de um lado, e México-Tlatelolco, sede do poder sócio-religioso, de outro lado. Deus opta claramente pelo primeiro pólo, e a partir dali convoca o segundo pólo.

É uma teologia com várias formas de comunicação. Diálogo de revelação mariana a João Diego. Relato de libertações: o marginalizado enfrenta a autoridade, atende ao tio enfermo, Maria o cura, o bispo que finalmente acredita no indígena. Linguagem sensual e afetiva; por exemplo, o teólogo náhuatl diz a Maria: "Oxalá contenta a estes; como amanheceste?; acaso teu corpo se sente bem, dona e menina minha?" Cores e sons também são uma linguagem de fé; flores como sinal; belo canto na primeira aparição. As maiorias populares comunicam assim a sua teologia.

Quem produz esta sabedoria? Os humildes; os protagonistas do reverso da história. Neste texto do século XVI, um indígena "macehualtzintli" (= pobre digno) salva o parente enfermo, evangeliza autoridades e habitantes urbanos, é porta-voz da

revelação cristã. Os grandes, representados pelo bispo e seus acompanhantes na cidade, rejeitam a teologia do pobre. Os servidores dos ricos caluniam e agridem os humildes; embora no fim sejam convertidos. Ora, esta inversão da ordem vigente é uma obra divina. Não se deve esquecer que João Diego – segundo o texto – "vai a Tlatelolco (centro de poder) para aprender as coisas divinas". Aquele que assim vai submissamente, Maria converte em mensageiro, "mimitztitlani", quer dizer, em teólogo enviado para ensinar. Como não acreditam nele, João Diego suplica a Maria que envie uma pessoa respeitável... mas ela reitera que a pessoa autóctone e pobre é "mediação e ajuda" para a realização da vontade divina.

Que mediações tem o pensar o mistério de Deus? Destaco três mediações: o diálogo de fé, a cultura do pobre, uma mariologia. Esta teologia não nasce da cabeça; brota de um relacionamento orante. O indígena, representando toda a população humilde, escuta a Maria e a Deus; depois responde, e proclama sua fé. Assim há uma aproximação do mistério.

Além disso, é uma aproximação a partir da experiência cultural dos mais marginalizados no contexto colonial: a população indígena. Ela foi classificada, em todo o Continente, como idólatra e demoníaca. No meio desta agressão, a população dá nome a Deus (faz teologia): "in Ipalnemohuani" (Aquele por quem vivemos), "Teotl" (Deus) etc., quer dizer, a sabedoria cristã assume tradições autóctones.

Outra mediação é o ser mulher, através de Maria. É uma mariologia que contrasta com imagens colonizadoras: a Monarca rica e separada do povo. Na teologia náhuatl (assim como nos relatos bíblicos) Maria está situada entre os marginalizados, no cume da colina Tepeyac. Sua maternidade é associada com a de divindades extirpadas pelos cristãos. Ela pede que a amem e a busquem com confiança; de sua parte, ela oferece amor, compaixão, ajuda, defesa. Assim, a aliança de Deus com seu povo é compreendida com mediações femininas e a partir da situação sócio-cultural dos postergados.

Por último, este texto (e qualquer teologia!) mostra ambigüidades e limitações. Códigos provenientes da dominação (por exemplo, chamar Maria de Rainha) estão misturados com códigos autóctones (como Tepeyac denominado "terra florida"). Não há uma compreensão do povo de Deus e de sua tarefa humana, nem da obra de Cristo nesse momento histórico, nem da missão além da construção do templo.

Assim, este paradigma náuatl nos oferece linhas de fundo, e também deficiências, do ser humano de ontem. Passemos agora para a sabedoria do latino-americano atual.

1.2. Estratos na sabedoria

O povo aprende o que sabe ao lutar para sobreviver e ao compartilhar. É sua matriz hermenêutica. Além disso, tem um pensar heterogêneo. Está condicionado por vários fatores: idade, sexo, ocupação, raça, região, educação, organização, filiação religiosa, dominação social, resistência cultural. Sua sabedoria oferece traços transcendentes, e também esperanças muito concretas[4].

Consideremos sujeitos populares, pesquisados em dez regiões do Peru[5]. Em cada temática encontramos vários estratos cognitivos. Tomo alguns exemplos no campo ritual e ético.

A temática da "devoção ao Santo" é compreendida das seguintes formas:

– "ajuda-nos a viver unidos" (19% dos entrevistados); é uma compreensão mais própria dos pobres, com um sentido sacramental do Santo mediador entre os seres humanos;

– "é um exemplo de como devo me comportar" (27%); que indica uma moral marcada por um pensar pragmático e individual;

– "é milagroso" (29%); uma concepção influenciada pela catequese da Colônia; embora também expresse o afã atual de soluções para problemas de cada dia (Além disso há 14% de outras respostas e 8% não responderam).

Com respeito à ética, a pergunta: segundo o ensinamento de Cristo, "para estar bem com Deus se deve..." é respondida assim:

– "procurar que se faça justiça aos pobres" (40% do total dos entrevistados; que se subdivide em 34% de bairros de classe média e alta e 44% em bairros pobres); mostra uma assimilação lúcida da mensagem cristã libertadora;

– "confessar e comungar" (36%); parece uma concepção centrada numa norma religiosa e, implicitamente, na ordem social vigente;

– "dar esmola" (10%); mentalidade caritativa que, em contextos de desigualdade aguda, a sacraliza (Além disso, 14% com outra ou nenhuma resposta).

Estes e muitos outros indicadores mostram estratos diferentes no "conhecimento popular", que podem ser catalogados assim:

– um primeiro estrato (que no estudo citado tem bastante peso) é um pensar próprio do povo pobre, que assimilou a tradição eclesial;

– outro estrato reflete um pensamento hegemônico na atualidade latino-americana; hegemonia que tem um componente religioso;

– um terceiro estrato cujas origens são a sociedade colonial e que persiste na mentalidade popular de hoje.

Esta problemática de estratos, elementos distintos, na sabedoria do povo pode ser iluminada por uma reflexão bíblica.

Em geral, para o povo judeu é Deus quem sabe e quem dá sabedoria. Segundo Sirácida, autor do livro "Eclesiástico" na Palestina de dois séculos antes de Cristo, o povo humilde tem a autêntica sabedoria e não os helenizadores que favoreciam o saber-poder selêucida (ver Eclo 3,20-24; 5,1; 19,25). Depois, o autor de "Sabedoria", em Alexandria, reafirma polemicamente o conhecer crente de pobres e perseguidos, contraposto ao pensar de injustos e idólatras (ver Sb 2,10-13; 13,10; 13,17-19; 14,27-28).

Esta disjuntiva continua no Novo Testamento. Jesus louva a Deus que oculta a verdade aos "sábios" e a revela aos pequenos (Mt 11,25; Lc 10,21). Tiago, judeu-cristão, traça um limite entre a verdadeira sabedoria (obras boas, procede do alto, compassiva, sem hipocrisia) e a falsa (invejosa, litigante, natural, demoníaca) (Tg 3,13-18).

Paulo luta arduamente para que a Igreja reconheça a ação de Deus em populações não judias; por isso, critica algumas formas de pensamento e, particularmente, verdades aliadas à injustiça (ver Rm 1,18-32; Cl 2,6-8). Ao contemplar a cruz (1Cor 1,18-25; 2,6-15; 3,18-23), Paulo ataca por um lado a sabedoria dos príncipes deste mundo (sábios, mundanos, gregos, loquazes) e de outro exalta a inteligência dos "ignorantes" e fracos que recebem o poder de Deus e a sabedoria de seu Espírito.

Graças a estes critérios bíblicos podemos hoje avaliar a sabedoria do pobre (estrato já mencionado); questionamos também outros elementos presentes na consciência popular (dois últimos estratos), mas que não contribuem para uma vida mais plena. Segundo a grande tradição cristã, a sabedoria divina

privilegia os marginalizados, os "ignorantes". Eles entendem melhor a obra de Deus.

1.3. Compreensão de Deus

Humildemente, o povo ora, dialoga, pensa sua fé. Também é evidente que sua aproximação da divindade tem limitações sócio-culturais (como os pontos recém-anotados) e está empanado pela condição universal de ser pecador.

Como é a percepção popular de Deus? Encontramos algumas constantes. São somente algumas interpretações; não explicam cabalmente a relação amorosa com Deus nem seu mistério.

a. Deus contraposto a deuses falsos

É uma contraposição que uma tradição oral nicaragüense explica assim:

> Certo dia, o sacerdote que era o capelão do rei estava saindo do palácio às pressas para pregar um sermão sobre os sete sacramentos, revisando seu sermão em sua cabeça. Passou pelo salão onde o rei estava sentado, com sua corte e oficiais, comendo e bebendo. O rei perguntou ao padre: "Diga-me, padre, quantos deuses há?" O sacerdote, sem pensar, disse: "Claro que são sete, nem mais nem menos". O rei ficou furioso e chamou o sacerdote: "Apresenta-te a esta mesma hora amanhã para explicar quem são os sete deuses ou perderás a vida". O rei estava furioso com a falta de respeito e a pressa de seu capelão.
>
> No dia seguinte um índio encontrou o padre no jardim do palácio, caminhando de um lado para outro, angustiado e aflito, e lhe perguntou: "O que está acontecendo, padre? Por que tanta agitação?" O padre lhe explicou tudo o que acontecera e lhe disse: "Como vou sair desta enrascada? Claro que há um só Deus". Então o índio lhe disse: "Não te preocupes, padre, deixa-me explicar isso em teu lugar". O padre pensava: "O que esse índio sabe de teologia? Mas está bem, é melhor que ele perca a cabeça antes de mim". Então o padre apresentou o índio ao rei para falar à sua corte e a seus oficiais em seu lugar.
>
> O índio se pôs na frente da corte do rei sem temor e disse: "O primeiro deus que muitos de vocês adoram é o poder; não

importa se vocês têm de matar ou atropelar os direitos do pobre para consegui-lo. O segundo deus que vocês adoram é a terra; a terra que vocês roubam; a terra que Deus fez para todos. O terceiro deus que vocês adoram é o ouro; alguns vendem suas consciências para consegui-lo. O quarto deus que a maioria de vocês adora é o licor. Sacrificam a paz de sua família e de sua dignidade no altar do licor. O quinto deus que vocês adoram é o egoísmo; não há nada mais importante na vida de vocês do que vocês mesmos; não importa que o irmão de vocês tenha de sofrer, a palavra "eu" é a primeira escrita no coração de vocês. O sexto deus que muitos adoram é o sexo; sacrificam suas esposas e zombam de seus votos de matrimônio para adorá-lo. O último deus que de vez em quando nós adoramos e honramos é o Deus verdadeiro que mandou seu Filho para nos salvar do poder de outros deuses". Assim o índio não só salvou a vida do padre, mas também deixou uma boa meditação para o rei e sua corte[6].

Esta lenda poder ser representada graficamente da seguinte maneira:

ATORES	(título) (localização) (raça) (estrato)	rei salão do palácio branco amo	sacerdote palácio e fora branco funcionário	índio fora do palácio autóctone servo
INTERAÇÕES:	parte I parte II parte III	pergunta ameaçador aprende medita	responde temeroso despreza o índio aprende é libertado	 corajoso compaixão pelo sacer dote ensina liberta
TEOLOGIAS		deuses falsos		Deus salvador
CONCLUSÃO		rico idólatra evangelizado aprendiz	doutrinador incapaz evangelizado aprendiz	o pobre real-mente crê evangelizador teólogo

A conclusão é escandalosa: um servo ignorante (na opinião do governante e do mestre da religião) acaba sendo o evangelizador, o conhecedor de Deus. É assim. O sofrido povo latino-americano, comunidades de base, pessoas insignificantes, são os que revelam o rosto do Deus vivo. Por contraste, entre gente "religiosa", "sábia", "rica", são abundantes as máscaras sagradas. O índio-teólogo nicaragüense interpela todo cristão, letrado ou

analfabeto: sacralizamos os poderes materiais e humanos? Cremos no Deus do pobre?

b. Divindade local, partidária

As imagens – segundo o sentir da multidão católica do Continente – não são ídolos; elas tornam presente, em cada grupo humano, o Deus incomensurável. Assim, com suas imagens, o povo pobre sobrevive e também faz teologia; embora em certos setores tenha diminuído um modo de culto concentrado em imagens[7]. A divindade está, portanto, situada no espaço e na existência concreta do crente; não é um deus etério. Existem muitas lendas de Santos e Santas nas quais as imagens mostram sua decisão de se fixar num lugar; se forem trasladadas, voltam à sua comunidade de origem.

Esta localização implica que a divindade é percebida no tecido social. Em alguns casos, a imagem religiosa significa coesão entre estratos, ou entre raças, ou classes (ou tudo isso junto). Em outras situações, ela é identificada com um grupo abastado, ou com os marginalizados, ou com vários grupos. Por isso é necessário avaliar cada representação do sagrado e fazer um discernimento crítico de sua carga partidária.

Para isso contamos com modelos bíblicos: a encarnação, presença do Ressuscitado em toda parte, preferência divina pelos "últimos". O Deus que ninguém vê se encarnou em Jesus, numa cultura, num povo, e assim entra irreversivelmente na história. Como Senhor Ressuscitado, está presente em todo espaço e tempo. Também julgamos as Imagens, e sua carga partidária, do ponto de vista da predileção de Deus por seu povo vexado. Por exemplo, as parábolas da misericórdia de Deus (Lucas 15); o pastor e sua ovelha, a mulher e a moeda, o pai e seu filho infiel não deixam dúvida sobre a opção de Deus[8].

c. Deus alegre, salvador

As maiorias fazem festa para se divertir e também para expressar ali sua fé. Assim ocorre em peregrinações a santuários, devoções a imagens festejadas, novenas com suas ofertas, dias de santos, sacramentos e sacramentais, celebrações em comunidades de base. É vencida a esmagadora pobreza-tristeza. Deus é percebido como fonte de alegria, e os crentes alegram a Deus com música, dança e oferendas[9].

A cristologia cresce no contexto de festas e liturgias, onde se solicita e se agradece a proteção, o milagre, a bênção; se resolve a enfermidade, o pleito familiar, a angústia econômica; a salvação é concreta, é obra de Cristo solidário com pessoas necessitadas. Por outro lado, freqüentemente a súplica é individualista; se manipula o sagrado para assuntos egoístas; é uma pseudo-salvação.

Tudo isto deve ser julgado com a mensagem de Jesus. Sua insistência no reinado de Deus incluindo conteúdos festivos (ver Lc 6,20-21; 14,15-24; 22,29-30; Mt 22,1-10; 26,29). Podemos dizer que a meta da vida cristã não é um comportamento "religioso", mas comer e beber comunitariamente com Deus. Graças a esta perspectiva de uma filiação e fraternidade festiva pode-se questionar qualquer redução da obra salvífica a assuntos privatizados e a casos "impossíveis". O Deus festivo e generoso não põe limites à sua obra redentora.

d. Deus familiar e sofredor

Invocações carinhosas (Papai, Mamãe), apodos (Maria "morena", "negra", "chinita" e Santos/as com nomes graciosos), orações que expressam pormenores da existência: tudo isto é tratar a Deus como a um familiar, uma pessoa amiga do peito. É, pois, algo bem distinto de invocações solenes e discriminatórias: "Ilustríssimo Senhor", "Patrona" etc. Aquele tratamento confiante para com Deus nos remete ao modo como Jesus orava a seu "Abba" (papai).

O povo também afirma a plenitude do ser (masculino e feminino) que há em Deus. Por um lado, temos manifestações sincréticas, como os espíritos afro-americanos, a Pachamama andina, a Iemanjá brasileira, Maria Lionza venezuelana. Por outro lado, intensa devoção a Maria, com títulos marcados por épocas e lugares do Continente. Quer dizer, o ser da mulher e do homem fazem parte de Deus.

Também é um Deus sofredor. O povo pobre vive a Semana Santa com compaixão; procissões, ritos em capelas, lares e templos, mostram um profundo acompanhamento de Cristo. Nesta visão influenciou a iconografia medieval – uma boa contribuição do mundo europeu para as Américas; também hoje é alimentada pela catequese e pela reflexão bíblica. No entanto, freqüentemente permanece como sabedoria de resistência, de

sofrer religiosamente, sem visualizar alternativas humanas e sem o consolo da Ressurreição.

Estes modos de conhecer a Deus têm de corresponder com a essência do Evangelho: amar a Deus e ao próximo. É um parâmetro ético e teológico. Segundo a mensagem de Lucas (Lc 10,25-37), é uma prática unitária do amor a Deus e ao ser humano, em que alguém se torna próximo do que sofre (parábola do samaritano). Fazer parte da família de Deus implica em construir uma nova convivência humana.

e. Oração e ação transformadora

A oração dirigida a Deus não é objeto de diagnóstico; aqui só interpretamos alguns traços subjetivos e sociais. Em termos gerais, a comunidade crente sente a Deus transcendente acompanhando-a intimamente. Além disso, valoriza a oração partilhada e os ritos, em vez de uma espiritualidade introvertida. O fato de rezar a uma variedade de interlocutores: espíritos, imagens, almas defuntas, Jesus eucarístico, objetos sagrados acarreta uma consciência das mediações do encontro com Deus.

A atividade histórica, embora tenha sua lógica própria, é vista como coerente com a oração. A conversa com Deus é também tarefa imanente. No pensamento do pobre não é contraditório afirmar que tudo se deve à oração, e que tudo é responsabilidade humana.

Ora, concepções limitantes no agir humano se transferem para a atitude ética. Se o agir entendido como caritativo, ou como reforma social, ou como progresso, também se vê a Deus ligado com a caridade, com a reforma ou com o progresso; e assim se restringe a margem da salvação.

Estas desfigurações da ética podem ser confrontadas com ditos de Jesus. A oração é uma entrega incondicional nas mãos de Deus que sempre responde aos desejos humanos (Lc 11,9-13). Só se pode invocar a Deus quando se cumpre com seu ensinamento (Lc 6,46-49). A mensagem de Cristo, centrada no reinado de Deus e no mandamento do amor, convida seu povo a pôr em prática o dom do Reino com um amor aficaz.

Sem dúvida, a população latino-americana tem muitas outras imagens e concepções de Deus. Aqui só delineamos cinco constantes. Elas mostram a qualidade teológica do povo (freqüentemente se diz que o povo tem grande fé; raras vezes é reconhecida

sua excelente produção teológica). É uma teologia dentro da grande tradição cristã. Seria, portanto, absurdo tentar ensinar o povo como se este desconhecesse a Deus. Contudo, também é preciso ter presente em cada ser humano o pecado e a dificuldade de aderir plenamente à verdade. Neste sentido, as concepções religiosas do povo não são infalíveis. Os ídolos do poder, dinheiro, sexo, propriedade etc. (como diz a lenda nicaragüense já citada) deslumbram e corrompem a todos.

A seguir nos aprofundaremos na vivência feminina do sagrado; na compreensão de Deus através de Maria.

1.4. Mariologia popular

A preeminência de Maria no Catolicismo latino-americano obedece a vários fatores. A colonização introduz incontáveis imagens, dezenas de invocações marianas, cultos de padroeira em povoados, centros de peregrinação urbana e rural; tudo isto perdura até hoje[10]. Por outro lado, indígenas, mestiços, afro-americanos desenvolvem crenças em tensão com a cultura dominante e também amalgamadas com esta última; pois veneram a lua, a terra, a água, mães e esposas de deuses autóctones, espíritos e deusas afro-americanas; e também prestam culto a Maria, Mãe de Deus. Além disso, cresce uma piedade mariana mais religiosa-privada (e mais funcional para a modernidade): ao Coração de Maria, Legião de Maria, Cenáculos, campanhas – de origem norte-americana – do Rosário em Família; são realizados atos públicos, mas a meta é a perfeição individual e grupal.

Também há fatores psicossociais. A mulher significa doação de vida; o que influi em multidões desvalidas que reconhecem em Maria a bondade-bênção. Existe, no mundo popular, uma peculiar reciprocidade entre o masculino e o feminino, o que causa impacto em suas representações da divindade. Outro fator é a grande quantidade de famílias lideradas por uma mulher (e ausência ou relação precária com o pai).

Além disso, durante cinco séculos a evangelização suscita profunda fidelidade e carinho para com Maria, Mãe de Jesus e da comunidade crente. Este ensinamento da fé é acompanhado de estátuas, estampas, ritos marianos, por todos os rincões do Continente, modelando assim a imaginária católica. Esta é reformulada e enriquecida pela tradição oral e simbólica do povo. Por outro lado, em ambientes eclesiais, é abundante uma estrutura patriarcal que exalta Maria e posterga a mulher. Perante tudo

isto, o que diz a fé hoje? Sem dúvida, é complexa a relação entre a população católica e Maria; tem muitas dimensões, que suscitam comentários a partir do senso comum, das ciências, da fé. Em síntese, hoje a fé aprecia na mariologia algo essencial no mistério cristão. Concretamente, tanta lenda de aparições, milagres, festas, devoções e, sobretudo, todo um modo de viver com Maria, deixam transparecer a experiência de salvação.

Junto com esta apreciação geral é preciso fazer distinções e precisões. Anoto quatro traços.

Uma primeira característica da mariologia se refere a representações na mentalidade comum. Há uma tensão entre o inculcado – e assumido em maior ou menor grau – e as imagens e intuições próprias. Por exemplo, frutos da colonização européia: imagens carregadas com jóias e outros sinais do mundo dominante, de raça branca, com títulos pomposos e universalistas (representações do rosário, Assunção, Dolorosa, das Mercês etc.). Mas setores populares as consideram mais ou menos como próprias; invocam-nas com nomes carinhosos: Mãezinha, "Virgencita", "China", "Morenita". Além disso, a especificam como virgem de tal ou qual lugar, insignificante na geografia oficial, mas epifânico para o pobre.

Por outro lado temos imagens próprias como Guadalupe no México, Aparecida no Brasil, Copacabana na Bolívia. São "próprias" porque identificam populações mestiças, negras, indígenas. Representam o poder sócio-religioso de massas marginalizadas, mas emergentes junto com suas protetoras. Nossa Senhora Aparecida (oprimida por uma imensa coroa de ouro e capa com bandeiras do Brasil e do Vaticano) é um exemplo de reapropriação popular; estátua pequenina, enegrecida, feminina; assim é a fonte da salvação; e contrasta claramente com piedades grandiosas, masculinizadas, negadoras do negro e de outras culturas postergadas.

Um segundo traço: modalidade popular de culto e sabedoria. Continuamente o povo reza, se lembra dela, tem sonhos, acende uma vela, medita diante de uma imagem, invoca a Deus e "mi virgencita". É intimidade, confiança. É identidade, força grupal e transformadora, compreensão de que o humano não é auto-suficiente; temos valor em relação com o Pai Deus e a Mãe Maria.

A sabedoria é, além disso, itinerante e crítica[11]. Viajar a um santuário mariano; ir em procissão carregando e contemplando a imagem. É uma racionalidade de aproximação do Mistério (e

não de possuí-lo). Também é uma mística de acompanhar a Dolorosa, que implica solidariedade com próximos-sofredores e certeza de que haverá – apesar de tudo – vida nova. Freqüentemente é um culto profético, tanto em sentido social como eclesial. Muitas autoridades supõem que a "ideologia mariana" os favorece; em algumas situações é assim; mas sem dúvida é uma devoção contestatária. Quando num povoado a festa da Virgem contém missa e procissão dirigida pelos ricos, e depois a multidão pobre faz sua liturgia de velas, procissões e danças, cruzam-se duas linguagens simbólicas. Uma delas é contestatária, em formas não verbais.

Por outro lado, qualquer culto a imagens é um terreno árduo de debate e discernimento ecumênico. Muita mariologia carece de base bíblica; é um obstáculo para a unidade na fé. Por outro lado, há semelhanças curiosas, de caráter funcional, entre a adesão evangélica à Palavra e o vínculo católico com a Mãe: todos os fiéis têm acesso imediato a uma ou outra, e lhes atribuem um caráter salvífico. Por isso, pode ser que a mariologia popular tenha um potencial ecumênico.

Terceira característica: a importância, junto com Maria, de outras mulheres marginalizadas mas Santas. Do mesmo modo que a Virgem, fazem favores, quando alguém os solicita com fé em Deus e na Santa. Alguns casos: a Escrava Anastácia, no Rio de Janeiro, negra amordaçada e mártir, expressa o drama dos humilhados e também seu poder milagroso (além de uma dimensão espírita). Em Lima, e toda a costa peruana, Sarita Colonia, migrante serrana violentada, que favorece pessoas aflitas. Em regiões da Argentina, a Falecida Correa, seu cadáver é encontrado aleitando, representa a capacidade milagrosa de "almas" falecidas tragicamente. Estas e outras santas não canonizadas em certo sentido "completam" a mariologia que se elitizou.

Finalmente, é preciso distinguir atitudes na população católica. Uma posição exalta Maria, mas sem dignificar a mulher e todo pobre: é, portanto, incoerente. Outra compreensão de Maria vê sua presença na história da salvação, de Nazaré até Pentecostes. Podemos dizer que tal presença continua espiritualmente: numa curandeira ou benzedeira marginalizada, na mulher líder numa comunidade de base ou num programa de catequese ou que dirige uma novena ou um protesto popular.

Por conseguinte, na mariologia (como também em formas populares de entender a Deus e Cristo) é necessário andar com cuidado. É preciso descobrir o que é propriamente do pobre e de

sua causa libertadora e o que provém de ideologias desumanizantes. Num plano teológico, deve-se distinguir o quanto há no povo de sabedoria segundo o plano de Deus, e quanto há de desvio para o "pecado do mundo". A Bíblia nos oferece orientações claras, nos chama ou pro-voca a caminhar retamente.

2. PROVOCAÇÃO BÍBLICA

Como se relacionam Bíblia e religião católica popular?[12] A palavra de Deus chama o povo crente, pro-voca sua fidelidade; neste sentido, causa impacto em sua religiosidade. Mas é uma relação mediatizada. A Bíblia não julga de modo direto a religião popular; nem esta reflete automaticamente a Palavra.

Muitos textos têm apreciações sobre comportamentos religiosos do povo judeu e dos primeiros cristãos. Estes conteúdos são mediatizadores, quer dizer, incentivam uma leitura – que o Espírito leva adiante no povo de Deus – das atuais formas crentes. São textos que provocam o Catolicismo Popular, interpelando suas formas concretas, condicionadas e ambivalentes; e assim pro-voca uma maior compreensão da Revelação. Concluindo, o povo pobre, com sua fé e sua teologia, encontra novos significados e exigências na mensagem de Deus.

Se lermos honestamente a Bíblia, ela não sustenta apologeticamente o Catolicismo Popular de hoje. Tampouco o desautoriza. Surgem antes interrogações e pistas muito boas. Por exemplo, a exigência profética de um culto de "compaixão e não de sacrifícios" está implícita no compartilhar familiar-grupal em peregrinações a santuários? Quais imagens populares provenientes de culturas dominantes são questionadas por uma Bíblia antiidolátrica? Crenças como no "destino", na "sorte", religiosamente sancionada, são compatíveis com a mensagem do amor de Deus?

Nossa busca é árdua. As perguntas de hoje não encontram mecanicamente respostas no texto bíblico. É preciso uma interpretação, com os olhos do pobre, por parte da comunidade eclesial. Em toda a América Latina o meio de interpretação mais comum é relatar fatos. Como este gênero literário também é abundante na Bíblia, a comunidade atual pode mais facilmente interiorizar e compreender relatos do povo israelita, de Jesus, de seus seguidores. Mas depois vem a difícil hermenêutica no contexto de hoje. Por exemplo, como uma comunidade de cristãos negros podem representar a Jesus, não reduzido à raça

branca e sua cosmovisão, mas a partir de sua cultura morena? Migrantes do campo para a cidade, que acumulam traços bíblicos do Cristo sofredor, como articulam tais traços com sua vivência urbana? Multidões açoitadas pelos meios de comunicação, como reconstroem uma experiência de Deus?

Sem dúvida é bem diferente a hermenêutica realizada por elites que insistem em corrigir a religião de massa, purificá-la (a partir de suas categorias), subordiná-la a inquietações eclesiásticas, tomá-la mais "pessoal", mais "evangélica", e criticá-la por ser "ritualista", "primitiva", "não-cristocêntrica".

Cada pessoa e grupo de base é interpelada em sua religiosidade, e procura critérios bíblicos para discernir seus aspectos pascais, ou sua contaminação pelo pecado. É um processo guiado pelo magistério e pela catequese eclesial. As páginas seguintes anotam alguns elementos básicos do Antigo e Novo Testamentos, avaliados a partir do povo crente.

2.1. Desafios para a religião do povo

O material bíblico pode ser examinado a partir de vários ângulos. A partir da visão do crente comum, contida nas páginas bíblicas; ou, então, a partir dos "olhos especializados": profetas, cronistas, funcionários religiosos, evangelistas, apóstolos. Outra perspectiva é a partir da polêmica sócio-religiosa (por exemplo, debates entre judeus e seus vizinhos poderosos – com suas crenças –, cristãos judeus versus cristãos gentios). Também podemos observar estruturas do Judaísmo e do Cristianismo, em cujo contexto se desenvolvem formas religiosas populares[13].

Hoje ocorre algo fantástico. As comunidades guiadas pelo Espírito dado a todo crente assumem cada vez mais os desafios que a Bíblia lança a seu agir religioso. Seleciono alguns destes desafios, que são como que constantes no Antigo Testamento: êxodo e festas, crítica contra grandes potências e suas divindades, messianismo popular. Ao mesmo tempo, eles são como que os nervos do Catolicismo Popular de hoje: sua essência festiva, uma confrontação aos deuses de morte em nossas sociedades, a esperança simbolizada em fatos maravilhosos.

a. Festejar uma tradição libertadora

A maioria das celebrações têm duas referências fundamentais. Uma é a economia de criadores de gado e agricultores (que

acarreta uma religião de nômades e culto cananeu de fecundidade). Por isso, os judeus celebram com crias de rebanhos, na Páscoa, com as primeiras colheitas da cevada, nos Ázimos, com colheita de trigo, na festa das "semanas" e coleta de frutos, nas Tendas ou Tabernáculos. A outra referência fundamental é a política: êxodo da escravidão na Páscoa e outras festas; Expiação, ou Yom Kippur, com normas e purificações que reafirmam a identidade da população; Dedicação, ou Hanukkah, que soleniza o tempo e o culto do povo de Javé mediante velas e recitação do Hallel pascal (ver Ex 23,14-17; 34,18-23; Dt 16,1-17; Lv 23; 1Mc 4; 2Mc 10). Em geral, a festa inclui: preparativos, amizade, comida, dança, jogo, laços tribais e nacionais.

São acontecimentos densos, com suas contradições. A perspectiva deuteronômica uniformiza e centraliza o culto em Jerusalém. Por outro lado, tem-se o Código tribal da Aliança, com seus muitos modos e locais de celebração no território da Palestina. Também há uma tensão entre um perfeccionismo ritual – propiciado por funcionários do templo – e sua contraparte que é a festa misturada com "fazer justiça" (escritos proféticos). Quando a celebração não está unida com relações concretas de justiça, então Deus a "odeia" (Is 1,14; Am 5,21); isto se deduz dos paradigmas do Êxodo e da Aliança de amor. A crítica profética ao culto oficial afirma a fé em Deus e sua justiça, sem cancelar o festivo; assim o culto é sempre ressituado na trajetória do povo eleito para ser alegre e livre.

Hoje, em nosso Continente, a comunidade popular é convocada a refazer suas festas de acordo com a tradição pascal, a enraizá-las sempre numa economia e política que humanizem, a fazer com que cada rito manifeste a alegria do povo de Deus. E tudo isto com linguagem simbólica, criatividade artística, formas materiais e corporais, inculturação, contemplação diante da obra de Deus, sinais da Páscoa e no acontecer atual.

São desafios para cada lugar e momento. Para comunidades que excluem o pobre, a criança, a mulher, o ladino ou mestiço etc., elas são chamadas a celebrar com sinais de emancipação dessas pessoas e grupos. Elas são convidadas a não se fecharem em pautas clericais; a serem sensíveis às vivências e esperanças do povo. Como casos exemplares podem ser mencionadas as Comunidades Eclesiais de Base no Brasil; em muitas partes, seus ritos não são reflexões, já que vibram com espiritualidade festiva, incorporam costumes e mística de cada região, geram sinais que

se referem, por exemplo, ao desemprego ou à luta pela terra (assim como os israelitas tornavam presente sua práxis).

b. Resistir perante coações sócio-religiosas

Chama a atenção o fato de muitos textos sagrados atacarem a religião. Por quê? O lugar de culto, funcionários religiosos, ritos, uma ética da lei, são todos criticados na medida em que se distanciam da vontade de Deus. Instituições inspiradas por Javé são empregadas para dominar o povo crente. Surge, pois, uma resistência contra pessoas e estruturas sagradas; em certas circunstâncias, são obstáculos para a fé. Por outra parte, há a luta contra ídolos; estes provêm de sociedades rivais ou mais poderosas que as tribos e a nação israelita. É também uma resistência histórica, já que a fidelidade ao Javé da Aliança é oposta ao culto a ídolos alienantes.

O questionamento é dirigido ao medular na religião: cerimônias e festividades, sacerdócio, templo. Estas, em si mesmas, não são o problema; porque é Javé quem estabeleceu a dita religião. O problema é a relação com Javé ser reduzida a essas estruturas, e esta redução teológica estar entrelaçada com atropelos ao próximo:

> ...se verdadeiramente praticardes a justiça, se não oprimirdes... então ficarei convosco neste lugar, na terra que dei a vossos antepassados... (Jr 7,5-7).

Em outras palavras, uma religião tem valor quando é correta a relação tanto com Deus como com outros seres humanos:

> ... o que Javé reclama de ti é somente que pratiques a justiça, ames a bondade (a piedade) e andes humildemente com teu Deus (Mq 6,8).

A crítica profética também se dirige, em consonância com a resistência popular, para divindades que implicam em destruição. Novamente, o problema não é só religioso. Os deuses falsos contêm ameaças de outras sociedades. Lembremo-nos da grande reforma de Josias. Ali se rejeitam divindades cananéias da fecundidade: Baal e Aserá (Astarté), e divindades astrais assírias. Agindo assim, o povo afirma sua independência como Judá e Israel; renova sua aliança com Javé, fazem uma celebração pascal (ver 2Rs 23,1-27). Em outros termos, de um lado estão pessoas que desfrutam vida porque confiam em Deus e de outro estão os

ídolos com bocas que não falam e olhos que não vêem e que neles confiam (Sl 115).

Ora, comunidades católicas de hoje se sentem questionadas com relações a cerimônias, Santos, ética cotidiana, líderes. Por várias razões. São criticadas por "adorar" imagens; e por não conhecer a Cristo. Por outro lado, o cientifismo qualifica o ritual católico como "mágico" e ineficaz. Por sua vez, uma crítica ilustrada cataloga as massas como ignorantes. Embora freqüentemente sejam críticas tendenciosas, de qualquer modo incitam a uma busca de maior fidelidade ao Deus verdadeiro.

Uma posição genuinamente bíblica examina se o vínculo ritual com Deus é também um contato libertador entre humanos; o segundo é verificador do primeiro. Dentro do mundo popular há crueldade, traição, marginalização, infidelidade; os gestos religiosos de pessoas com tais atitudes não têm valor. Quando a comunidade de base faz este discernimento, purifica seu catolicismo.

Ela também enfrenta ídolos que hoje conduzem o povo a uma autodestruição. O mundo contemporâneo está cheio de idolatria a um "status" de êxito, a um armamento militar, a "heróis" nos meios de comunicação etc. Até representações de Deus constituem máscaras de absolutos modernos. Quer dizer, uma apropriação atual da verdade profética questiona cada degradação da religião cristã, e ao mesmo tempo impugna a idolatria que traz morte para o povo.

c. Vencer com uma herança de esperança

O povo eleito, estimulado por suas autoridades, procura segurança na lei, no templo, nos líderes religiosos. A Revelação, contudo, o impele para um novo espaço e tempo de libertação: a chegada do Reino, o dia de Javé. A norma, o culto, funções sacerdotais, proféticas e de sabedoria são todas reorientadas para um acontecimento inédito. Quer dizer, para Israel o passado é memória, e ela incentiva confiança num Messias, numa transformação apocalíptica.

Tudo isto dá à religiosidade uma esperança inesgotável. Não são os governantes com seus ambientes religiosos, mas as maiorias humildes e seus porta-vozes que postulam uma fase salvífica nova. A proclamação do "dia de Javé" fortalece o povo:

Eis o Deus meu salvador: estou seguro e nada temo, pois Javé é minha força e meu canto (Is 12,2).

... aquele que anda na justiça e fala com retidão; que recusa lucros fraudulentos, que sacode a palma da mão para não aceitar suborno... viverá seguro... e nunca lhe faltará o pão nem a água (Is 33,15-16).

Assim se exprimem os que estão oprimidos, mas ao mesmo tempo certos de que tudo mudará.

Outra temática-chave é o Reinado de Deus e o Messianismo. Na Bíblia encontramos posições contrapostas: um rei como os daquela época (ver Salmos 47 e 93); ou um servidor-salvador de todos os povos (ver Is 49,6). Um governante como Davi (com milhares de servos, militares, funcionários); ou uma figura justa e humilde (Zc 9,9). Esta última figura é coerente com a fé do povo que vê a Deus com a força do "pequeno" e não como uma realeza açambarcadora. Também hoje, como é notório no Catolicismo latino-americano, a principal figura do Salvador é um "anawim", um crucificado.

Com relação à herança apocalíptica, no meio de conflitos agudos, se testemunha esperança (em trechos da Bíblia e na amplíssima apócrifa).

A população oprimida pelos Selêucidas expansionistas do século II aC, ou pelos romanos no tempo de Jesus, desenvolve crenças clandestinas: uma transformação cósmica e iminente. Antíoco tenta implantar o helenismo no mundo judeu; é rejeitado porque se coloca "acima dos deuses" (Dn 11,36); "naquele tempo teu povo se salvará" (12,1), e os mortos despertarão.

Ora, a Igreja latino-americana está optando pela esperança de multidões de humildes, em contraposição a projetos implementados por camadas abastadas. Opta-se por sementes cotidianas no meio das quais está presente o Senhor do futuro e o reinado dos postergados. Isto implica em crer na queda dos "senhores" deste mundo (com, por exemplo, suas finanças e comunicações desumanizantes). Em termos teológicos, questionamos hoje um tipo de progresso auto-endeusador. A piedade católica é repensada a fim de confiar nos "últimos" e no Deus que os fortalece. Quer dizer, uma conversão humana e espiritual.

Por outro lado, sobressaem movimentos alternativos em nossa história: comunidades indígenas meso-americanas, "rastafarismo" com origem na Jamaica, utopias no mundo andino, messianismos populares no Brasil moderno, esperanças evange-

lísticas na multidão urbano-popular. São heranças que confluem no amplo espectro de comunidades de base. Afinal de contas, o cultivo da esperança tem raízes tradicionais, algumas das quais provêm do Catolicismo do povo. Numerosos costumes são bases sólidas para um futuro de maior plenitude.

2.2. Religiosidade no Cristianismo nascente

Nem Jesus nem os escritos neotestamentários planejam uma religião. Desde seu início na Palestina, porém, e depois na difusão na diáspora, o Cristianismo tem traços religiosos. A fé revelada e os costumes humanos não são antípodas; tampouco se confundem. Lembremo-nos de que os relatos sinóticos e as cartas estão ao serviço de comunidades. Para setores com identidade judia se argumenta com o Antigo Testamento. Para os que vibram com a cultura grega, com o gnosticismo, com crenças em mistérios e forças cósmicas é apresentada a novidade de Cristo, embora em parte suas perspectivas sejam assumidas. Quer dizer, no meio de polêmicas o Cristianismo nascente vai sendo inculturado; não separa; antes, convoca tanto o Judaísmo como o Helenismo. Assim, desde o seu início, as experiências de fé têm valores sincréticos.

a. Jesus perante diversas práticas

Jesus participa intimamente da existência do povo judeu. É mestre ou "rabi" itinerante; freqüenta a sinagoga; anuncia o Reino de Deus; age corajosa e profeticamente. Não é verdade que seja anti-religioso nem que sua condição divina o separe de meras religiões humanas. Por um lado, impugna certas formas judias; por outro, participa e incentiva modos de religiosidade.

Oposição a determinados elementos judeus – (O conflito de fundo não é de caráter puramente religioso. Jesus critica implacavelmente os fanáticos da Lei que não cumprem sua essência: "a justiça, a misericórdia, a fé" (Mt 23,23); que impõem aos outros "cargas insuportáveis" e até são responsáveis por assassinatos (Lc 11,46-48). É, portanto, um conflito sócio-religioso, no qual Jesus toma partido pela vida dos crentes de maneira integral.

Neste sentido, Jesus entra em confronto com estruturas sagradas do tempo (sábado), do espaço (templo) e da ordem social e espiritual (a lei). Não são detalhes; são os grandes

baluartes da religião oficial. Numerosos textos sustentam toda essa institucionalidade, porque provém de Javé, mas é rejeitada na medida em que é usada contra o povo sofrido. O descanso do sábado, por exemplo, não impede que Jesus aja em favor de enfermos e atormentados. O templo não pode ser espaço onde os comerciantes exploram peregrinos provincianos. Jesus também toma distância de uma infinidade de preceitos que fazem todos pecadores, súditos dos que manejam o aparelho legal-religioso.

O conflito é duríssimo. Os eixos da religião dominante ficam subordinados à Lei única de amar. Por isso – e não por discrepâncias piedosas – Jesus denuncia os que usam meios culturais para extrair excedentes das pessoas. Sabemos muito bem que o poder está concentrado em Jerusalém, com seu templo monumental, milhares de levitas e sacerdotes, e com a irritante presença político-militar do Império. É possível imaginar os sentimentos de Jesus que a partir de sua aldeia vai em peregrinação a essa cidade arrogante. A controvérsia é com vários grupos. A casta clerical dos saduceus, conservadores e ricos. Os escribas que difundem as obrigações da lei. Os fariseus, leigos e mais próximos da massa, mas eles também desfiguram a tradição de Javé. Uma elite essênia, decidida a restaurar o prestígio judeu e a expulsar os contingentes imperiais. Todos (ainda que os fariseus em menor grau) agridem a religião do humilde e a existência humana.

Não resta dúvida de que Jesus polemiza frontalmente com os professores da lei e com os hipócritas (ver Mt 23 e Lc 11). Afirma o direito do violentado pela religião oficial e, sobretudo, ensina como Deus tem carinho pelos postergados. Ataca os que agem contra o desvalido (roubam a viúva) e se escondem atrás de orações (Mc 12,40); e os que não deixam que o povo entre no Reino (Mt 23,13). A problemática é global: relações sociais, prática religiosa, teologia: o Deus de Jesus é diferente do das autoridades sócio-religiosas.

A trajetória e a piedade populares são assumidas – (A opção de Jesus não é a favor de uma religiosidade, e sim pelo Deus de seu povo, que é seu pai. Neste sentido, assume a piedade judia em seu contexto familiar e na associação com os marginalizados. É a religião da predileção pelas crianças, pelos enfermos, pelos pecadores; tratamento libertador da mulher postergada; expulsão de espíritos malignos. É também uma piedade profética,

como a de João Batista, com uma clara militância pelo reino, pela tradição messiânica dos pobres.

Os relatos sobre o comportamento religioso do povo mostram uma multidão de doentes e endemoninhados, pressionando Jesus a curá-los (ver Mc 1,32-34.39; 3,9-10 etc.); quando há fé, Jesus cura e expulsa demônios. É um povo cheio de expectativas apocalípticas, evidentemente compartilhadas por Jesus (Mt 24; Mc 13; Lc 21). Esta linguagem política de temores, catástrofes, transformações – que soa providencialista para o crente moderno – expressa mudanças a favor dos oprimidos, do endemoninhado mudo, porque o "Reino de Deus chegou" a eles (Lc 11,20).

O mais importante é como Jesus sintetiza a Lei em termos de amar (Mt 22,36-40), em contraste com a infinidade de normas com as quais as autoridades oprimiam o povo. Essa lei de amor (já presente na assídua oração judia "sema") é proposta por Jesus e também é piedade da multidão de seu tempo.

Em termos rituais, Jesus parece fazer orações familiares cada manhã e ao anoitecer, e contínuas orações de bênção. Também participa na sinagoga e nas peregrinações, que são espaços do judaísmo popular. Jesus não prefere o templo nem a "escola" da lei. Se nos transferirmos para o nosso contexto, podemos dizer que o Senhor optaria pela comunidade de base, pela piedade da maioria sofredora e seu afã de salvação.

Os evangelistas também apresentam o Filho de Deus orando solitariamente (Lc 5,16, etc.) e em momentos-chave de seu ministério (Lc 3,21; 6,12; 11,1; 22,32; 23,34.46). Desde o batismo até a crise da Paixão nos é relatada uma absoluta intimidade com Deus; ele é o Filho amado; ele anuncia o Reino e o faz presente. Quer dizer, ao mesmo tempo em que Jesus assume a religião de seu povo, age também segundo sua condição divina. Invoca o "abba". Colabora com o Deus do Reino. Convoca discípulos. Proclama sua filiação divina. Inicia um movimento que depois será comunidade eclesial guiada por seu Espírito.

Portanto, parte-se da religião da massa? Começa algo novo para discípulos e convertidos seletos? Não. Os discípulos são parte e estão a serviço do novo povo de Deus. A história do Cristianismo, sustentada pelo Espírito de Cristo, verifica como seus seguidores são pessoas comuns, com sua religiosidade.

b. Problemática nas primeiras comunidades

A comunidade não esteve centrada em si mesma. Suas características principais foram: testemunhar a morte e ressurreição, ser e fazer discípulos, amor e fidelidade ao Espírito, congregação formada principalmente por pobres, oração e "fração do pão", estruturas de serviço e missão. Tudo isto implica em desafios para a Igreja de hoje.

Um primeiro desafio: a vivência cristã, nascida num molde judeu, lança raízes em outras culturas, e faz isto centrando-se no amor. Podemos saltar para nosso Cristianismo latino-americano. Desenvolveu-se em moldes colonialistas; nos últimos séculos temos moldes modernos inculcados pelo Primeiro Mundo e nossas elites nacionais. O desafio consiste em passar de um modelo para outro, seja no século I como no século XX, praticando a liberdade dos filhos e filhas de Deus (ver Gl 4,4-7). Por conseguinte, inculturação junto com amor libertador.

A polêmica, ao se difundir a fé cristã em regiões gentias, é se deve-se impor a elas o modo de ser judeu. Paulo repreende a Pedro: se tu, sendo judeu, vives como gentio e não como judeu, como obrigas os gentios a observar as leis dos judeus? (Gl 2,14). Tiago declara: "Não se deve inquietar os gentios a se converterem a Deus" (At 15,19). A decisão eclesial é não impor-lhes a cultura judia. Só estabelecem algumas normas para pureza ritual (At 1,28-29), com a finalidade pragmática de gentios e judeus poderem interagir. Não foi fácil. Alguns defendiam cada detalhe do ambiente cultural (por exemplo, Mt 5,18-19). Outros diziam: a lei e o culto judeu não têm valor (Ef 2,15; Jo 4,21-23). Esta rota foi tomada pela Igreja nascente. A fé é universal; pode e deve se desenvolver em cada cultura, raça, classe, gênero, idade. Em cada situação se pode ser fiel ao essencial: a lei do Espírito (Rm 8,2), a prática do amor (Rm 13,8).

Hoje, por conseguinte, se o essencial cristão é celebrado e posto em prática na cultura de um povo, então a cultura é mediação da fé; se isto não ocorre, é porque há obstáculos culturais. Também hoje podemos ver que o essencial cristão, o espírito de amor, se manifesta em formas culturais católicas, sincréticas, protestantes, e em outras religiões. São indicadores de que toda a humanidade, e cada parte dela, é conduzida por Cristo e seu Espírito.

Um segundo desafio: grupos com diferentes culturas e religiões estão orientados para a solidariedade humana. O testemu-

nho bíblico mostra como alguns exacerbam distâncias morais e rituais. Muito diferente foi a atitude das comunidades e de Paulo, sempre preocupados com as necessidades concretas. Discípulos de Antioquia, comunidades da Macedônia, Acaia, Corinto (At 11,29; Rm 15,26-27; 2Cor 8,10) dividem seus bens com os pobres de Jerusalém. Quer dizer, uma mesma fé implica em que grupos distintos desenvolvam comunhão de bens. É um gesto pequeno, mas imensamente subversivo num mundo com tantas exclusões. O que tudo isto exige hoje? Priorizar a misericórdia; e, quanto ao ecumenismo, não centrá-lo em assuntos de crenças e sim na convivência fraterna.

Outro ângulo nesta problemática é como encarar costumes não cristãos. A maioria faz sacrifícios de animais a suas divindades. Essa carne pode ser comida pelo cristão? São Paulo dá as seguintes respostas: 1) pode ser comida porque tudo na terra é dom de Deus, é bom; e isto torna possível a convivência com não cristãos; mas, 2) este costume sócio-religioso está subordinado ao principal: viver para e com Cristo (Rm 15,2-3; 1Cor 10,24-28). Assim, um fato cultural-religioso é reinterpretado em termos de solidariedade. Assim, é possível comer, sinal preeminente de comunhão, com pessoas que adoram ídolos.

Outro desafio é que a comunidade e cada crente recebe o dom do Espírito. O carismático se manifesta através de profetas, curandeiros, sábios, pessoas que falam em línguas, fazem milagres, agem caritativamente, mestres, pessoas com fé especial, capacidade para distinguir entre espíritos bons e maus; também através de apóstolos portadores do quérigma, anciãos e bispos, diáconos e diaconisas, leigos e leigas animadores de comunidades.

Perante este pluralismo, São Paulo intervém genialmente, em dois sentidos. Primeiro, atribui a todos esses carismas e serviços uma origem comum em Deus Trino. Também hoje se pode reconhecer no universo religioso do povo – com sua serviçalidade, carismas, organização etc. – frutos do Espírito de Deus. Em segundo lugar, cada tipo de prática tem valor na medida em que há reciprocidade, "ágape" (1Cor 12–14). Por isso hoje apreciamos uma religiosidade se ela forja laços de reciprocidade; e pode ser questionado um gesto religioso que se torne prejudicial a outros.

Um problema ainda mais agudo é a apocalíptica. Paulo vibra com uma ilusão do fim próximo: "seremos arrebatados nas nuvens ao encontro do Senhor" (1Ts 4,17), e sobretudo postula

uma realista existência crente (cf. Rm 6–8). Esta espera da vinda do Senhor indica que a salvação não é produto humano, mas dinamiza a existência cotidiana. A apocalíptica neotestamentária não são visões desengonçadas nem uma irresponsabilidade social. É, antes, uma fé concreta que acarreta em desejo de transformação de toda a realidade.

Podemos agora ligar estes desafios com inquietações em comunidades populares crentes de nosso Continente.

Uma inquietação fundamental é construir alternativas humanas. As comunidades sofrem o capitalismo moderno, que é discriminatório e que se contrapõe a tradições religiosas populares. O progresso sacraliza a ciência e nega a viabilidade de culturas populares. Perante tudo isto, o Catolicismo do povo amiúde é um espaço e uma mística alternativa. Como? Está enraizado em cada região e suas culturas; rejeita, portanto, a uniformização moderna através do mercado de bens e serviços. Além disso, no Catolicismo os protagonistas são o laicato, a mulher, a juventude, as maiorias pobres; contrapondo-se assim a estruturas discriminatórias, e abrindo-se a novos canais culturais.

Outra característica deste Continente complexamente católico é que há muitíssimo contato com outras vertentes religiosas, sincretismos contemporâneos, heranças autóctones, movimentos religiosos urbanos. De modo análogo aos judeus, que se preocupavam pela relação com os gentios, hoje comunidades de base cercadas de um pluralismo religioso se perguntam: podemos andar juntos e partilhar nossas diferentes expressões de fé? Um discernimento cuidadoso, obra do Espírito, leva a apreciar tudo o que forja amor.

Também é notória a criatividade incentivada pelo Espírito nas pessoas comuns, por um lado, e nas instituições eclesiais igualmente impelidas pelo Espírito, por outro lado. Pode-se reconhecer uma eclesialidade carismática e ministerial no Catolicismo Popular (o que chama a atenção para outras instâncias eclesiais que pretendem se apossar do Espírito e da Sabedoria).

Finalmente, hoje são abundantes os movimentos de mudança pessoal e social com maior ou menor simbologia cristã (e às vezes com certos componentes semelhantes aos apocalípticos). Por exemplo: a cura, espiritualidades intensas, efervescência festiva, associações de caráter pentecostal onde os deserdados se sentem

salvos. Estes e outros fatos podem testemunhar a salvação que é universal e concreta.

2.3. Conclusões

A mensagem bíblica em sua totalidade – e não só o recentemente comentado – é interpelante. Não procuramos semelhanças ou diferenças entre a Bíblia e a religião católica atual. A Palavra de Deus desafia a comunidade, e esta faz uma hermenêutica. Temos, por conseguinte, no círculo hermenêutico, por um lado, acontecimentos salvíficos que convocam formas crentes de hoje. E, por outro lado, temos a prática do povo pobre que abre os olhos para ver uma Bíblia cheia de "religião popular".

Nossa reflexão gira não sobre textos isolados, mas sobre eixos da Revelação da história de Israel: êxodo, festa, desmascaramento de divindades de morte, messianismo, aliança, esperança do pobre; e também sobre eixos da vida de Jesus: solidariedade com seu povo sofredor, choque com instituições sagradas, derrota do mal, bens messiânicos, afirmação da Lei só como amor, opção pela comunidade sinagogal e pela massa, oração e testemunho com o Filho de Deus, respostas a uma população que suplica cura. E, depois, eixos na Igreja nascente: passagem do molde judeu para outras culturas, comunhão entre judeu-cristãos e gentio-cristãos através de ajuda mútua e atenção ao desvalido, complementaridade entre a variedade de carismas e serviços na Igreja, uma apocalíptica que expressa fé e transformações para gente aflita.

Em última instância, é o Espírito que conduz à comunidade em seu processo de discernimento "para conhecer a graça que Deus nos deu" (1Cor 2,12). Este é um processo com duas facetas. Apreciar os dons do Espírito no Catolicismo do povo pobre. Conhecer o pecado de incredulidade que há no mundo (Jo 17,7-9), que atravessa a atividade humana, incluindo a religião cristã.

Este processo de interpretação é basicamente cristológico. Não com o fundamentalismo do "crê em Cristo e abandona a religião meramente humana"; nem afastando-se do sentir popular ("centra tua vida em Deus e não na religiosidade popular"). Estas são opiniões que podem parecer ortodoxas, mas comumente não priorizam a práxis. A chave para interpretar o Cristianismo Popular é fazer o que Deus revela (ver Lc 6,46). Por exemplo, o povo age como Jesus gerando sacramentais. Há discipulado em

tantas pessoas que atendem e curam enfermos. As imagens utópicas e os movimentos de transformação social que, de certo modo, apontam para o Reino no qual os pobres são saciados. Dar prioridade, como faz o Catolicismo Popular, ao amor e não a uma perfeição individual para salvar a alma. Organicidade comunitária, seja em volta de um defunto ou na reunião da comunidade de base (assim como Jesus se situava no espaço leigo da sinagoga). Contemplação e incessante oração do povo. Em síntese, entendemos como no Catolicismo Popular há muitos traços cristo-práticos.

Completemos esta análise com dados do ensino hierárquico.

3. MAGISTÉRIO LATINO-AMERICANO

A principal comunicação da fé, segundo relatos biográficos, ocorre através de parentes, amigos, sinais religiosos (oração em grupo, procissão etc.), acontecimentos como uma doença, amor, morte. Quer dizer, o ensinamento da tradição cristã é comumente realizado pela mãe de família, pelo símbolo venerado, por vivências fundamentais.

A hierarquia, e junto com ela todo o laicato, é iluminada por Cristo "com o sentido da fé e a graça da palavra" (LG 35; cf. LG 12). Este "sensus fidei", dom de Deus, é uma capacidade de entender e comunicar a fé. Cada batizado recebe o espírito de sabedoria e é portador da Palavra; e para isso contribui a catequese, a família, a paróquia, a comunidade de base, a instituição educacional, o movimento apostólico, a associação devocional etc. Tudo isto condiciona e alimenta o Catolicismo Popular.

O magistério oficial, papal e conciliar, episcopal e sinodal, configurou, corrigiu, explicou a fé. A seguir registraremos apenas ensinamentos sobre a Religião Popular e sua pastoral em nosso âmbito latino-americano. Destacamos alguns curto-circuitos; e também acentuamos a crescente correlação entre magistério e o "sensus fidei", por exemplo, na mariologia, no afã de justiça, na solidez devocional do povo.

3.1. Censuras na Colônia e na Modernidade

Durante quatro séculos de cristandade colonial, e século e meio de sociedade moderna, há muitas interpretações, atitudes, ensinamentos, dirigidos à fé popular e suas mediações. Em

termos gerais, se favorece uma identidade e ritual católicos, excluindo religiões autóctones e formas sincréticas. No entanto, a população, além, de seu agir clandestino, consegue introduzir símbolos e crenças no espaço oficial (como suas formas cultuais aos Santos/as, critérios éticos, cura, centros de peregrinação etc.). Por seu lado, funcionários da Igreja aceitam – em maior ou menor grau – religiosidades do povo. Quer dizer, junto com normas rígidas, a ação pastoral cotidiana é relativamente tolerante. Também de maneira excepcional, houve diálogo e vários tipos de inculturação.

Detenhamo-nos na prática comum da censura. Num sentido político, as camadas dominantes apagam qualquer alternativa sócio-religiosa; elas também inculcam seus ritos e crenças na multidão (especialmente em eventos públicos que misturam política e religião). A prática da censura tem uma faceta teológica: qualquer discordância com a doutrina européia medieval é catalogada como idolatria; e depois é combatida como "erro", "superstição", qualquer elemento diferente do modo ilustrado de representar a Deus.

Quanto à modernidade latino-americana, existem alianças curiosas entre poderes liberais (ideologicamente secularistas) e algumas autoridades eclesiásticas, já que ambas querem controlar a força religiosa do povo. A censura tem, portanto, seu lado eclesiástico e seu lado civil.

Desde o século XVI os centros doutrinais no México e no Peru são implacáveis em relação às religiões nativas[14]. Nas práticas dos 12 franciscanos, recopiladas por B. de Sahagún, os náhuatl do México são acusados de adorar demônios como deuses. Sermonários, Doutrinas, Catecismos, Confessionários distinguem claramente entre o Deus onipotente dos cristãos e os ídolos sem valor dos indígenas. Assim á rejeitada a cosmovisão autóctone; e como ela é inseparável do modo de ser do pobre, este é censurado.

O Concílio Limense, de 1584-1585, que determina a evangelização sul-americana até o século XIX, tem Cânones que se dirigem especialmente contra a idolatria e uma "Instrução contra os ritos e cerimônias dos índios". Em termos culturais, o não europeu é descartado. Mas já havia uma inteligente resistência autóctone:

> Dizem... que, como os cristãos têm imagens e as adoram, assim se podem adorar as *guacas* ou ídolos ou pedras que eles

têm. E que as imagens são os ídolos dos cristãos... e que tanta razão há para crer em seus antepassados e nos quipos e memoriais como nos maiores e antepassados dos cristãos e em sua *quillcas* e escrituras...[15]

O contexto é brutal: europeus e crioulos espoliam física, cultural, econômica e religiosamente os povos nativos. Campeia a noção de uma religião verdadeira, excludente. Em último termo, a representação colonial do Deus cristão é contraposta a ídolos suscitados pelo demônio. Durante estes quatro séculos, a Religião Popular é tratada nos escritos oficiais com inflexibilidade, com etnocentrismo. Periodicamente são feitas campanhas antiidolátricas. Nos arquivos coloniais são abundantes os documentos sobre estes temas.

Por outro lado, praticamente toda a população é batizada e pode participar da Igreja. Isto acarreta identidade e direitos sociais. É verdade que as maiorias sofrem servidão, e eclesialmente são mero objeto de catequese. Mas com sua piedade, organização, celebrações vai sendo criada uma nova modalidade de Cristianismo. Há clérigos que assumem e favorecem este processo.

Depois, quando se desenvolve a modernidade capitalista, minorias abastadas continuamente se sentem ameaçadas pelo popular julgado como desordem, ignorância, atraso. São novas atitudes para com o Catolicismo da massa. São realizados o Concílio de 1899 e a primeira Conferência Episcopal de 1955. Estes eventos hierárquicos estão mais preocupados com a doutrina romana e com a organização eclesiástica; pouquíssimo ensinam sobre a religião do povo comum.

O Concílio da América Latina, realizado em Roma em 1899, continua a perspectiva colonial de ensinar a verdade e distribuir os sete sacramentos para as almas irem para o céu. Em relação à fé do povo, tem uma certa postura ilustrada; "profunda ignorância em matéria de religião", os párocos são exortados a lutar contra as "superstições que, como ervas daninhas que brotam da ignorância, que ocorrem de preferência entre os ignorantes, corrompem freqüentemente a fé e os costumes" (Decretos 151, 165). Deve-se destacar essa imagem de "erva daninha" que deve ser arrancada.

O outro evento, a I Conferência do Episcopado do Continente, é realizado no Rio de Janeiro, em 1955. Dá maior atenção a assuntos modernos, como carências educacionais, poucos sacer-

dotes, expansão protestante e a conflitos sociais. Só indiretamente é tocado o Catolicismo Popular, ao falar da necessária educação de um povo supostamente ignorante.

Contudo, esta pastoral não é uniforme. Na primeira metade do século XX um amplo setor conservador e próximo das vivências do povo faz uma pastoral a favor de costumes de maiorias camponesas e de setores urbanos emergentes. Por outro lado, nos espaços oficiais, continua a negação de culturas populares (sua música e dança não entram nos templos; mulher eclesialmente marginalizada; idiomas de origem européia impostos sobre línguas autóctones). Não são entendidas coisas básicas, como por exemplo que:

> ... o samba seja a forma artística mais adequada ao ritual de uma fé cristã voltada para a libertação do corpo e na direção da fruição da vida[16].

Além da arte popular também são censuradas organizações próprias do povo, liderança leiga, formas de devoção. Por detrás há uma ideologia modernizadora que exalta o "homem racional" e que impugna as atitudes "emocionais" da massa. Muitos programas de catequese, com o argumento de serem doutrinais e bíblicos, se inclinam para um anticatolicismo manifestado pela multidão.

3.2. Bispos em Medellín: crítica e tarefa

À luz do Vaticano II, procura-se uma revitalização eclesial e se reprovam estruturas sociais injustas. Neste sentido, revisa-se a religiosidade do povo, afetada pela situação de opressão, e se programa uma reevangelização. Sobressaem três pistas.

Em primeiro lugar, os pastores – incluindo conceitos que o Concílio empregava para outras religiões – avaliam teologicamente o Catolicismo Popular: sua caridade, germes de um chamado de Deus, luz do Verbo, adesão crente, e acrescentam uma necessária reevangelização *(Pastoral Popular* = PP, n. 2, 4, 5, 6, 8). Mais ainda, aquele é considerado um "ponto de partida para um anúncio da fé" *(Catequese*, n. 2).

Em segundo lugar, uma análise genérica: caráter cósmico, desejo de segurança, magia, superstição, motivações egoístas, fatalismo (PP, n. 2, 4, 6, 12). Aqui são filtrados juízos típicos das elites. Falta analisar aspectos sócio-culturais positivos. Mas é válido o questionamento episcopal de uma religião deteriorada

pelo individualismo, pela resignação. O melhor é uma proposta metodológica:

> Ao julgar a religiosidade popular não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada, própria das classes média e alta urbanas, mas do significado que essa religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados (PP, n. 4).

Não se deve, portanto, julgá-la com estereótipos. Uma metodologia correta assume a perspectiva dos postergados.

Em terceiro lugar, Medellín, ao mesmo tempo em que lamenta desfigurações na Religião Popular, favorece o desenvolvimento e a libertação a partir de uma eclesiologia com predileção pelo pobre *(Paz,* PP, *Pobreza na Igreja)*. Isso supõe elaborar um programa com respeito à religião do povo. Medellín só dá breves indicações. Por um lado, a estratégia de "purificar e incorporar à ordem da fé" (PP, n. 5), o que pressupõe erroneamente na nossa opinião que a religiosidade estaria fora do campo da fé. Por outro lado, pistas positivas:

> que sejam revisadas muitas das devoções aos santos para que não sejam tomados só como intercessores mas também como modelos de vida de imitação de Cristo...
> que as devoções e os sacramentos não levem o ser humano a uma aceitação semifatalista mas que o eduque para ser co-criador e gestor com Deus de seu destino...
> Conseguir uma personalização e vida comunitária, de modo pedagógico, respeitando as etapas diversas no caminhar para Deus (PP, n. 12, 15).

Depois, Puebla será mais precisa a respeito. Mas vejamos antes como ensinamentos de Paulo VI e João Paulo II contribuem para um bom enfoque.

3.3. Lineamentos papais: caridade e orientação

Em parte é um Magistério colegial: *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI é fruto do sínodo romano de 1974, onde houve brilhantes contribuições latino-americanas, e as mensagens de João Paulo II são elaboradas em colaboração com episcopados de cada país que visita. Sobressaem duas linhas gerais: caridade pastoral e necessárias retificações.

A audaz *Evangelii Nuntiandi* (que depois incentivará temas em Puebla) tem um parágrafo dedicado à piedade popular (n.

48). Adverte contra as deformações, mas a ênfase está em seus valores. Emprega uma bela expressão: "sede de Deus que só os pobres e simples podem conhecer". Se lembrarmos que durante séculos foi uma religiosidade depreciada, estamos diante de um passo gigantesco. Em termos práticos, Paulo VI postula uma "caridade pastoral" para com a religião do povo, a fim de que esteja orientada para "um verdadeiro encontro com Deus em Jesus Cristo". Estas propostas têm seu contorno: evangelização que regenera culturas (n. 20), é libertadora (n. 30), acolhida e anunciada pela comunidade de base (n. 58). É, pois, um magistério sumamente relevante para a Igreja latino-americana.

Com respeito ao comportamento e pensamento de João Paulo II, ressaltam visitas a santuários e imagens veneradas, e outros gestos de comunhão com a religiosidade de cada povo. Em 1979, dizia no México: "Nossa visita ao santuário de Zapopán, a minha hoje, a vossa tantas vezes, significa... o esforço de se aproximar de Deus". O Pastor é evangelizado pela devoção popular. Além disso, tem uma densa mariologia; é o modo de ser de Karol Wojtila, mas é também um assumir a fé dos simples. Sua mensagem é que a Mãe de Cristo – único redentor – caminha com o povo de Deus.

Por outro lado, insiste numa fé mais pura, sacramental, cristocêntrica. Esta orientação é às vezes correlativa com a causa do pobre. Por exemplo, em Cusco (1985) João Paulo fala da realidade e em seguida afirma:

> A religiosidade popular, encarnada em vossa cultura, por este essencial conteúdo fraterno, pode e deve ser o mais formidável recurso libertador das estruturas injustas que oprimem vossos povos (n. 5).

Continuamente se propõe uma estratégia de "purificar", "educar" a religião da multidão, como se esta fosse mais impura e ignorante que a de outros setores eclesiais.

Todo o magistério convida a uma recepção responsável. Faz referências a realidades globais. Corresponde a cada Igreja particular, com seu bispo e demais carismas, precisar atitudes.

3.4. Bispos em Puebla: análise e integração

Em 1968, um acento claro foi Igreja e mudança social; em 1979, há maior preocupação pela doutrina e ação eclesial. Com estes diversos enfoques é abordado o Cristianismo de massa.

Nos anos anteriores à III Conferência, ensaios científicos e reflexões pastorais avançaram em duas direções. Alguns privilegiam as categorias de povo, cultura, religiosidade; e têm um modelo de fortalecer a Igreja com tal religiosidade. Outras pessoas recalcam categorias de pobre, libertação, religião do povo; e têm um modelo de Igreja como sacramento na história. Estes dois enfoques aparecem nos textos episcopais, embora o primeiro tenha mais peso[17].

A religião é definida como crenças, atitudes, expressões na cultura de um povo (n. 444). Ela une seres humanos e nações desagregadas por outros fatores. Existe magia, superstição. Paralelamente, expõe-se outro ponto de vista: é uma religião característica dos pobres (n. 447), com sua oração profunda e com seu "clamor por uma verdadeira libertação" (n. 452), ainda que seja às vezes manipulada por interesses alheios. Evidentemente os fenômenos são complexos: permitem vários enfoques.

No plano teológico, Puebla exalta o positivo: sentido de Deus, adesão a Cristo, devoção a Maria, oração, caridade. Também menciona deficiências: fatalismo, ignorância, separação entre fé e vida, utilitarismo. Falta uma leitura bíblica destas realidades. Também não há uma avaliação a partir da sabedoria crente do povo (levando em conta culturas nos setores populares).

As linhas práticas partem de um eixo novo: força evangelizadora do povo e sua religiosidade (n. 396, 450, 467, 910, 934, 959, 1147), quando é uma religiosidade baseada na Palavra de Deus, na vivência eclesial e no compromisso pelo bem-estar do próximo. Daqui brotam pautas e tarefas. Uma pauta é evangelizar as culturas e ter diálogo caritativo com a Religião Popular. Para isso é preciso

> conhecer os símbolos, a linguagem silenciosa, não verbal, do povo, com o fim de conseguir, num diálogo vital, comunicar a Boa-Nova mediante um processo de reinformação catequética (n. 457).

Depois, e em continuidade com Medellín, são indicadas tarefas. Há diretivas sobre a espiritualidade e o culto, contribuição de elites com "mística de serviço evangelizador", atender a diversos grupos populares e, fundamentalmente, "necessidade de evangelizar e catequizar adequadamente" dado que há um "catolicismo popular debilitado" (n. 461).

Uma inquietação central é a seguinte: assumir, purificar, completar, evangelizar (n. 457, 937). Ao especificar ações, a

estrutura eclesiástica aparece como encarregada de limpar a imperfeita Religião Popular (n. 461-468, 959-963). Esta seria integrada num certo modelo de Igreja, sem corresponsabilidade e sem pluriformidade. No entanto, no mesmo texto de Puebla há outra visão: povo pobre como sujeito eclesial (n. 450 e outros já citados). Em outras palavras, o laicato majoritariamente pobre e com uma complexa religiosidade é receptor e é protagonista.

Olhando agora para frente, como o Magistério pode prestar um serviço maior ao Catolicismo Popular? Já anotamos várias aproximações teológico-pastorais: censura, crítica, assumir a Religião Popular, dinamizar sua força libertadora. Cada enfoque deve ser fundamentado bíblica e pastoralmente; e ser autocrítico de seus pressupostos culturais. Um pólo seria suprimi-la ou então transformá-la na medida em que não concordar com um modelo eclesial centralizador; outro pólo seria promover a Religião popular de maneira que assim a Igreja tenha maior peso na sociedade. Nem um pólo nem outro beneficiam a população crente. Por isso, tem maior valor optar por uma pluriformidade cuja norma seja a Páscoa cristã.

Convém igualmente afinar uma metodologia. Quer seja no magistério local, orientando as comunidades de base, quer sejam diretrizes a nível nacional e continental, através de conferências episcopais e outros organismos. Para ser fiéis ao Espírito, e ser lúcidos diante dos sinais dos tempos, é preciso:

– Auscultar o "sensus fidei" em relação ao Catolicismo Popular;
– recolher análises científicas – e não só opinião de pastoralistas;
– refletir biblicamente sobre manifestações religiosas atuais (tarefa ainda não incluída no magistério);
– dar orientações pastorais com a pedagogia caritativa acentuada por Paulo VI e pelo episcopado reunido em Puebla.

Até agora o Magistério põe como sujeitos de ação principalmente funcionários da Igreja. Costumam ter mentalidades diferentes da popular, e pertencer a camadas médias e urbanas. Seria bom que os interlocutores fossem todos pessoas e comunidades crentes, que costumam anonimamente evangelizar a Religião Popular.

Outro desafio é o ecumenismo. Para que o ensinamento oficial seja relevante diante de crescentes formas sincréticas (especialmente em ambientes urbanos), é hora de diálogos

amplos. São prioritários os encontros e as colaborações entre cristãos, pessoas secularizadas, religiões autóctones e sincréticas, movimentos de espiritualidade moderna.

Finalmente, é preciso ligar mais o magistério íntimo (família, comunidade), especializado (catequese, educação, meios de comunicação de massa) e o magistério episcopal.

4. ENSAIOS TEOLÓGICOS

A teologia é abundante na sabedoria crente do pobre (cf. primeira seção); também há inteligência de fé no Magistério. Agora mencionaremos contribuições de pessoas que, ao elaborar teologia, prestam atenção ao Catolicismo Popular. Numa segunda parte anotamos alguns eixos teológicos.

4.1. Interpretações da religião

O intrincado campo religioso foi compreendido de várias maneiras[18]. Um denominador comum, em ensaios recentes, é vincular reflexão crente, contribuições de ciências sociais, implicações pastorais; quer dizer, fazer teologia prática. São ensaios marcados por suas situações: orientação eclesial, docência, serviço a comunidades populares etc.; e também por condicionamentos étnicos, econômicos, afetivos, políticos. Não são interpretações neutras. A variedade de enfoque mostra a amplitude do campo religioso; é impossível entendê-lo a partir de um só ângulo.

a. Teologia na modernidade: crer lucidamente

Nosso Continente tem hoje, como parâmetro, o desenvolvimento moderno. Afeta a todas as regiões. Neste contexto, a religiosidade católica tende a ser não só herança cultural, mas sobretudo uma opção pessoal e uma modalidade de "progresso".

São escritos bons ensaios sobre o ser cristão numa América Latina moderna mas oprimida, com ânsias de transformação. Seu modelo não é o Cristianismo das maiorias, mas a comunidade dos que escolhem ser crentes e vivem conscientemente os sacramentos e a ética de libertação. A religião da massa é avaliada como instrumental e autônoma, e distinta da fé religiosa manifestada pelos discípulos de Cristo; superficial, sincrética e independente da institucionalidade católica. Estando mergulhada na

opressão, procura a segurança através de meios sacralizados e eficazes para resolver problemas[19]. Lamentavelmente não se dialoga com as culturas populares. Seu valor é dialogar com a cosmovisão ilustrada e com os construtores de uma nova sociedade, aos quais propõe uma fé lúcida.

Hoje crescem grupos, movimentos, programas pastorais, correntes de espiritualidade, que descartam a religiosidade de massa por ser "imperfeita", por não ser "consciente", "comprometida", "eclesial". Nestas posições se encontram desde integristas até progressistas. O autêntico crente faz parte de uma associação de pessoas lúcidas.

Criticam, por exemplo, a segurança obtida na relação com os santos e outras devoções. A respeito disso podemos nos perguntar se recorrer a Imagens é buscar paliativos, ser pré-cristão, ou até ser idólatra... Trata-se antes de recursos indispensáveis para sobreviver, de gestos contestatários diante de uma realidade adversa; e, teologicamente falando, são sacramentais. O que alguns chamam de segurança religiosa dos pouco ilustrados, podemos chamar de ritos com uma faceta da libertação.

b. Apologia eclesial: integrar o Catolicismo Popular

Alguns ensaios estão mais matizados por polêmicas eclesiais recentes. Reagem ao neoliberalismo e ao processo secularizador; reagem ao auge de outras denominações cristãs e à teologia e pastoral libertadoras. Reivindicam o Catolicismo Popular dentro da consolidação de um modelo eclesial. Acentuam os ensinamentos do magistério, as teologias seguras que superem as "crises" do Vaticano II e de Medellín, a missão da Igreja em relação à religião do povo. Esta é julgada por critérios principalmente cristocêntricos e mariológicos, e concluem que é essencialmente cristã[20].

Contudo há idéias confusas. Por exemplo, a seguinte disjuntiva:

> Ou se valoriza a partir da fé da Igreja, centrada na Trindade, a Encarnação do Verbo e a Páscoa de Cristo, ou se valoriza a partir do ponto de vista de sua eficácia para determinadas políticas, seja a partir da classe social ou da nação (n. 7, obra do CELAM, 1977).

A questão não é escolher uma ou outra, doutrina ou política, já que se trata de planos distintos. O que é possível é escolher

entre uma visão eclesiocêntrica (como disse o escrito) ou uma visão de Igreja ao serviço da humanidade. É preciso diferenciar também, no plano político, participação religiosa na ordem social vigente, ou, então, contribuição evangélica para a construção de uma sociedade nova.

Outra confusão é propor que "a Igreja deve encarnar sua fé na religião do povo" (n. 109 da obra citada). Assim, o conceito de encarnação do Filho de Deus é aplicado à relação fé-religião (à qual não corresponde o dito conceito). Supõe-se que a fé não está – e por isso é preciso encarná-la – no conjunto do povo.

Uma avaliação honesta do Catolicismo Popular tem de incluir suas contradições, matizes, variedades regionais. Além disso, tem direito a existir; por conseguinte, tentar "purificá-lo", "integrá-lo" (mesmo que com boas intenções) pode ser mais uma agressão à vida popular.

c. Teologia do povo: assumir e reformar sua religião

Trata-se de uma opção pelas maiorias latino-americanas; opção fundamentada na obra de Deus na história. Volta sua atenção ao sujeito coletivo-popular da religião e da Igreja. Suas análises costumam ser usadas pela corrente de "apologia eclesial". Por outro lado, tem elementos em comum com a perspectiva de libertação. Às vezes é assumida em documentos episcopais (por exemplo em Puebla).

Seu interlocutor é o povo. Cultura e história são consideradas como lugares teológicos. É o povo quem incultura a fé e quem realiza uma libertação. Por conseguinte, está cheia de esperança. Porém, um grande defeito é a tendência a sacralizar o popular. Por exemplo, ao afirmar que "a cultura popular nasceu incluindo a fé cristã, de sorte que esta faz parte da identidade mesma do povo argentino, e tudo isto se torna historicamente projeto de libertação[21]. Não é assim. O povo também tem elementos contrapostos à sua identidade e projeto (por exemplo, a interiorização religiosa da dominação).

A respeito do Catolicismo Popular são abundantes os elogios. Por isso, a pastoral deve assumi-lo – diz esta corrente –, e quando se tornam evidentes fraquezas e desvios, então se requer evangelizar, reformar, a Religião Popular. Esta reforma ocupa um primeiro lugar em programas concretos e em diretrizes de autoridades eclesiais. Em termos globais, o Catolicismo Popular é

aceito, mas ao se tratar cada aspecto costuma-se propor uma purificação e reforma a fim de avançar para uma fé verdadeira.

Esta interpretação dinamizou a pastoral, teologia e magistério latino-americanos. Tem muitos acertos. Apresenta também deficiências; subavalia contradições dentro do povo, tem uma afiliação populista, seus argumentos têm sustentação bíblica escassa.

d. Teologia a partir da fé do pobre: renovação religiosa

Esta reflexão tem como interlocutor uma multidão empobrecida, crente, sábia, que caminha na história com suas luzes e sombras. Reflete a fé comunitariamente, encontrando na Bíblia e no magistério razões para serem livres.

Sua aproximação da religião do povo leva em conta o sujeito – nativos da Amazônia, massa urbana etc. – com seus condicionamentos e suas possibilidades. Imediatamente vêm à luz ingredientes religiosos da opressão, por um lado, e dinamismos de alegria e emancipação, por outro. Alguns textos significativos[22]:

> Não se pode ignorar a presença de elementos da ideologia dominante na Religião Popular, mas não ver senão este aspecto é simplificar um fato complexo e rico em virtualidade. As experiências religiosas do povo estão também carregadas de valores de protesto, resistência e libertação.
>
> As Igrejas que pretendem desenvolver uma nova evangelização na América Latina deverão fazer uma opção decidida pela cultura popular... pervadida de religião; ela guarda a memória das lutas vencidas do povo e as grandes utopias de liberdade...

Junto com as apreciações sobre a Religião Popular se começou a dialogar sistematicamente com a sabedoria crente do pobre (C. Siller faz isso com tradições indígenas; E. Hoornaert trabalha fenômenos populares no Brasil; M. Salinas examina a teologia e o cantar chileno etc.). Aprecia-se um tipo de Catolicismo que – entre outras coisas – é universal e concreto; tem ambigüidades; também é veículo de fé ortodoxa e ortoprática. Os fenômenos atuais são sopesados à luz de testemunhos bíblicos e de pautas dadas pelo magistério.

Alguns critérios para avaliar a Religiosidade Popular são:

critérios de humanização e libertação, ou de desumanização e de alienação (que há em qualquer cultura);
critérios de Jesus que passaram para a tradição cristã;
que as pessoas participem da avaliação crítica e das decisões que os dirigentes da pastoral eventualmente tomarem[23].

Quer dizer, a partir de três pontos de vista: humanização histórica, bíblia e Igreja, comunidade de base e hierarquia. A partir destes pontos de vista é possível uma profunda renovação da religião do povo pobre.

Nesta corrente de interpretação também há falhas e vazios. Falta diálogo com o mosaico de culturas e religiões no Continente. Muitos itens estão pouco trabalhados: tradição popular oral e simbólica, como lugar teológico; espiritualidade e mística característica de setores postergados; ritos e sabedoria em torno da enfermidade/saúde; componentes econômicos no campo religioso; relações e conflitos familiares que influem no religioso; fator religioso em projetos de libertação (como o movimento operário e camponês; novas frentes de massas urbanas; arte popular; comunidade de base). O Catolicismo que está no coração das maiorias tem que conquistar esse lugar na teologia e na evangelização do pobre.

4.2. Eixos teológicos na Religião Popular

São cruciais os esforços de teólogos e pastoralistas latino-americanos ao dialogar com o Catolicismo Popular. Mas densidade teológica maior, e mais ortodoxia, oferece a sabedoria crente do pobre. Jesus testemunha isso (cf. Mt 11,25; Lc 10,21). As vidas santas o demonstram (as de Francisco de Assis, Joana D'Arc, Vicente de Paulo, João Diego do México, Martinho de Lima, Catarina Labouré, Gema Galgani etc.). Do mesmo modo, o Vaticano II ao apreciar o "sensus fidei" (LG 12, 35) do povo de Deus (constituído principalmente por empobrecidos).

Esta população receptora da Revelação e, por conseguinte, sábia, também é humanidade falível e pecadora. Por isso, sua sabedoria requer constante orientação e correção, por parte da comunidade eclesial e de seu magistério, e outros carismas. Por outro lado, o pensamento humano, as ciências, também observam criticamente os componentes da religião do povo (observações que entram na atividade teológica).

A seguir examinaremos novamente alguns eixos: tradição oral, crença, organização, rito, ética; acentuando acertos e vazios do saber cristão presente em tais eixos.

a. Tradição oral e revelação

Grande parte da população apalpa a revelação cristã através de relatos de antepassados, progenitores, amigos, que acreditaram na presença de Deus e dos seres sagrados. Quer dizer, a revelação não é somente idéia, mas principalmente também patrimônio íntimo. Por outro lado, nesta segunda parte do século XX a comunicação que mais penetra é através do rádio e da televisão; estes meios oferecem imagens e noções de uma religião de auto-superação e estabilidade social.

Informalmente, em aldeias rurais e em cidades circulam muitos relatos: fatos locais maravilhosos, personagens exemplares, sonhos preditivos, contos, mitos de origens, cantos populares. Nesta tradição oral, dependendo de uma série de fatores, há alguns elementos cristãos. Por exemplo, Imagem católica que faz "aliança" com um povoado que protege; é como que um sinal da Aliança de Deus com seu povo fiel. Encontro com uma "alma", que é parte da memória histórico-salvífica do pobre. Castigos por não reverenciar uma divindade autóctone ligada à natureza, porque implica numa ruptura com a criação feita por Deus. Temos, pois, um mosaico de comunicação da fé, forjadora de identidade e protetora da transcendência sentida pela população católica.

Toda esta tradição, ao ser confrontada com as fontes da revelação, tem suas carências. Os vínculos com os escritos bíblicos são indiretos e escassos; não por desinteresse das pessoas, mas pela deficiente evangelização. Há exceções, como o folclore de Natal e da Semana Santa em todo o Continente. Outra problemática é a referência sobretudo ao passado e ao presente, com incipiente compreensão da história da salvação, do Reino, da Ressurreição.

Por outro lado, destacam-se as conquistas. Legados comunitários de uma Revelação acolhida e transmitida cuidadosamente de pessoa a pessoa; na riqueza do mito, conto popular religioso, sonho que é sinal. Concepções de Deus e da existência humana, que são socializadas e chegam ao coração (e não só à mente). Narrações e testemunhos – gêneros comuns na Bíblia – com o essencial do ser cristão: ajuda mútua, acompanhar no sofrimen-

to, gerar vida. É toda uma racionalidade popular aberta à revelação. Não se trata de argumentos sobre Deus, segundo o pragmatismo e humanismo do Ocidente. É antes uma escuta e abertura às maravilhas da comunicação com Deus. Estas conquistas estão hoje assediadas e carcomidas pelas mensagens religiosas inculcadas pelos meios de comunicação de massa (com seus mitos e dogmas secularizados).

b. Crença e fé

O pensar dominante exalta que inventa seu destino e tem fé em si mesmo. A sabedoria do pobre é muito distinta: a salvação é recebida de Outro; a fé é compartilhada com outros. Além disso, o poder salvífico é atribuído a vários seres sagrados. Traços politeístas e de passividade? Parece antes uma divindade percebida encarnadamente; e uma salvação vista como um dom. Por outro lado, concepções essencialmente comunitárias estão sendo alteradas pelo processo de privatização.

As crenças estão centradas em Deus, "almas", espíritos bons e maus, Santos/as cristãos apropriados pela população, mãe da terra, água, cruzes, imagens de Cristo e de Maria. São como ícones. Cada um simboliza identidade familiar, grupal, étnica, regional. O sagrado é visualizado em espaços, em tempos, em existências concretas dos crentes. Uma fé alegre: Deus e suas imagens são festejados. Proximidade afetiva ("Meu Deus", "Paizinho", "Mãezinha", apodos de santos/as). São abundantes as representações sofredoras (o Crucificado) e femininas (intenso carinho para com Maria e Santas). Em outras palavras, o ser do pobre e a feminilidade marcam a concepção de Deus. A frondosa mariologia oscila entre uma Senhora rica e uma Mãe dos maltratados. A figura de Cristo, desde a colonização, está muito associada a Deus; hoje a comunidade de base e a catequese favorecem um reencontro com rostos de Cristo vivo.

Por outro lado, são notórios alguns vazios. Sentir-se protegido por seres sagrados (indicadores de uma presença de Deus), mas sem um sentido de fé arriscada, pascal. Outra problemática é a inadequada conexão entre fé e agir humano: um fundamentalismo em que só vale a atitude da pessoa, sem solidariedade histórica; contratos rituais com seres sagrados que não contêm amor e justiça cotidiana; diversos espiritualismos que priorizam a perfeição individual e grupal católica.

Quanto aos acertos, o povo entende a salvação como gratuita. Não é devida a si mesmo, mas à bondade de Deus ou, como se diz comumente, ao poder da fé. A maioria vive a perspectiva de Santo Agostinho: fé como graça. Outra aquisição formidável é o conhecimento crente. Não a presunção de entender a Deus (à maneira dos setores ilustrados); mas gestos e silêncios do povo que ora e assim "está com" Deus. Uma fantástica mística católica, multiforme. Também uma qualidade ecumênica de crenças diversas, mas confluentes na idéia de Deus salvador de todos.

c. Organização e Igreja

A organização católica popular é principalmente festiva e devocional. São instâncias onde ela desenvolve maior liberdade e onde expressa suas urgências humanas e espirituais. A fé é consubstancial com a alegria. Conjuntos de música e dança – como "concheros" mexicanos, "diabladas" da Bolívia, "chinos" chilenos, "folias" brasileiras – têm simbologias, racionalidades. Associações de devotos, em volta de santos/as, grupos responsáveis de festas, irmandades, "confrarias", iniciativas locais que organizam meses e novenas a Maria, ao Sagrado Coração e a outras imagens, catequese sacramental, velórios, peregrinações a santuários; estes e outros dinamismos leigos constituem, em maior ou menor grau, organização popular. Têm sua lógica política. Quando as Comunidades Eclesiais de Base assumirem toda esta tradição festiva e mística, poderão ser espaços abertos às maiorias pobres (e não só de "comprometidos").

Qual é sua sabedoria? Ser comunidade eclesial que celebra e ora, e que tem suas estruturas: liderança, ministérios, esquemas rituais, normas próprias, serviço fraterno, promoção social, utopia comunal. Ao mesmo tempo, segundo circunstâncias, estão ligadas a outras instâncias eclesiais que lhes oferecem símbolos, bíblia, assistência humana, autoridade hierárquica, sacramentos. Apesar destes vínculos, muitos desconhecem e até rejeitam as formas eclesiais populares; sua relativa autonomia incomoda a oficialidade.

Estas realidades, ao serem cotejadas com a eclesiologia, mostram algumas carências. A experiência popular tende a se afiançar como estrutura e comunidade local, e pouco contribui para uma pastoral de conjunto. Grupos e líderes de base cultivam mais seu terreno religioso, com certa resistência passiva diante de formas hegemônicas, e é insuficiente a preocupação por ser

sinal da vitória cristã sobre a maldade. É escassa a participação integral na Igreja; em grande parte porque os agentes pastorais não interagem com culturas e crenças da massa católica.

No entanto, há conquistas significativas. Durante séculos, as maiorias exerceram comunitária, festiva, devocional, ética e institucionalmente a fé. Assim constituíram uma ampla corrente de Igreja dos pobres, por obra do Espírito de Deus. As CEBs são uma (e não a única nem a principal) expressão desta corrente; a essa corrente as CEBs levam uma acolhida da palavra com seus sinais de libertação. Outra conquista é perceber o eclesial numa modalidade comunitária e local; verificando a tradição testemunhada pelos Atos, Paulo, João. Ao mesmo tempo, há um claro sentido de herança crente e de adesão à instituição católica.

d. Rito cotidiano e sacramentalidade

O eixo ritual, com símbolos polivalentes, combina tradicionalismo com criatividade; expressa necessidades materiais, temor, esperança, identidade humana, transcendência, acontecer histórico, segurança. É alimentado por várias raízes religiosas, mas seu tronco é um Catolicismo caracteristicamente sacramental. Por outro lado, a estratégia de controle social sobre a população inclui rituais seculares: feira de comércio e diversão, doutrinação através da cultura de massas, música e dança provenientes do mundo desenvolvido.

Os ritos do povo pobre têm uma fabulosa sabedoria: a cotidiana dialética de morte/vida. Celebrações do ciclo vital social: parto e nascimento, juventude, casal, morte; certos laços com sacramentos paroquiais; especialmente batismo, missa de defuntos, água benta. Há uma infinidade de ritos em torno da enfermidade/saúde, e em referência à economia (oferendas à mãe-terra, bênçãos de centros de trabalho, "promessas" e "mandas" (= promessas para sobreviver nas cidades, no campo, nas minas). Todos são eficazes; dão confiança e salvação aqui e agora. Sua racionalidade é simbólica.

Grande parte dos ritos são inseparáveis da alegria coletiva, libertadora. É verdade que cada festa deixa transparecer conflitividade social (discriminação, uso religioso para obter prestígio, imagens com jóias etc.). Mas é também um compartilhar comida e bebida, música e dança, oração, cores, fantasias, jogos, competição; é sempre expectativa de uma vida melhor. Tudo isto com

a linguagem própria da alegria, que parece ser o modo popular de indicar a libertação.

Com relação à doutrina católica, a variedade de ritos mencionados são como que "sacramentais" de uma fé pascal. Não é mero ritualismo. Por exemplo, o "sacramental" indígena-mestiço de comer com os defuntos nos dias 1 e 2 de novembro. Mas há carências. São abundantes os ritos que provêem segurança e escassos os ritos que se referem a alternativas humanas diante da ordem injusta. Por exemplo, não são enfrentadas as epidemias ideológicas promovidas pela televisão e pelo sistema escolar, nem se supera o patriarcalismo ritual. Embora em sua maioria as festas tenham consistência comunitária, carecem de renovação eclesial e de explicitação da obra de Cristo; sacramento de comunicação entre Deus e a humanidade peregrina.

Por outro lado, as conquistas são evidentes: ritos que significam o processo fundamental de morte/vida, sinais cotidianos da alegria e da libertação. A doutrina católica é vivida através da realidade concreta (água, pão, tudo o que é visível). Deus dá a graça à sua comunidade e através dos sinais o povo responde a seu Deus. Outra conquista é a magia do ritual (entendendo magia positivamente como intercâmbio eficaz e popular com o transcendente).

e. Ética popular e amor

Muitos mecanismos de violência penetram no Catolicismo do povo e promovem uma moral desumanizante (como a presença do branco, do homem, do adulto, do rico). Por outro lado, a população latino-americana participa de estruturas comunitárias, trabalha para sobreviver junto com os outros, ajuda o desvalido, se organiza para conseguir justiça e, carinhosa, faz sacrifícios por parentes e amigos. Tudo isto contém uma ética de benefícios recíprocos; explícita ou implicitamente, pratica-se o mandamento cristão.

Estes esquemas contrapostos (moral que acata a violência versus ética de convivência) são avaliados pela pessoa com um princípio que leva em seu coração: ser cristão é estar bem com os outros. Corresponde à aliança do povo judeu, cujas leis eram justamente para implementar convivência divina e humana. Depois Jesus redelineia a ética no sentido do Reino de Deus, do discipulado, da Páscoa. O único mandamento é amar. Ao longo da história, a Igreja sempre deu primazia à caridade. A sabedoria

das pessoas comuns viu o comportamento correto, por um lado, e o pecado, por outro, segundo for boa ou má a relação com outras pessoas e com Deus. Estes são os critérios subjacentes a normas informais.

Existe, portanto, uma moral não de preceitos e sim de relações. Não se trata de chegar a uma percepção de modo individual. A necessidade do próximo e a fidelidade a Deus, quer dizer, relações, são as normas. Um amplo estudo feito no Peru mostra que o dever cristão, segundo a opinião majoritária, é "estar bem com Deus", e que o pecado é sobretudo maltratar o próximo. A este sentido de bondade e fidelidade, as Comunidades Eclesiais de Base acrescentam (segundo testemunhos do Brasil e da América Central) uma ação lúcida e transformadora.

Relacionados à moral cristã, evidenciam-se vários tipos de problemas. Setores pobres têm consciência do pecado e atitude de arrependimento; mas não é assim em camadas médias mais afetadas pela ideologia do "cada um decide o que é bom e o que é mau". Outro problema grave é que a sexualidade é percebida em termos de pecado, dada uma equivocada catequese. Também se deteriora a moral no sentido de se acomodar a "regras do jogo" contemporâneas, sem construir uma melhor ordem social, e mais a fundo, sem abandonar ídolos de hoje. Quer dizer, uma reticência a se converter ao Deus de uma existência radicalmente nova.

Por outro lado, há conquistas substanciais. Grande parte dos católicos não se deixam arrastar pelo subjetivismo moral; têm como norma objetiva a boa relação com outras pessoas e com Deus. Apesar de um preconceito eclesiástico de que a multidão não cumpre os mandamentos, o amor e suas implicações ocupam o centro da concepção moral do povo. Além disso, graças a comunidades de base e a programas de evangelização, a ética católica está incorporando mais exigências bíblicas.

Concluímos este capítulo reafirmando o ponto inicial: a população latino-americana se evangeliza a si mesma, tem sabedoria crente, ora, sente e conhece a Deus. Mas estas realidades requerem um escrutínio bíblico e magisterial, além da observação crítica a partir das ciências e da teologia. Ora, como fazer isto sem agredir a existência popular (por exemplo ao julgá-la com categorias discriminatórias criadas pelas elites) e de forma positiva? Como fazer isto de modo que contribua para o crescimento das referidas evangelização e teologia dos humildes? Para acertar é necessário ir à raiz: a fé do povo pobre em Deus, no sentido da fé no Deus que Jesus nos revelou. A partir dela é

preciso evangelizar; ela pode dar razão da esperança; ela forja teologia; ela é comunidade crente ao serviço da humanidade.

CONCLUSÕES

Passagens deste livro mostram – entre outras coisas – que o comportamento e a mística da população latino-americana não permitem falar, se quisermos ser precisos, de um Catolicismo Popular. Ele não é uma parte da enredada realidade; também não é uma peculiar afiliação do povo à eclesialidade católica.

Para descrever fielmente o Catolicismo Popular não é preciso diagnosticá-lo em si mesmo, mas é preciso examinar como a população, em sua pluriformidade cultural, está envolvida em processos históricos, quais são seus símbolos. Ao considerar este pano de fundo é possível ir compreendendo uma população que é e que se autodenomina católica. Quer dizer, se o Catolicismo Popular é analisado de maneira descontextualizada, ou se a contrastamos com "outras religiões" ou com o "Catolicismo oficial", então só conseguiríamos fragmentos. Trata-se antes de pessoas, relações, produtos, símbolos, espaços, tempos, que cultural, espiritual, histórica e cotidianamente têm características católicas. Centrando nossa atenção no primeiro (pessoas, relações etc.) podemos nos aproximar com segurança do segundo (seus catolicismos).

Isto significa que esta temática é melhor trabalhada, não por um especialista nem por um apologeta da religião, nem por um interessado em curiosidades, mas por pessoas preocupadas com a existência e o futuro do povo pobre. A partir daqui alguém se perguntará o que este povo sente, como e por que ora assiduamente, o que faz, como se agrupa, por que é distinto de outros etc. Assim não separamos a temática de todo o acontecer humano, não "coisificamos" o Catolicismo Popular, não fazemos dele uma autópsia com os bisturis do mundo ilustrado que se beneficia politicamente com tal atividade.

Pois bem, como é o Catolicismo deste povo? Sublinhamos o *de*, quer dizer, características do Catolicismo cujo portador é um povo maltratado, sábio, alegre, cheio de contradições, organizado, contemplativo. Ao ser assim – e com mil outros traços – o povo americano se manifesta como católico.

Respondemos a pergunta, primeiro esboçando os alicerces subterrâneos, os pressupostos. Depois retomamos pontos meto-

dológicos. A seguir resumimos os nervos dos oito capítulos deste livro. E, finalmente, anotamos o que merece ser lentamente mastigado e digerido em futuras discussões e escritos.

* * *

A pergunta – como é o Catolicismo deste povo aflito e em movimento? – fazemos a partir de certa distância, e também a partir das inquietações do povo. Nós, que escrevemos, e vocês, leitores destas páginas, temos oportunidades excepcionais de nos deter e manter à distância adequada para pensar criticamente. Além disso, o povo e algumas de suas organizações mostram inquietação por se conhecer a si mesmas mais sistematicamente. Fenômenos contemporâneos como o pluralismo e o sincretismo cultural despertam maior interesse em entender sua tradição católica.

Nossa pergunta tem seus pressupostos. Destacam-se quatro.

O Catolicismo Popular interage com outras manifestações que, sendo hegemônicas, o condicionam significativamente. É uma interação com muitas dimensões; em parte o Catolicismo Popular depende de estruturas que costumam ser denominadas "oficiais"; ou as impugnam; ou fazem aliança com elas; e em parte é relativamente independente. Mas não é autônomo. Por isso é preciso desentranhar suas referências, seus contextos, seus condicionamentos, suas iniciativas próprias.

Junto a esse contato desigual com outras formas católicas existe a tensão dentro do campo popular. Um pólo é a mimese e a reprodução da ordem oficial; outro pólo é a resistência, recriação do recebido, e elaboração de formas e conteúdos próprios. Tudo se move no meio destes dois pólos, e tem as ambivalências de ser atraído para um ou outro e ter elementos de ambos. Estas são disjuntivas sentidas e encaradas pelas pessoas. Em outras palavras, o religioso não é um remanso, nem um escape das tensões históricas. Ali a população embaralha possibilidades e faz opções, processando-as em seu coração e em sua produção social e cultural.

Outro pressuposto é constatar que a população em geral – apesar de estar com as mãos amarradas e silenciada – é produtiva, inovadora, capaz de articular elementos distintos: faz tudo isto em muitos âmbitos e também o faz em seus catolicismos. É um povo criador. Constatamos e admiramos isto; mais ainda,

parece-nos que assim contribui substancialmente para os demais setores crentes. Por conseguinte, estudamos o Catolicismo Popular sem o preconceito que desumaniza e desmobiliza, nem que seja uma degradação do Cristianismo "verdadeiro", nem que deva ser purificado ética, doutrinal, espiritual ou liturgicamente. Antes, perguntamo-nos como ele pode continuar se fortalecendo e dialogando com outros catolicismos, e continuar contribuindo com sua densidade espiritual, alegria, criatividade sacramental, ser comunitário, imaginação social, heterogeneidade cultural.

Por último, preocupa-nos o que é o Catolicismo Popular em setores específicos com sua trajetória de libertação e no drama do mundo contemporâneo. O que é nas multidões urbano-marginais, enredadas mas sumamente hábeis? O que é em regiões indígenas, mestiças, afro-americanas, zonas de migração, espaços operários e de funcionários, grupos asiático-americanos, nativos da Amazônia e ribeirinhos...? Como é o Catolicismo da juventude, da mulher, de organizações populares, de multidões enfermas e famintas... e como cada uma destas maneiras de ser católico expressa vivências específicas, carências, forças? Hoje também é urgente indagar como o povo humilde e visionário assimila e reorienta os avanços modernos. A partir destas especificidades nos propomos a panorâmica global.

Para um mundo que homogeneiza imagens e impõe paradigmas racionais e pragmáticos, o Catolicismo Popular reafirma particularidades do pobre, a persistência e a recriação de diversas sabedorias e espiritualidades, e ao mesmo tempo a universalidade do pobre com sua luta pela vida e por uma "morte não matada". Dada a exaltação de conquistas científicas e técnicas (cancelando ou subordinando os que são diferentes), a população com seus catolicismos propõe um sentido da vida: festiva, solidária, eficiência para sobreviver, lógica do compartilhar e progredir, proposta realista-utópica. Também perante um novo totalitarismo do mercado democrático (nova fase do liberalismo que pretenda ser insuperável), perante tudo isto o sagrado renasce e retorna. Dizendo melhor, a população latino-americana, por muitas vias e também por suas rotas católicas, planeja alternativas concretas e macrossociais; e faz isto não de maneira prometeica e auto-suficiente, mas com abertura ao próximo e à transcendência. Assim, portanto, há alternativa ao neototalitarismo; porque há confiança na bondade de si mesmo e sobretudo de outras pessoas; porque há receptividade ao Outro que fundamenta sinais históricos de plenitude. É o Outro que o povo

intimamente chama "Diosito" e com outras riquíssimas denominações da transcendência que desmonta totalitarismos.

* * *

Nossa metodologia é principalmente cordial e sapiencial. Nós, que não pertencemos ao povo pobre, e assim nos associamos a ele, em sua causa, podemos nos aproximar de seus sentimentos profundos e a partir dali indagar seu Catolicismo. Ao mesmo tempo podemos nos ligar a suas sabedorias, seus mitos e lógicas, seus universos simbólicos; e, dialogando com esta racionalidade do pobre, buscar o sentido de sua fé católica. Tal metodologia cordial e sapiencial é como pedra angular sem a qual é impossível continuar construindo.

Aqui é preciso mencionar outros procedimentos que na América Latina marcam a mentalidade comum. Uma aproximação inculcada por uma educação cientifista, e por meios de comunicação de massa, entende o Catolicismo do povo sujeito a uma modernidade secularizante. Deste ponto de vista, o Catolicismo Popular pertenceria ao patrimônio cultural do Continente; e seu significado atual seria sobretudo psicológico, ideológico, familiar, grupal. É, portanto, analisado como algo tradicional; com uma vigência subjetiva (e não vêem sua incidência na economia, política e cultura contemporânea).

Uma atitude semelhante subjaz a muitos programas de conscientização, educação alternativa, capacitação técnica, formação política e sindical. Nestes se fala interminavelmente do popular, mas fecham os olhos diante de tanto símbolo e organismo religioso de base. Pressupõem que a realidade profana é que deve ser transformada, e que o sagrado desaparecerá ou só sobreviverá fragmentariamente no mundo de hoje (e assim fazem uma péssima leitura de nosso complexo itinerário de secularização – este modifica, mas não suprime a visão do sagrado).

Junto com o anterior (religião submetida pela secularização), muitos assumem o enfoque primeiro-mundista de "volta do sagrado", como dizem os cientistas, de uma reafirmação da espiritualidade, como dizem em ambientes eclesiais. Portanto, haveria duas fases: secularismo e perda de sinais de fé; e agora, volta à religião e aceitação da transcendência. Este enfoque também afeta o estudo do Catolicismo Popular porque é acentuada a dimensão crente e ele não é visto como fator histórico. De nossa parte, lemos esses fenômenos de outra maneira. É

verdade que alguns reencontram a religião. Mas trata-se principalmente de uma série de dinamismos neo-religiosos: sincretismos urbanos, esoterismos, associações que cultivam o poder mental, movimentos de espiritualidade, atividade leiga, programação pastoral adequada à modernização.

Outra abordagem ou aproximação, com bastante peso em ambientes eclesiais do Continente, é a recuperação da Religiosidade Popular. Ela é analisada a fim de ver o que é possível resgatar e o que deve ser descartado ou corrigido. De modo diferente de posições céticas ou questionantes, nos anos cinqüenta e sessenta, uma forte tendência atual é a exaltação da religião do povo.

Esta metodologia "revalorizadora" costuma incluir, em primeiro lugar, diagnósticos e interpretações científicas de caráter funcionalista e estruturalista. Isto é feito acriticamente. São avaliações etnocêntricas (como ao se dizer que há deficiente participação eclesial). São consideradas as práticas denominadas católicas e evitadas as manifestações sincréticas.

Em segundo lugar, os julgamentos pastorais distinguem entre o positivo e o negativo; ou, dito mais claramente, se a religião oficial coincide ou não com critérios oficiais. Portanto, os que fazem a "revalorização" são instâncias supervisoras, cuja meta é modificar e controlar o Catolicismo de massa. Uma teologia conceitual acompanha estes julgamentos; seus argumentos bíblicos, doutrinais e litúrgicos estão desconectados da sabedoria e da espiritualidade do povo (por exemplo, a reclamação insistente de que as pessoas captam algo da Paixão, mas nada da Ressurreição).

Um pensamento dicotômico é abundante: o verdadeiro Catolicismo reside na Igreja, o popular é algo mais cultural e carente de conteúdo evangélico. Ou a dicotomia entre ortodoxia e superstição. Quanto à espiritualidade, se aprecia mais a piedade de setores ilustrados e pouco se compreende a criatividade simbólica e a solidez espiritual das maiorias pobres.

Em síntese, o pano de fundo da revalorização é um pragmatismo pastoral e uma metodologia de controle sobre o Catolicismo do povo; e que supõe diagnosticá-lo.

Nossa metodologia é diferente das já anotadas. Examinamos a identidade e potencialidades da população, sem segregar sua religiosidade de todo acontecer humano. Inserimo-nos cordial, sapiencial, crentemente no Catolicismo Popular. Além disso,

opinamos criticamente e desentranhamos sua significação polivalente na conflitiva trajetória dos povos.

Nosso esforço dientífico se articula com a sabedoria do povo (começamos com ela, e não com teorias a serem verificadas). Sopesamos, por exemplo, uma convicção das pessoas: nossa religião vale para viver melhor; quer dizer, configura e impele nossa esperança. A seguir fazemos uma interpretação histórica e cultural, com quadro teórico e instrumental que as ciências contemporâneas provêm; continuando com o exemplo, consideramos criticamente esse saber comum, e tentamos explicações sobre o "viver melhor" que a Religião Popular leva consigo. Avançamos mais, em direção ao universo simbólico, registrando símbolos contrapostos e com várias classes de significados; quanto a tal convicção popular, por exemplo, se indaga, por um lado, sobre o significado da promessa feita a uma imagem com suas motivações e implicações cotidianas e, por outro, pelo jogo da loteria que augura êxito de caráter "milagroso".

Também levamos a sério como a população católica, com suas religiosidades, protagoniza a evangelização, quer dizer, não só a recebe, também é sujeito dela (ver documento de Puebla, n. 1). Em coerência com isto, a metodologia de estudo e o discernimento do Catolicismo Popular é realizado por organismos vivos da Igreja em todo nível, desde as comunidades de base até o magistério episcopal, a partir de inumeráveis grupos festivos e rituais até as paróquias e os movimentos de espiritualidade. Existe uma correlação entre o Catolicismo Popular e os organismos de serviço pastoral; aquele enriquece, interpela e evangeliza estes; e estes acolhem e fazem exigências ao primeiro.

Em termos teológicos, dialogamos metodologicamente com a reflexão feita pelo povo de Deus; a teologia não está acima nem fora do Catolicismo Popular. Delineamos os coteúdos bíblicos e doutrinais especialmente relevantes para nossa temática; e destacamos a invocação teológica e a pluriformidade ecumênica que caracteriza o Catolicismo Popular. Registramos também a sabedoria espiritual dos "últimos", com seus espaços e tempos rituais, com seus modos de perceber e contemplar a divindade, e com seus afazeres históricos. Por outro lado, mostramos vazios, ambigüidades, equívocos, que estão latentes ou explícitos no Catolicismo do povo.

A população latino-americana, a partir de seus incontáveis sofrimentos e suas limitações, postula crentemente resolver seu mal-estar e garantir um bem-estar. Por conseguinte, conhecer

melhor o Catolicismo Popular supõe aperfeiçoar a práxis. Isto não ocorre em termos de um plano preciso, nem de uma estratégia política; mas ocorre em modalidades simbólicas, éticas, organizativas, estéticas, e na eficaz embora intangível espiritualidade do pobre, modalidades que dão cor e força aos tecidos de nossa história. Além disso, os contextos e as vontades são importantíssimos. Em algumas circunstâncias a população exerce, com mediações religiosas, um protagonismo libertador; e em outras circunstâncias, ela se torna submissa ou agride a outros, mediante expressões religiosas. Assim o povo vai conhecendo mais seu Catolicismo, suas vertentes e tendências, seja para a consolidação do mal-estar ou então para um bem-estar compartilhado.

Passemos agora, depois de aclarar o terreno metodológico, a resenhar as três partes de nosso trabalho e os pontos principais em cada capítulo.

* * *

Grupos e sociedades autóctones, durante mais de dois milênios, geraram uma variedade de religiões. A partir do século XV vai sendo implantado um Catolicismo que substitui e em parte assimila elementos autóctones, que traz também heranças européias e orientais, e que aqui se desenvolve com dinamismos mestiços, inéditos. É um Catolicismo marcado por muitas variáveis locais e regionais; é pluriforme, evolui, muda. No entanto, tem seus grandes processos e alguns elementos comuns; alguns deles são resumidos na primeira parte do livro.

Nosso primeiro capítulo percorre uma história com antagonismos e com vínculos entre os conquistadores e colonizadores, os missionários, a hierarquia e uma infinidade de organismos religiosos, e os povos vencidos, resistentes e criadores de suas formas de fé. Assim vai se configurando o Catolicismo Popular. Em termos culturais, por um lado há uma lógica de contradição, de distinção incisiva entre seres (por exemplo a intolerante religião oficial) e, por outro, temos um princípio de participação, de relação entre os seres (que caracteriza a religião popular).

Esta, no meio de um controle sistemático, desenvolve traços próprios, libertadores. Informações peruanas e brasileiras mostram crenças – como um poder divino aliado ao pobre –, ritos populares com imensos valores e relativa autonomia, organização e liderança de base, uma ética fundamentada em Deus e não

em meras normas externas e além disso com uma carga contestatária. Por outro lado, situações de opressão econômica e cultural causam impacto sobre a prática religiosa da multidão que por isso exige libertação. Sublinhamos tais crenças, ritos, organização ética, e a evangelização dada a elas ao longo da história por uma igreja utópica (não conquistadora). Em tudo isso é também preciso reconhecer sinais da obra do Espírito de Deus em nossa trajetória humana.

O segundo capítulo busca as razões por que durante os últimos séculos o Catolicismo Popular é considerado um "problema". Não foi assim na Idade Média européia; ressaltamos Francisco de Assis que a partir de Jesus e da religião dos simples evangelizou a Igreja. Depois, as críticas do Humanismo renascentista, a Reforma protestante, as aplicações de Trento e – principalmente – a Ilustração racionalista fazem ver o Catolicismo Popular como "ignorância", "magia", "superstição". Com novas devoções como o Coração de Jesus e de Maria, no século XX com a renovação litúrgica, bíblica e a Ação Católica, tentou-se resolver as carências na Religião Popular. Esta, insistimos, não era o problema; afinal de contas o problemático é o esquema mental e a situação social a partir da qual ela é desautorizada.

Também delineamos tipos de prática evangelizadora e teológica atuais: o neo-racionalismo que prolifera em torno do Vaticano II (muitos acharam que com ele se iniciava uma era de "pós-religião popular") e as perspectivas positivas a partir da cultura e da libertação. Propomos a complementaridade entre o eixo cultural e o eixo sócio-histórico. Em termos eclesiais, sugerimos que a solução do "problema" seria que o conjunto da Igreja receba contribuições do Catolicismo Popular (e interromper campanhas de purificação).

Nosso terceiro capítulo expõe a tensão e fecundação mútua entre o movimento de comunidades de base e o Catolicismo Popular. A articulação de novos grupos eclesiais populares acarreta uma recriação religiosa. Lê-se a Bíblia no atual acontecer popular. Aprofunda-se a responsabilidade histórica à luz da fé. Brotam também novas expressões sacramentais, litúrgicas e de espiritualidade. Mas houve desconexão entre o programa de criar comunidades de base, por um lado, e a dinâmica religiosa popular, por outro. Outra problemática é que algumas CEBs congregam os mais conscientes e comprometidos e não são lugar de encontro para o povo comum e corrente. Anotamos também os desafios para que a comunidade de base se deixe evangelizar

pelo Catolicismo Popular, para que este seja enriquecido pelas conquistas das CEBs, e que ambos possam se complementar e se fecundar. Quando a linguagem simbólica, que é abundante no Catolicismo do povo, também é desenvolvida na comunidade de base, então esta chega a ser Igreja dos pobres. Os símbolos, as devoções, enfim, o "coração" do povo (e não o planejamento pastoral) é o que faz crescer e garante a comunidade de base.

* * *

Na América Latina, o processo modernizador torna comportamentos e significados homogêneos, mas também é um processo que reforça particularidades e situações de desigualdade. Nestes contextos se consolidam vários tipos de religiões populares (cada uma com sua organicidade cultural e com seus traços confessionais) e também um Catolicismo Popular que é, ao mesmo tempo, unificador heterogêneo, devido a fatores históricos, culturais, étnicos e de classe. São fenômenos explicados pelas ciências sociais.

Na segunda parte de nosso livro, algumas anotações antropológicas conjugam a razão prática com a razão simbólica. Examinamos processos sociais de produção de sentido. Nosso enfoque é distinto do daqueles que consideram a cultura e a religião como o fundamento e a raiz da sociedade; tanto a cultura como a religião, segundo nosso parecer, estão presentes em todas as dimensões do ser e do fazer humano. Em outras palavras, a multiforme e oprimida população latino-americana ordena sua existência a partir do cotidiano-econômico até o cotidiano-espiritual; ordena sua vida e a torna significativa; e em toda esta atividade expressa seu Catolicismo.

O quarto capítulo examina o *continuum* entre unidade e diversidade. Em comparação com formas fragmentárias da Religião Popular, o ser católico conflui de muitas maneiras numa só Igreja. É um fato importantíssimo num plano teológico, e também para as ciências sociais. Mas esta religião universal se desenvolve em sociedades que desde seus inícios coloniais até seus usos atuais estão regidas pela desigualdade; por exemplo, o papel do leigo passa por mudanças, desde as confrarias coloniais até as comunidades de base de hoje; também a povos, etnias, classes latino-americanas se dá participação desigual nas estruturas católicas (e todas entram nestas últimas).

O outro lado da moeda é que diversos sujeitos sócio-culturais têm capacidade para assumir e recriar, cada um a seu modo, um Catolicismo Popular comum. Este, portanto, não só é criado discriminatoriamente por uma Igreja situada junto ao poder; também ele nasce de culturas, classes, etnias do povo; como diz Leonardo Boff, estão "recriando a Igreja".

Não existe, portanto, uma Igreja oficial e outra da multidão. Há antes uma oposição convergente entre uma institucionalidade e alguns sistemas leigo-populares de vivência católica. Além disso, constatamos uma pluralidade de particularizações do Catolicismo em culturas e grupos humanos. São processos que podem ser resumidos com os conceitos de Catolicismo outorgado, apropriado (com seus sincretismos), construído (e aqui acrescentamos à libertação o direito natural a ser diferentes).

Depois, no capítulo quinto, exploramos a temática ética. Os cientistas, e também os pastoralistas, pesquisaram mais crenças e ritos. Com relação à ética, ou não é analisada, ou se parte do preconceito que os traços de resignação e de não-autonomia do povo seriam desvios da ideologia dominante. Novamente sublinhamos um Catolicismo latino-americano claramente universal (aberto a todos) e distinto de outras religiões populares; isto tem grandes implicações para a ética. De fato, a ética é também para todos, é relacional, e se define como um viver bem; além disso, seus principais "lugares de exercício" são a família, o trabalho, a fé do povo. Por outro lado, anotamos que tal ética é coerente com os mandamentos bíblicos, que convidam a fazer o bem entre pessoas. No reverso temos atitudes de submissão e até de autodestruição no meio do povo.

A ética é fidelidade a normas, não de instituições como Pátria, Estado, Igreja, Capital, nem para uma perfeição e salvação individual, mas fidelidade a normas afetivas, solidárias. O essencial são as relações entre pessoas e entre elas e o sagrado; neste sentido é bem significativo para o povo a doutrina da Trindade e da Sagrada Família. É também a maneira de visualizar o pecado e o castigo; por exemplo, a violência que impossibilita harmonia; ou a crítica feita pelo povo ao engano e à maldade porque maltratam o próximo e ofendem a Deus. A síntese da ética popular é prática humilde e paciente de se comportar bem para com todos. Por último, a passagem do bem-viver para uma ética libertadora inclui uma pastoral a partir do interior da população formadora de um mundo novo.

* * *

Ao longo deste volume, destacam-se enfoques de caráter cordial e sapiencial. São características que provêm não do capricho do estudioso, mas dos próprios fenômenos. O sentido de fé, que o Catolicismo Popular transparece, convida a uma consideração cordial, crente, profunda. Além disso, a população gera sua racionalidade histórica, símbolos e mitos, teologias; são realidades que incitam a uma reflexão em círculos profissionais e eclesiais dispostos a aprender do povo pobre e a oferecer-lhe pistas inovadoras.

Com estas atitudes foi elaborada uma terceira parte do livro. É uma apreciação crente. As frases são enfáticas; há interpretações bem fundamentadas. Não obstante, é somente um modo de apreciar a temática. Existem outros e, definitivamente, é o povo de Deus em todas as suas instâncias que faz o melhor discernimento destes assuntos. Além disso, é uma perspectiva teológica e pastoral indissociável de intuições fenomenológicas e de conquistas nas ciências humanas. Freqüentemente são separadas incisivamente as dimensões abrangidas por cada disciplina; é possível fazer isso para aclarar metodologias e conteúdos distintos; mas sempre orientando a reflexão para o Catolicismo realmente existente; seus múltiplos aspectos têm uma coerência global e dimensões entrelaçadas.

O eixo central, na prática crente do povo, é o festejo cultual. Nosso capítulo sexto está dedicado a ritos e festas que são como a alma da história do povo; e sua contrapartida: diversões e neo-religiosidade da ordem capitalista, em menor ou maior grau inculcado e assimilado no imaginário popular.

Primeiro repassamos a estratégia repressiva durante a Colônia e, a seguir, substitutos característicos da modernidade latino-americana. Depois indicamos processos, mudanças, lógicas internas, em expressões cotidianas e em ciclos, particularmente as celebrações com Santos/as, onde há mecanismos aprisionadores e energias libertadoras; também examinamos a peregrinação, a procissão, a dança, que comunicam com o sagrado e ritualizam a identidade de pessoas e povos que alegre e espiritualmente forjam história. Consideramos, além dissso, a ampla e concreta sacramentalidade do povo católico, com sua criatividade e seus vazios. Parece-nos que, se todos estes itens estão ausentes de um programa social, ou educacional, ou técnico, ou não são incluídos na atividade evangelizadora e catequética,

então estes programas são superficiais e, ainda mais, são adversários da mística e do caminhar do povo.

O sétimo capítulo examina a alteridade sagrada: a Imagem (em muitas modalidades) e as crenças afiançadas em necessidades básicas. Tudo isso ocorre em meio de atividades e relações sociais; a prática de sobrevivência, por um lado, e a opção de progredir e de acumular em desmedro do próximo, por outro lado; as identidades, seja uma tendência comunal-pessoal ou uma tendência pragmático-individual; as engrenagens da enfermidade e da saúde; o milagre e a magia; as utopias; em cada um destes terrenos encontramos suas imagens e crenças correspondentes.

Apreciamos teologicamente a Imagem; figuras sagradas ligadas a tradições sócio-culturais de povos postergados; a primazia de Maria, que na América Latina afirma religiosamente a feminilidade; a cristo-prática de uma população crucificada e solidária; o fecundo contato da multidão com suas "almas falecidas". Em geral, a imagem é um ícone; é sinal salvífico para uma multidão angustiada que acolhe milagres; e, por outro lado, aumenta a idolatria no sentido de confiar nos milagres do dinheiro e do sucesso.

Por último, o capítulo oitavo contém veias teológicas e propõe uma evangelização a partir e para a vivência católica do povo. O ponto de partida é a sabedoria crente dos pequenos; o paradigma náhuatl de Guadalupe (México); os atuais estratos do pensamento popular – que requerem um olhar crítico. Acentuamos sua compreensão própria de Deus: local, familiar, sofredor, transformador; e traços da densa mariologia do povo.

Passamos a ver como a Bíblia, o Magistério, as teologias neste Continente constituem – cada uma com seu papel específico – recursos para sopesar e avaliar o Catolicismo Popular. Isto tem de ser feito sem desonestidade sócio-cultural; quer dizer, sem atribuir à Palavra de Deus e das Igrejas as contínuas agressões contra uma religiosidade distinta do modo de ser das elites. Registramos elementos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, que mais atingem nossa temática; elementos doutrinais do episcopado latino-americano e do Papa; e vários tipos de contribuições teológicas na América Latina, particularmente a reflexão libertadora. Finalmente, resenham-se eixos teológicos oferecidos pela Religião Popular para o conjunto da Igreja e da humanidade.

* * *

Há muitíssimo mais. Temas intocados ou abertos e não concluídos. Novas maneiras de praticar, de entender, de contemplar, de reativar o Catolicismo do povo. De forma breve, indicamos vazios e possibilidades e terminamos com seu significado para o futuro latino-americano.

Para não cair numa visão desistorizadora do Catolicismo Popular (coisificando-o; reduzindo-o a um "campo religioso"), é necessário acentuar seus sujeitos e processos. Especialmente, novos sujeitos urbanos, com seus núcleos e multidões, iniciativas da juventude, protagonismo da mulher, e inumeráveis associações populares.

Continuar examinando particularidades e, ao mesmo tempo, fatores comuns; dimensões que marcam o Catolicismo simultaneamente inculturado e universal.

Ver seus vínculos e distinções de outras religiões populares. Explorar os sincretismos contemporâneos, alguns principalmente católicos, e outros relativamente autônomos (negros, indígenas migrantes, asiáticos, amazônicos, espiritismos urbanos, religiões do Caribe etc.). Além disso, diversos itinerários de mestiçagem sócio-cultural-religiosa.

Em termos pastorais, é importantíssima a tensão da conjugação entre Comunidades Eclesiais de Base e as tradições populares; por exemplo, no festejo cultual, na ética, nas imagens. Isto acelera o avanço da Igreja dos pobres.

Trabalhar mais com a pluriforme e intensa mística e com a sabedoria presente no Catolicismo Popular; elas contribuem e redelineiam a espiritualidade, o silêncio perante o mistério, a teologia, a interpretação de símbolos. Na reflexão de fé inserida numa prática de libertação integral, o Catolicismo – como todo o universo – Popular é, como o sal, um elemento que influi e atinge tudo.

Um último ponto. Ao terminar o segundo milênio e iniciar o próximo, a humanidade busca modelos de convivência e de esperança. As fortes crises micro e macrossociais são também oportunidades para crer e para criar. Neste acontecer dos catolicismos de pessoas e de povos latino-americanos vão junto códigos e símbolos que tornam possível ser genuinamente humanos e compartilhar fidelidade ao Deus que salva.

NOTAS

Notas da Introdução

1. Por exemplo, dizer que em nosso Continente a religião precisa se converter em "núcleo das estratégias de desenvolvimento": Iván Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 227 (por outro lado, o Autor vê claramente como "ao longo dos séculos foi produzida uma fissura categórica entre a 'igreja' católica e a 'religião' católica", p. 43; em seguida, ensaia uma reflexão sobre religião e mudança social em termos não motivacionais mas em torno de sistemas de influência e controle religioso e social). Com relação ao mundo ocidental, constata-se uma profunda crise cultural e como, por um lado, a religião volta ao centro das preocupações culturais e, por outro, há uma crescente desilusão com um mundo construído sobre o útil e a ciência: Robert Bellah, *Beyond Belief*, N. York, Harper, 1970, p. 244-246. Mais concretamente, Michel Novak postula que, para o capitalismo democrático, é imprescindível seu dinamismo moral-cultural para o qual contribuem as principais doutrinas cristãs: *The spirit of democratic capitalism*, N. York, Simon and Schuster, 1982, p. 185, 334.

2. Recopilações e análises de fatos locais são sumamente reveladores. Na Nicarágua: Milagros Palma, *Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos*, Bogotá, N. América, 1988. Em vários lugares brasileiros: Carlos R. Brandão, *A cultura na rua*, Campinas, Papirus, 1989. E assim em todo o Continente há infinidades de celebrações onde o povo é protagonista e perfila estratégias sociais. No âmbito político também é assim. Por exemplo, uma procura e oferta simbólicas de salvação da opressão, bem estudado no caso peruano por I. Vega Z., *Aprismo popular: mito, cultura e historia*, Lima, Tarea, 1985.

3. O CELAM, em seu crucial encontro sobre Religiosidade Popular, em 1976, propunha "uma justa avaliação e discriminação dessa realidade latino-americana – o substrato católico de seus povos – para a sempre renovada missão evangelizadora da Igreja" (n. 3). "A Igreja deverá encarnar sua fé na religião do povo" (n. 109). "Levar (o povo) à purificação, com decisão e misericórdia, e dinamizá-lo em sua própria religiosidade, de acordo com a crise, mudanças e exigências históricas do momento" (n. 144). "Uma pastoral da religiosidade popular relacionada com a crescente influência das seitas, de modo a preservar e garantir a identidade cristã de nosso povo" (n. 193). A meta de incorporar – purificando – o Catolicismo Popular numa renovação eclesial é algo substancial nas reflexões feitas por G. Vallejo, J. Lozano, J. Alliende, Alfonso Lopez T., M. Arias, L. Gera e outros que são citados no último capítulo deste livro.

4. É uma perspectiva iniciada por A. Buntig, J. Comblin, V. Elizondo, L. Boff e J.B. Libânio (em artigos que mais adiante são citados): V.E. Segna, *Análise crítica*

do catolicismo popular no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1977; J.L. Caravias, *Religiosidad campesina y liberación*, Bogotá, Indoamerican Press, 1978; S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1979. É uma perspectiva que está sendo reformulada, por exemplo: L. Boff, *Nova evangelização*, Petrópolis, Vozes, 1990 (especialmente p. 36-44, 58-61, 86) e P. Richard, *La iglesia de los pobres en la década de los 90. CRIE*, documento 92 (1190, especialmente p. 5-7).

Notas do capítulo 1

1. Embora tenhamos nos esforçado em dar a nosso enfoque uma perspectiva latino-americana, devemos esclarecer que está escrito a partir de nossa formação acadêmica e de campo no Peru, particularmente em relação com o mundo andino.

2. N. Wachtel, *Los vencidos, los indios del Peru frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Universidad, 1976.

3. E. Hornaert, *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

4. Las Casas, *Brevíssima relación de la destruición de las Indias*, colegida por el obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la orden de Sancto Domingo (1552). Em: Bartolomé de las Casas, *Tratados* I, México, F.C.E., 1965.

5. Os documentos pontifícios fundamentais pelos quais foi confiada a colonização e a evangelização das Índias aos reis de Espanha e Portugal foram: Bula *Inter coetera*, de Alexandre VI (4-5-1493); *Eximiae devotionis* (16-11-1505), do mesmo papa, que concede aos reis espanhóis o direito de receber o "dízimo"; Bula *Universalis Ecclesiae* (28-7-1508) que concede o privilégio do Padroado Régio pelo qual os reis serão os responsáveis pela Igreja na América para todos os efeitos e sujeitos só à autoridade do papa.

6. Carta de Pedro Ortega Sotomayor, bispo de Trujillo, ao rei Filipe IV (7-7-1647). *AGI*, Audiencia de Lima, n. 64.

7. Pedro de Quiroga, *Coloquio de la Verdad* (segunda metade do século XVI). Escrito no Peru e publicado por Julián Zarco, OSA, em 1922 em Madrid.

8. M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*. Lima, PUC, 1983, p. 373s.

9. Citado por M. Marzal em *Historia de la antropología indigenista*. Peru e México, PUC, Lima, 1981, p. 199-211.

10. E. Hornaert, *op. cit.*, p. 124.

11. E. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México, Centro de Reflexão Teológica, A.C. 1979.

12. Citado por V.A. Belaúnde em *Peruanidad*, Lima, Studium, 1965. Tomamos a citação de Marzal, *La transformación, op. cit.*, p. 57.

13. L. Millones, "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Ongoy". Em: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Antología. Lima, Ed. I. Prado Pastor, copilado por Juan Ossio, 1973.

14. Borges, P. *Métodos misionales en la cristianización de América*. Siglo XVI. Madrid, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960, p. 485.

15. G. Kubler, "The Quechua in the colonial World". Em: J. Sterard, *Handbook of South American Indians*, vol. II. Washington, Cooner Square Publ., The andean civilizations, 1946.

16. M. Marzal, *op. cit.*, p. 69.

17. Carta do jesuíta Miguel Garcia ao Geral Aquaviva (26-1-1583), citada por E. Hornaert, *op. cit.*, p. 60.

18. Testemunho de um índio das missões capuchinhas do Maranhão. Citado por E. Hornaert, *op. cit.*, p. 122.

19. Pedro de Quiroga, *Coloquios de la Verdad*, Madrid, 1922.

20. A idéia é de L. Lévy-Bruhl, famoso antropólogo francês, que deu atenção especial aos temas da "mentalidade primitiva". Embora seu famoso termo "prelógico" aplicado aos povos primitivos fosse duramente criticado, teve o mérito de chamar a atenção do etnocentrismo ocidental para "outras formas" de mentalidade.

21. Este relato foi colhido no distrito de Yambillo (Huamanga, Ayacucho, Peru) no dia 15-10-81 pela entrevistadora Patrícia Boyco Ch. que fez parte da equipe regional de Ayacucho na Pesquisa sobre a Religiosidade Popular no Peru, auspiciado pela Conferência Episcopal Peruana, cujo diretor foi o autor deste trabalho.

22. J.V. Núñez del Prado, El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Peru através de la comunidad de Cotobamba. *Allmanchis*, n. 2, Cuzco, 1970.

23. A. de la Peña y Montenegro, *Itinerario para párroco de indios*. Madrid, 1771, segunda edição.

24. J.M. Arguedas (tradutor), *Dioses y hombres de Huarochirí*. México, Ed. Siglo XXI, 1975.

25. José Luis Gonzaléz M., *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico*. Cusco, IPA, 1987, p. 85-91.

26. R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1978.

27. L. Dalle, El despacho. *Allpanchis*, n. 1, Cuzco, 1969.

28. R. Azzi, *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Vozes, 1977.

29. M. Marzal, *op. cit.*, p. 104.

30. Os concílios de Lima de 1551, 1567 e 1582 procurarão controlar o número excessivo de confrarias (Marzal, p. 405). Mollinedo y Angulo, bispo de Cuzco (1673-1699), depois de suas visitas de 1685 e 1687, registra que em 188 doutrinas há 589 confrarias, tendo algumas delas até 16 confrarias. Entre suas disposições, proíbe que sejam fundadas novas.

31. R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, p. 55.

32. C. Rosa-Nieves (compilador), *Antología de décimas cultas de Puerto Rico*. San Juan, Ed. Cordillera, 1971 (A poesia não foi traduzida por ser praticamente impossível manter o sentido).

Notas do capítulo 2

1. Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Medellín, 1968, Documento sobre a *Pastoral Popular*, n. 3.

2. E. Hoornaert, "La evangelización según la tradición guadalupana". Em: *Religiosidad Popular*, Salamanca, Seladoc, Sígueme, 1976; V. Elizondo, "La Virgen de Guadalupe", *Concilium*, n. 122 (1977); L. López Beltrán, *Obras Guadalupanas*, México, Ed. Tradición, 1980-1981; C. Siller, "Anotaciones y comentarios al Nican Mopohua". Em: *Estudios Indígenas*, vol. VIII, n. 2, México, 1981.

3. H. Fries, "Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático". Em: *Mysterium Salutis*, IV/1, cap. III, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973.

4. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina.* Documento oficial da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, n. 8 e 9.

5. L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1979, p. 39s, 46.

6. N. Cohn, *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media.* Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Podem ser consultados também os seguintes trabalhos: T. Manteuffel, *Naissance d'une hérésie.* Paris, Ed. Mouton, 1970; E. Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge*. Torino, Ed. Botega d'Erasmo, 1975; M. Mollat, *Les pauvres au moyen âge.* Paris, Ed. Hachette, 1978.

7. J.R. de Legísima e L. Gómez Canedo, *San Francisco de Asís*. Madrid, BAC, 1965; E. Delaruelle, "L'influence de Saint François d'Assise sur la piété populaire". Em: *La piété populaire, op. cit.*, p. 229; M.D. Knowles, *Nueva historia de la Iglesia,* tomo II. Madrid, Ed. Cristiandad, 1977; L. Boff, *São Francisco de Assis*. Santander, Ed. Sal Terrae, 1982 (trad.).

8. H. Tüchle, Nueva historia de la Iglesia, III. Madrid, Ed. Cristiandad, 1966.

9. B. Vogler, "La piété populaire luthérienne dans les pays rhénans au XVI siècle". Em: *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire.* Paris, Ed. Le Centurion, 1976.

10. H. Tüchle, *op. cit.*, p. 87s.

11. J. Matet e R. Pannet, "Vialart de Herse: le sens et les limites d'une reformation". Em: *Le christianisme populaire, op. cit.*, p. 147-170.

12. B. Plongeron, "Le procés de la fête à la fin de l'ancienne Regime". Em: *Le christianisme populaire, op. cit.*, p. 172.

13. E. Hornaert, *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*, Petrópolis, Vozes, 1978; Paulo Suess, *Catolicismo popular no Brasil.* São Paulo, Loyola, 1979.

14. B. Plongeron, *op. cit.*, p. 172.

15. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana". Em: *Liberación y cautiverio*. México, 1975.

16. Certamente as raízes do problema teológico-pastoral da Religião Popular não são só racionalistas, também intervêm fatores de posição social, de evolução na consciência eclesial, mecanismos de dominação interna e externa, eclesial e extra-eclesial. Se colocamos ênfase especial nos pressupostos racionalistas é somente porque, no comportamento das elites eclesiais, foram estes os que estiveram mais conscientemente presentes.

17. A reforma da Ordem Beneditina realizada por Dom Guéranger, em 1837, costuma ser considerado o início deste movimento.

18. K. Marx, "Teses sobre Feuerbach". Em: *Sobre la Religión, K. Marx y F. Engels*, por H. Assmann e Reyes Mate. Salamanca, Sígueme, 1974.

19. K. Marx, Introdução à Crítica da filosofia do Direito de Hegel. Em: Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre.* México, FCE, 1973.

20. A.J. Büntig, "Catolicismo popular y aporte a la liberación". Em: *Mensaje Iberoamericano,* 3. México, 1975; A.M. Ferré, Marco histórico de la religiosidad popular. Em: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*. Bogotá, CELAM, 1977.

21. Dignos representantes desta escola foram R. Benedict, M. Mead, R. Linton, A.L. Krober, M.J. Herskovitz. Provavelmente foram as obras de M. Mead as que mais difusão tiveram na América Latina.

22. Nesta perspectiva é especialmente significativo o ensaio de C. Geertz, "La religion comme système culturel", publicado na edição francesa de *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris, Gallimard, 1972. Aplicado à Religião Popular, Manuel Marzal, SJ, veio trabalhando este enfoque em suas abundantes publicações: *El mundo religioso de Urcos*, 1971; *El sistema religioso bajopiruano*, 1973; *Diez hipótesis de interpretación de la religiosidad popular*, 1974; *Estudios sobre religión campesina*, 1977; *La transformación religiosa peruana*, 1983.

23. J.C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 69-70.

24. Entre outros, os que trabalharam com mais ou menos continuidade esta forma de enfoque são: Diego Irarrázaval, V. Elizondo, R. Vidales, T. Kudó, B. López, E. Hoornaert, P. Suess, P.A. Ribeiro de Oliveira, C. Brandão, R. Azzi, A. Büntig, S. Galilea etc.

25. Um exemplo destas dificuldades temos no documento do Secretariado Nacional de Cristãos para o Socialismo, apresentado na Jornada Nacional de 1972, Santiago do Chile.

26. Estes documentos são poucos. Até o momento, a nível de Igreja universal ou ao menos continental, só há quatro documentos eclesiais nos quais se pretendeu tratar o fenômeno com uma certa sistematização e análise: *Medellín* (1968), *Evangelii Nuntiandi* (Paulo VI, 1975), *Puebla* (1979) e a *Alocução aos bispos franceses da região Provenza-Mediterrâneo* (João Paulo II, 18-11-1982).

27. *Puebla*, n. 448.

Notas do capítulo 4

1. Em Vittorio Lanternari pode ser encontrado um dos únicos livros onde movimentos messiânicos e milenaristas são descritos tomando-se exemplos de todo o mundo. O capítulo 2 aborda o Peiotismo de índios da América do Norte; o capítulo 3 apresenta outros movimentos proféticos das Américas: em primeiro lugar, mais uma vez os da América do Norte, depois os da América Central (Jamaica e Haiti) e, finalmente, os da América do Sul (Tukuna, Tupi-guarani, surtos e movimentos da Colômbia, Argentina e Peru, e os movimentos messiânicos neobrasileiros. Ver: *As religiões dos oprimidos*. Uma notável análise do sentido profético-religioso de um movimento messiânico sul-americano pode ser encontrada em *Os errantes do novo século*, de Duglas Teixeira Monteiro.

2. Uma maneira nova e muito intrigante de surpreender os termos de tais relações entre agentes religiosos no momento da Conquista ibérica está no livro de Tzvetan Todorov, *A conquista da América – a questão do outro*.

3. No capítulo III, "a instituição eclesiástica" do terceiro período do colonizador no Brasil, no livro *A história da Igreja no Brasil*, vol. 2, assim como o capítulo I do sexto período, do tomo II/2 da mesma obra, está bastante bem documentada a atitude da Igreja para com os negros escravos.

4. Isto fora a oposição complementar entre o clero e o laicato, tomada então como o núcleo da própria ordem da instituição eclesiástica. "O próprio Concílio de Trento confirmou esta visão admitindo de fato a distinção entre a elite esclarecida (o clero) e a massa ignorante (o povo) e compreendendo a evangelização como uma ação da primeira sobre a segunda". Ver *História da Igreja no Brasil*, vol. 2, p. 274.

5. Num de seus estudos a respeito do Catolicismo brasileiro, Pedro Ribeiro de Oliveira faz uma diferenciação entre Catolicismo *Popular*, que ele prefere chamar

de "tradicional", Catolicismo *privatizado* e, finalmente, Catolicismo *romano*. A distinção é interessante porque destaca diferenças às vezes reunidas na simples oposição entre o Catolicismo Popular e o oficial. Assim, por exemplo, uma das características do Catolicismo Popular tradicional é a gestão dos leigos e uma tradicionalidade anterior a processos de modernização da Igreja, que incidem sobre a própria maneira como o laicato vai reinventar pautas de sua vivência religiosa familiar e coletiva. Um dos maiores limites no estudo do Catolicismo Popular entre nós é que, centrados sobre ritos sincréticos e costumes muito antigos, os pesquisadores deixam de lado a própria modernização do Catolicismo das diferentes comunidades populares. Ver, de Pedro Ribeiro de Oliveira, "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro", *in Revista Eclesiástica Brasileira*, 36/141, março de 1976.

6. Dois estudos relativamente recentes, em que sujeitos e grupos étnicos que se tornaram pentecostais são discutidos, poderiam ser lidos com muito proveito. O primeiro é *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, de Carlos Garma Navarro; o outro é *O negro evangélico*, de Regina Reyes Novaes e Maria da Graça Floriano.

7. Mais adiante veremos alguns pontos da diferença entre *Catolicismo Popular* e *Igreja Popular* no caso latino-americano.

8. Merece ser lembrado que enquanto os *estados* das nações latino-americanas enfatizam como festa, símbolo e sentido, o valor *nação*, não raro com fortíssimos apelos chauvinistas, a *Igreja católica* enfatiza do mesmo modo uma *universalização religiosa* de que ela se faz o centro e o sentido. Enquanto isto, é próprio do Catolicismo Popular trazer na festa, na mitologia e no imaginário da fé, o lugar de valor para a *comunidade local*, ou para a comunidade étnica (os índios, os guarani, os negros).

9. Os exemplos, dados aqui, de grupos religiosos e de religiões como o Santo Daime, originário do Acre, no Brasil, e o Vale do Amanhecer, são brasileiros. Mas eles se multiplicam pelo universo religioso das Américas, sobretudo nos países onde se dá o encontro entre sistemas religiosos indígenas, do Catolicismo Popular e, por outro lado, de sistemas neo-emergentes, muitas vezes sincretizados de outros já existentes.

10. Em alguns países das Américas é justamente entre as Igrejas pentecostais de imigração, supostamente as mais distanciadas das questões nacionais e populares, que existe hoje em dia um maior envolvimento com a causa indígena, com as lutas dos trabalhadores e, conseqüentemente, com o movimento ecumênico, submetido a tais compromissos entre religião, pastoral e libertação.

11. Ver Manuel Gutierrez, *En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica*, e Manuel Marzal, *El Sincretismo iberoamericano*. Sobre esta questão, no primeiro especialmente as p. 144, 145 e seguintes, e no segundo as p. 34 e seguintes.

12. Manuel Marzal, *op. cit.*, p. 34 e 35.

13. Id., *Ibid.*, p. 34.

14. Manuel Gutierrez, *op. cit.*, p. 157.

15. Como exemplos de casos de *encontros* entre fiéis e agentes do Catolicismo Popular e entre eles e o universo social e religioso da sociedade de classes merecem ser lidos: *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, de Diego Irarrázaval, e *Los Señores del Gran Poder*, de Xavier Albó e Matias Preiswerk.

Notas do capítulo 5

1. Concordo aqui com Enrique Dussel quando ele atribui à *moral*, à *moralidade*, a idéia de prescrições de condutas estabelecidas pela ordem vigente do poder. Ao contrário, *ética* sugere princípios dirigidos à construção de uma ordem futura de liberdade, de construção da justiça e da fraternidade. Ela é então francamente comunitária, inter-relacional e lembra acordos feitos pelos homens e entre as pessoas. Ver E. Dussel, *Ética comunitária: liberta o pobre!* Petrópolis, Vozes, 1986.

2. Não seria difícil estabelecer aqui uma oposição útil entre três direções da experiência religiosa: uma dirigida ao aperfeiçoamento do espírito ou à salvação individual da alma, através de uma ascese purificadora; outra associada à expectação próxima do "final dos tempos" e rigidamente separadora entre uma "ordem do mundo" e uma "ordem de Deus", em geral restrita aos limites do próprio grupo religioso expectante; finalmente, uma terceira, envolvida com a construção de um "mundo novo", que se confunde com a própria idéia de "final dos tempos" e que submete o próprio plano de Deus para com os homens aos atos históricos entre os homens e dirigidos à realização deste mesmo plano. Em termos atuais, o projeto de religiões neo-orientais, de penetração tão recente em vários de nossos países, é um exemplo da primeira direção. Os movimentos messiânicos do passado e de alguns grupos pentecostais são um bom exemplo da segunda. O movimento ecumênico resultante da aproximação fraterna de religiões e Igrejas cristãs, onde um projeto de libertação é a idéia central, e o projeto que dá sentido pleno ao próprio ecumenismo poderia ser um exemplo da terceira. É difícil localizar aí o imaginário do Catolicismo Popular. Ele possui aspectos e tendências que oscilam entre as três direções, com mais ênfase nas duas últimas e com uma tendência crescente, em suas frentes renovadoras, a se aproximar da terceira.

3. Além dos trabalhos bastante conhecidos, entre eles a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, recomenda-se muito a leitura de *Protestantismo e repressão*, de Rubem Alves (S. Paulo, Ática, 1979).

4. Esta maneira de pensar e viver a lógica afetiva e social das relações entre as pessoas é bastante mais acentuada em comunidades indígenas e camponesas, onde a própria ordem do grupo social mais amplo segue um modelo das relações familiares. Por outro lado, um dos sinais mais evidentes de uma "desordem do mundo" entre fiéis do Catolicismo Popular é a percepção de que, sobretudo na cidade e nas sociedades mais modernizadas da América Latina, as normas que regulam as relações entre familiares e parentes já não são mais as mesmas, e, como resultado, já não existe entre pais e filhos, entre esposos e entre outros parentes, os mesmos princípios de afeição e respeito. Um estudo sugestivo sobre a ética camponesa tradicional é o trabalho de Klaas Wortmann, *Cum Parente num se Neguceia*, Brasília, Universidade de Brasília, Dep. de Ciências Humanas, 1988.

5. Num recente trabalho de pesquisa no Peru, José Luís González anota algumas observações e dados que muito bem poderiam ser generalizados para toda a América Latina. Diante de uma injustiça social, o "dever do cristão" foi indicado da seguinte maneira: suportar com paciência o que é feito pelos outros, com 10% do total dos que responderam; responder ao mal com o perdão, com 52%; lutar para estabelecer a justiça, com 32%. Dentre todos os pecados indicados, os que atentam contra o próximo, ameaçam a felicidade das outras pessoas e uma harmonia baseada no "bem viver" recíproco são sempre os apontados como os mais graves (J.L. González, *La religión popular en el Perú*. Cusco, IPA, 1987, p. 141-145).

6. Assim, como bem lembra Diego Irarrázaval: "A ética dos setores populares, com toda a sua prática social, move-se entre um pólo de liberdade e um pólo de submissão. É uma problemática pouco estudada. Uma conquista importante é que muitos já não usam mais como parâmetro a "moralidade" da classe dominante e reconhecem a riqueza moral do pobre. Outra conquista está no fato de se distinguirem elementos da moral popular articulados com uma prática de resignação, por um lado, e elementos articulados com uma prática emancipadora, por outro lado" *(Cultura-Religión-Poder de pueblo chileno – una mirada andina*, p. 18).

Notas do capítulo 6

1. Na opinião de Pedro Borges, poucos missionários do século XVI falavam destas analogias, e os textos de catequese ("doutrinas") não levavam em conta crenças e ritos autóctones *(Métodos missionales en la cristianización de América*, Madrid, CSIC, 1960, p. 139-149). Mas houve alguns lúcidos: Diego Durán, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos (1576-1578)*, México, Inovación, 1980, p. 71 e 231 (que cito); José de Acosta, *De procuranda indorum salute (1577)*, Madrid, BAE, tomo 73, 1954, p. 502, 559, 565 (que cito).

2. Ver documentação eclesial transcrita e comentada. Andina, em E. Lisson, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilha, Archivo de Sevilla, 1965 (cito vol. III/12, sumário do II concílio limense, cânon para os índios, n. 95); *Sínodos diocesanos de Santo Toríbio (1582-1604)*, Cuernavaca, CIDOC, 1970 (cito sínodo de 1585, p. 54); Pablo J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, Madrid, BAE, 1968, tomo 209 (cito p. 275-276). No México: R. Richard, *La conquista espiritual de México*, México, JUS, 1947, p. 104-117, 339-346, onde anota como os missionários arrasavam com danças e festas autóctones. No Chile: *Sínodos de Santiago de Chile (1688 e 1763)*, Madrid, CSIC e Univ. de Salamanca, 1983 (cito p. 67 e 204; ver apêndices 7, 9, 10); J. Garcia, *Los bailes religiosos del norte de Chile*, Santiago, Seminario Pontificio, 1989 (contém documentação de México e Peru, p. 81-138). No entanto, houve pautas positivas, por exemplo: "os índios, como qualquer outro cristão, têm direito de exercer seu culto religioso e suas devoções; de realizar suas festas... de honrar a Deus segundo suas circunstâncias e sua índole particular", *Constituciones Sinodales*, La Paz, 1883, Cuernavaca, CIDOC, 1970, art. 336. Documentação contemporânea: II Conferência Episcopal, Medellín, *Pastoral Popular*, n. 2, 4, 12, e *Liturgia*, n. 7, 15; III Conferência Episcopal, Puebla, n. 454, 449, 456, 457, 465, 467, 912, 914, 918, 937, 940.

3. Ainda há poucos trabalhos sobre mudanças modernas e substituição ritual. Ira Zepp, *The new religious image of urban America*, Maryland, Christian Classics, 1986 (cito p. 150, minha tradução). Na Argentina há bons ensaios: Aldo Büntig e outros, *Catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires, Bonum, 1969 (com um capítulo sobre "substitutos funcionais"); P. Capanna, "De la secularización al paganismo". Em: Vários, *Las sectas en América Latina*, Buenos Aires, Claretiana, 1984. Também ensaios de Roberto da Matta, "Carnavais, paradas e procissões, reflexões sobre o mundo dos ritos". *Religião e Sociedade*, 1 (1977): 3-30; e "Esportes na sociedade: futebol como drama nacional". *Concilium*, 205 (1989); também G. Vinnai, *El futebol como ideología*, México, Siglo XXI, 1986.

4. A mercantilização da festa é questionada por comunidades de base; ver J.C.N. Ribeiro, *A festa do Povo*, Petrópolis, Vozes, 1982, p. 114. Alba Zaluar, *Os homens de Deus*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983, retoma cinco estudos de povoados rurais em meados deste século. Onde há maiores relações de produção capitalista, a festa tende a ser substituída por romarias, com traços privatizantes. Por sua vez, Nestor Garcia adverte que a "festa se converte primeiro numa feira e depois em

espetáculo": *Las Culturas populares en el capitalismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1982. Examinando alguns ritos andinos, mostro uma sacralização da ordem moderna (em meu artigo "Mutación en la identidad andina: ritos y concepciones de la divindad". Allpanchis, 31 (1988), especialmente p. 35-44).

5. Menciono alguns dos muitos trabalhos. Sobre ritos e festas andinas: *Allpanchis*, n. 3 e 7 (1971 e 1974); M. Marzal, *El mundo religioso de Urcos*, Cusco, IPA, 1971; A. Paredes C., *Las fiestas populares de Bolívia*, La Paz, Isla, tomos I e II, 1976; M.V. Rueda, *Fiesta religiosa campesina*, Quito, U.C., 1981; X. Albó e M. Preiswerk, *Los señores del gran poder*, La Paz, CTP, 1986; H. van den Berg, *La tierra no da así no más*, La Paz, HISBOL, UCB/ISET, 1990. Uma análise aguda da "transumanização" do Cristianismo, em Pedro de Velasco, *Danzar o Morir*, México, CRT, 1987. Destaca-se a profunda e ampla obra de Carlos R. Brandão que – entre outros – publicou: *O divino, o Santo e a Senhora*, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1978; *Sacerdotes de viola*, Petrópolis, Vozes, 1981 (cito de sua p. 238 como Santos são origens de danças); Memórias do Sagrado, S. Paulo, Paulinas, 1985; *Festim dos bruxos*, Campinas, UNICAMP, 1987; *A cultura na rua*, Campinas, Papirus, 1989.

6. O sincretismo católico é um espectro amplo, desde ter um substrato em outras religiões, como, por exemplo, diz Angelina Pollak Eltz, falando de rituais católicos na Venezuela que têm estruturas inconscientes de caráter africano e ameríndio (SIC, 1973, abril, p. 157), até uma realidade autônoma como o "serviço vudu" que incorpora alguns elementos católicos, como mostram A. Metraux, *Voodoo in Haiti*, New York, Schocken, 1972, p. 323-358, e Laenec Hurbon, *O Deus da resistência negra*, São Paulo, Paulinas, 1987, p. 89-95.

7. Cito de Francisco van der Poel, *Com Deus me deito, com Deus me levanto*, São Paulo, Paulinas, 1981, p. 126; e A. Kiev, *Curandeirismo, Mexican American Folk Psichiatry*, N. York, Free Press, 1968, p. 142.

8. Dados tomados do estudo de 82 casos de Cristian Parker e outros, *Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Santiago, Vicaría de Zona Oeste, 1981, p. 72; e de pesquisas feitas em dez zonas do Peru (entrevistando 2.219 pessoas) de acordo com uma amostra representativa, por José Luis González, *La religión popular en el Peru*, Cusco, IPA, 1986, p. 370.

9. Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*. Salamanca, Sígueme, 1980, p. 69-70.

10. Uma visão panorâmica em M. Marzal, *Sincretismo iberoamericano*, Lima, U.C., 1985, p. 22-25, 32-33, 43-46, 59-64, 76-85, 179-188. Para o Brasil, ver R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 156 (onde conclui que o Catolicismo colonial, que é medieval e não tridentino, percebe a salvação por meio de Santos). Um estudo preciso sobre a Nicarágua, I. Pinedo, *Religiosidad popular*, Bilbao, Mensajero, 1977; e sobre a Colômbia, Javier Ocampo L., *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá, EL Ancora, 1985. Com respeito ao Cone Sul, ver A. Büntig, *El catolicismo popular en la Argentina*, Buenos Aires, Bonum, 1969, p. 34 a 53 e os anexos; A. Miranda, *Historia popular de la Virgen del Valle*, Buenos Aires, Guadalupe, 1988; G. Prado e J. Uribe, *Síntesis histórica del folklore en Chile*, Santiago, IGM, 1982, p. 33, 34, 59; e Max Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Rehue, 1987.

11. Recolho elementos de M. Marzal, *El mundo...*, p. 176-181; W. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, FCE, 1981, p. 47-57s; R. Falla, *Esa muerte que nos hace vivir*, San Salvador, UCA, 1984, p. 99-101; M.V. Rueda, obra citada, p. 65, 342; Carlos R. Brandão, *Sacerdotes de viola*, p. 115-122, 182-196.

12. É a perspectiva de G. Neira, "Tiene la religión una función alienadora?", *Christus*, 476 (1975): 12-23.

13. No Brasil: Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*, Petrópolis, Vozes, 1974; R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 51-88, 134-152. Em zonas andinas: M. Sallnow, "La peregrinación andina", *Allpanchis*, 7 (1974): 101-142, e *Pilgrims of the Andes*, Washington, Smithsonian, 1987; Juan van Kessel, *Lucero del Desierto, mística popular y movimiento social*, Iquique, CIREN, 1987; e J. Garcia, obra citada. A respeito de Guadalupe, E. Hoornaert, "A evangelização segundo a tradição guadalupana". *REB*, 135 (1974): 524-545; V. Elizondo, "La virgen de Guadalupe como símbolo cultural del poder de los impotentes". *Concilium*, 122 (1977): 147-160; e sobre outras peregrinações mexicanas: G. Gimenez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, CEE, 1978.

14. Roberto da Matta diz: "No Brasil, todas as situações sociais têm algum 'dono'", mas o carnaval é "uma festa sem dono e primordialmente uma festa dos destituídos e dos dominados", *Carnavais, malandros e heróis*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 94. Para o Peru, ver J.J. Garcia Miranda, *Las fiestas de Carnaval y las relaciones de intercambio*, Ayacucho, UNSCH, 1982, que destaca a coesão social e o desabafo emocional, numa época de início da colheita, os intercâmbios familiares e sociais, e a sátira aos que têm mais poder econômico e político.

15. Consultar a R. Vidales, "Sacramentos y religiosidad popular". *Servir*, X/52 (1974): 355-378; A. Botero, "Liturgia y religiosidad popular". *Documentación CELAM*, I/3 (1976): 59-85; R. Falla, "El bautismo en la religiosidad popular". *Christus*, 45/535 (1980): 25-31; A. González D., "Hacia una recuperación y recreación de los signos vivos populares para nuestras celebraciones". *Medellín*, VII/27 (1981): 353-368; G. Lutz, "Relatório de um encontro sobre religiosidade popular". SEDOC, 14/143 (1981): 79-86. São diversos enfoques, mas todos estes trabalhos contêm realismo e propostas criativas para a sacramentalidade popular, o que é fundamentado teologicamente por V. Codina, "Os sacramentais, sacramentos dos pobres". *Perspectiva Teológica*, 22 (1990): 55-86.

16. Cito a M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, U.C., 1983, p. 270: e Victor Codina, "Os sacramentais, sacramentos dos pobres". *Perspectiva teológica*, 22 (1990): 68.

Notas do capítulo 7

1. Desde os anos setenta a revalorização dos símbolos e Imagens é feita, de modo crítico, pelos seguintes autores: S. Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 22-23, 64-65; J.L. Caravias, *Religiosidad campesina y liberación*, Bogotá, Indoamerican, 1978, p. 28, 30-40; e de um modo "purificador" – entre outros – por M. Arias, *Evangelización y religiosidad popular*, Bogotá, Paulinas, 1978, p. 73-76. Além dessas revalorizações, alguns estudos específicos mostram o vínculo Santo-povo; por exemplo, Cayetano em Buenos Aires (A. Büntig, *El catolicismo popular en la Argentina*, Buenos Aires, Bonum, 1969, p. 35), São Domingos que dignifica migrantes e habitantes de Manágua e a "griteria" da Imaculada em toda a Nicarágua que associa a mulher com a divindade (M. Palma, *Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos*, Bogotá, N. América, 1988, p. 100 e 144).

2. No regime de fazendas, os Santos são reinterpretados como "Patrões" (no contexto de uma acumulação injusta de bens); alguns dos muitos estudos históricos a respeito: P. Macera, *Trabalhos de história*, Lima, INC, 150-152; L.R.

Benedetti, *Os santos nômades e o Deus estabelecido*, São Paulo, Paulinas, 1984, p. 52 e 83; F. Aliaga, "Expresiones de la religiosidad popular mariana en el siglo 17". *Revista Católica*, n. 1082 (1989): 109-111. O atual regime urbano-capitalista favorece substitutos aos Santos: horóscopos, amuletos modernos (como o cartão de banco) e além disso refuncionaliza as Imagens tradicionais (ver A. Büntig, obra citada, p. 107-126, 82-86; R. da Matta, "Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos". *Religião e Sociedade*, 1 (1977): 3-30; P. Capanna, "De la secularización al neopaganismo". Em: Vários, *Las sectas en América Latina*, Buenos Aires, Claretiana, p. 237-275.

3. Diversas culturas mantêm a veneração do espaço vital, por exemplo "Loas" ou espíritos do vudu particularmente nas árvores (L. Hurbon, *O Deus da resistência negra*, São Paulo, Paulinas, 1988, p. 108-110); ou montes e água para mestiços em Caxaca (R. Weitlaner e outros, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, INI, 1977, p. 103-163); ou Pachamama e espíritos de produtos agrícolas (H. van den Berg, *La tierra no da así no más*, Amsterdam, CEDLA, 1989, p. 100-101).

4. Estudiosos franceses mostram em Histórias de Santos um substrato de culto a seres de outras religiões, os "ídolos" (citados por L. Maldonado, *Introducción a la religiosidade popular*, Santander, Sal Terrae, 1985, p. 61-62). Este autor também descreve a importância da devoção aos Santos, desde os séculos VI e VII, e com mais intensidade na Idade Média européia *(Genesis del catolicismo popular*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 63-68). Na América Latina há ampla bibliografia do culto a santos e muita apologia do culto pelos que os promovem.

5. Na Argentina, *La Difunta Correa*, por S. Chertudi e S.J. Newbery, Buenos Aires, Huemul, 1978. São abundantes as mulheres consagradas pela "vox populi": Jandira, de Campinas, protetora de suas colegas triplamente oprimidas (econômica, sexual e racialmente); Sarita Colonia, em Callao-Lima, cujos devotos incluem ladrões, homossexuais, prostitutas, migrantes e pessoas de toda condição; o pluricultural culto a Maria Lionza, no povo venezuelano.

6. Referências históricas, Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985, p. 67-82. Visões panorâmicas do culto latino-americano: R. Vargas U., *Historia del culto a Maria en Ibero América*, 2 tomos, Madrid, 1956; CELAM, *Nuestra Senhora de América*, 2 tomos, Bogotá, 1988; Guillermo Prado, *Santuários y fiestas marianas en Chile*, Santiago, Paulinas, 1981; Nilza Botelho Megale, *112 invocações da Virgem Maria no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1986. Análises da mariologia católica: artigos de C. Farrel, A. Gonzalez-Dorado, J. Lozano, A. Llano, R. Caro, no CELAM, obra citada, 1988; Vários, *Maria en la pastoral popular*, Bogotá, 1976; Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1979; Victor Codina, "Mariologia desde los pobres". *Pastoral popular*, 37/3 (1986): 43-50.

7. Junto com a fecunda reflexão cristológica – por exemplo, CELAM, *Cristo el Señor: ensayos teológicos*, Bogotá, 1983; SELADOC, *Panorama de la teologia latinoamericana, Cristología*, Salamanca, Sígueme, 1984; L. Boff, J. Sobrino, *Cristología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1983, e escritos de J. Comblin, e J.L. Segundo – também se estudam os Cristos do povo. Vários, *Cristología y pastoral en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1966. J.C. Marschin, "A imagem de Cristo nas camadas populares". Revista *Vozes*, 7 (1974). S. Galilea, *artigos em Cristología y pastoral popular*, Bogotá, Paulinas, 1974, p. 10-12, 26-30. E. Jordá, "El Cristo velado del pueblo andino". *Pastoral Andina*, 12 (1975): 15-25. D. Irarrázaval, "Cristo morado, Senhor de los maltratados". *Páginas*, 13 (1977): 17-33. E. Higuet, "Quem é Jesus no Brasil?" *Vida Pastoral*, 23/104 (1982): 24-40 (com esse mesmo título, uma compilação, São Paulo, Asti, 1974); M. Groetelaars,

Quem é o Senhor do Bonfin, Petrópolis, Vozes, J.L. González, "Cristo en la religiosidad popular". Em: *La religión popular en el Peru*, Cusco, IPA, 1987, p. 79-94. Alguns ensaios destacam defeitos doutrinais e sociais (por exemplo, Galilea, Higuet); outros põem à luz o simbólico e libertador (por exemplo, Jordá, Irarrázaval, González).

8. Reflexões sobre o martírio contemporâneo: Victor Codina, *Nuestro Credo*, Oruro, CISEP, 1987, p. 91; Pablo Richard, *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*, San José, DEI, 1987, p. 78-80, 100-103, 120-133; Jon Sobrino, *Mons. Oscar Romero, verdadero profeta*, Manágua, IHCA-CAV, 1981, p. 56-62.

9. Existem análises locais e regionais. Por exemplo, sobre crenças e ritos de "almas", em regiões mestiças: H. Ghersi, "Prácticas funerarias en la comunidade de Virú". *Revista del Museo Nacional*, Lima, XXVII, p. 106-139; L. Ibérico, "La muerte en el folklore de Cajamarca". *Revista de la Universidad de Cajamarca*, 1974, p. 49-74; numa comunidade aimara, W. Carter e M. Momani, *Irpa Chico*, La Paz, Juventud, 1982, p. 329-369; na etnia Krahó, M.C. da Cunha, *Os mortos e os outros*, São Paulo, Hucitec, 1978; nos Yorubá, E. dos Santos, *Os nàgô e a morte*, Petrópolis, Vozes, 1984, p. 102-129; 220-235; os temíveis "tunckia" ou almas e os espíritos amazônicos em J. Regan, *Hacia la tierra sin mal*, Iquitos, CRTA, I, 1983, 171-221. A respeito do fenômeno Umbanda: C.P.F. de Camargo, *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*, Bogotá, FERES, 1961, que destaca funções terapêuticas e de integração social; P. Fray, "Manchester, século XIX e São Paulo, século XX – dois movimenos religiosos". *Religião e Sociedade*, 3 (1978): 25-52, que mostra como ela ritualiza o capitalismo urbano e industrial; F. Giobellina e E. González, *Spirits from the margin: Umbanda in São Paulo*, Upsala, 1987, que desentranha seu poder místico, de cura, de cosmovisão e também seu significado social.

10. Estes labirintos parecem se acentuar a partir do século XIX. Um pólo é a resistência popular em que "os valores comunitários de igualdade estão associados intimamente com a devoção de santos e virgens" (M. Palma, obra citada, p. 26). Outro pólo é que, nessa fase do regime capitalista, o Catolicismo opta pela salvação individual (P. Ribeiro de Oliveira, *Religião e dominação de classe*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 345). Quanto ao mundo andino, um estudo do puruhá feito por F. Aguló (*El hombre de Chimborazo*, Quito, Mundo Andino, 1985, cap. 5 e 6) ressalta a tensão entre comunidade e divisionismo – ou solidariedade e faccionalismo, no dizer de X. Albó – e o paradoxo de um "individualismo comunitário" (p. 112). Em termos globais, hoje predomina a identidade do progresso, que C. Parker (*Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, tese, Louvain, 1986) descobre como modelos culturais de "progredir para ser alguém" (p. 239-246) e de "viver melhor" (p. 266-279). Vale reiterar que o labirinto do ser latino-americano é pluriforme e em processo de gestação (não pode, pois, ser parametrado).

11. Nossa religião itinerante é um legado espanhol e português reconstruído na América (R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 73-88). Em algumas zonas tem um rico substrato indígena, como o chibcha (J. Ocampo, *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá, Ancora, 1985, p. 78-87) ou como o andino (J. van Kessel, *Lucero del desierto*, Iquique, CIREN, 1987, p. 21-30, e cf. seu esquema de "promessa" na p. 147 que motiva o esquema nestes parágrafos).

12. Muitos estudos acentuam o religioso na dialética doença/saúde. A. Matraux, "La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la región tropical sudamericana. *América Indígena*, 4 (1944): 157-164; G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, México, INI, 1963; A. Kroeger e W. Ruiz (comp.), *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamerica*, Cusco, Medicina Andina, 1988. Uma boa análise quichua-mestiça é P.P.

Baladelli, *Entre lo mágico y lo natural: la medicina indígena*, Quito, Abya-Yala, 1988. Recentemente foram iniciados estudos da medicina urbana popular com seus fortes conteúdos religiosos.

13. Luís Maldonado atribui ao paganismo germânico e celta a magia presente no Cristianismo Popular (*Genesis*..., p. 44-48) e considera que o milagrismo medieval é um desvio. Isto pode ser entendido de outro modo: contribuição de tradições camponesas (= pagãs) para o Cristianismo. M.M. Groetelaars (*Milagre e religiosidade popular*, Petrópolis, Vozes, 1981) recolhe pontos do debate pluridisciplinar; um mesmo fato pode ser explicado pela ciência e por uma teologia do milagre, de maneira complementar (p. 33-43).

14. Reflexões contemporâneas em R. Vidales e L. Rivera (eds.), *La esperanza en el presente de América Latina*, Costa Rica, DEI, 1984. Para antecedentes históricos: D. Freitas, *Palmares, a guerra dos escravos*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984; A. Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, IAA, 1987; M.I. Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, Dominus, 1965.

15. Ver análise de "transumanização" em Pedro de Velasco, *Danzar o morir*, México, CRT, 1987, p. 177-188, 217-233; de uma "aimarização" em H. van den Berg, *La tierra no da así no más*, La Paz, HISBOL-UCB-ISET, 1990, p. 251-263. Com respeito a cultos a imagens brasileiras, P. Ribeiro de Oliveira, "Expressões religiosas populares e liturgia". *REB* 43/172 (1983): 912-918.

Notas do capítulo 8

1. Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Puebla), n. 448, 1147; cf. n. 396, 450, 910, 934, 959 (comparar com 461, 911).

2. Neri Feitosa diz muito bem: "A sabedoria popular é o modo de o povo viver e manifestar-se"; "a religião é a vida do povo, enquanto comunicação com o transcendente e com o social", *A sabedoria do povo*, Petrópolis, Vozes, 1984, p. 13-14. O problema epistemológico atual, para uma mentalidade chamada ocidental, é que a religião do povo não é racional (ver J. Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 32-39), ao passo que para o povo sábio o problema é que sua visão religiosa possa se articular com facetas humanizadoras da modernidade.

3. *Nican Mopohua*, edição bilíngüe. Em: *Estudios Indígenas*, 1, 1984, México, Cenami; C. Siller faz um excelente comentário e numera o texto. A estrutura do Nican Mopohua é: introdução histórica (n. 1-6); quatro momentos duais; em cada momento o pobre se encontra com Maria (n. 7-28, 34-48, 68-88, 118-119) e depois o indígena se encontra com as autoridades (n. 29-33, 49-59, 89-112, 120-121). O terceiro momento é crucial: cura do enfermo pobre e conversão do poderoso. O quarto seria como conclusão, como testemunho da cura e a construção da ermida em Tepeyac. Para detalhes das tradições, e seu significado para a mexicanidade, ver J. Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México, CFE, 1985; E. Torre e R. Navarro (Comp.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

4. F. Boasso apresenta isso claramente: "Quando por fé o povo recorre a Deus, geralmente não é um luxo espiritual, mas como uma maneira de afirmar a vida acima da morte em seu *éthos* de necessidades; não é para resignar-se a morrer, mas com a esperança de 'ganhar a vida'", em SELADOC, *Religiosidad Popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 115.

5. José L. González, *La religión popular en el Perú*, Cusco, IPA, 1986. Foram feitas entrevistas com amostras representativas em 10 regiões do país (um total de 2.219 pessoas. As porcentagens que aparecem no texto se referem a elas).

6. Lenda recolhida por Gregório Smutko, *La psicología de algunos chistes campesinos de Nicaragua*, Manágua, Unión, sem data, p. 144-145.

7. Um intelectual leigo disse que os pobres vivem "sem outro apoio senão dos santos" (Luís Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, Lima, Nuevo Mundo, 1964, p. 152). São imagens que, segundo Max Salinas, manifestam "a intimidade histórica do divino; daí a importância de Jesus Cristo, da Virgem Maria e dos Santos na teologia popular" *(Dos modos de lectura teológica de la história latinoamericana*, CEHILA, mimeogragado, p. 3). Mas hoje ocorre uma crise; por exemplo, ao entrevistar pessoas num centro industrial, constatava uma diminuição na devoção aos Santos (D. Irarrázaval, *Religión del pobre y liberación*, Lima, CEP, 1978, p. 190-191).

8. Em *Dives in Misericordia*, João Paulo II retoma esta verdade profunda no sentimento do povo. Se esta verdade marcasse a evangelização, não haveria uma modalidade de monoteísmo que, como diz José Comblin, várias vezes justificou a destruição da religião do povo ("Monoteísmo e religião popular". *Concilium*, 197, 1985). A fé num Deus misericordioso não concorda com certas explicações monoteístas.

9. Um caso de Minas Gerais: "As congadas sabem louvar a Deus apenas através de cantos, tambores, danças, risos e festas... (mas) fora de Minas Gerais, muitas congadas perderam essa função devido à rápida assimilação do negro pela estrutura social dos brancos... Deus é vida e alegria. Sentimos que a religião católica separou a vida da religião" (Eugênia Dias Gonçalves, Identidade de Dios... Em: *Cultura Negra y teología*, San José, DEI, 1986, p. 127-128). Podemos dizer que a alegria do negro, do indígena, do pobre... de Deus se torna inaceitável para uma religião aliada ao poder discriminatório.

10. Uma infinidade de devoções européias-medievais chegou até nós. R. Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica*, Madrid, 1956 (esta boa recopilação não inclui as muitíssimas imagens em povoados médios e pequenos). Cronistas mostram Deus e Maria como partidários da espoliação. "Demos muitas graças a Deus e à sua bendita Mãe que nos deu graça e ajuda para conquistarmos estas terras...", "... todos os soldados que viajamos com Cortês acreditamos muito, e assim é verdade, que a misericórdia divina e N.S. a Virgem Maria sempre estava conosco" (B. Diaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España*, Madrid, BAE, tomo XVI, 1947, p. 312).

11. Carlos Mesters diz muito bem: "Carregando o andor de Nossa Senhora, o povo carrega pelas ruas a sua esperança...: gozar da liberdade total dos filhos e filhas de Deus" *(Maria, a mãe de Jesus*, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 14). Por sua vez, Victor Codina diz: "A devoção a Maria tem muito de tácita crítica profética contra uma sociedade e uma instituição eclesial poderosa e distanciada do povo". ("Mariología desde los pobres". *Pastoral Popular*, 43 (1986): 43-50).

12. Por que é escassa uma reflexão bíblica referida sistematicamente ao Catolicismo do povo? Algumas exceções: a contraposição entre o Deus judeu-cristão e os ídolos de opressão e morte abriram pistas sobre a religião popular; ver artigos de P. Richard, S. Croatto, J. Pixley, J. Sobrino em *La lucha de los dioses*, San José, DEI, 1980. No Brasil: C. Mesters, M. Barros, João E.M. Terra (e outros), junto com comunidades de base, reformulam a religião popular (ver artigos de Terra e de Rolim em *Revista de Cultura Bíblica*, 12, 1988, p. 20-56, 65-79; e artigos de N. Vale e de P. Richard em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, 1, 1988, p. 8-29, 30-48).

13. Ver a obra clássica de R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, du Cerf, 1958-1960; seleção de documentos em C.K. Barrett, *The New Testament background*, N. York, Harper, 1961; sobre o judaísmo praticado por Jesus: R. Aron, *Ainsi priait Jesus enfant*, Paris, Grasset, 1968.

14. Análise da documentação: Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en Méjico*, México, 1921-1928; Rubén Vargas U., *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, 1960-1962; estudos críticos de CEHILA, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1983-1989; Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, Méjico, UNAM, 1977; José Llaguno, "A evangelização nos concílios mexicanos". Em: Vários, *Queimada e Semeadura* (org. P. Suess), Petrópolis, Vozes, 1988, p. 57-68.

15. Edição fac-símile, *Doctrina cristiana y catecismo (do Concílio de Lima, 1584-1585)*, Madrid, CSIC, 1985.

16. J. Maraschin, "O símbolo e o cotidiano". Em: Vários, *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 138. Como diz B. Leers, "um povo que tem o samba no corpo... não se encontra numa liturgia", *Catolicismo popular e mundo rural*, Petrópolis, Vozes, 1977, p. 207.

17. O documento preparatório para Puebla dizia: "Depois de Medellín, diversos fatos levam a compreender a religiosidade a partir de novas perspectivas... o descobrimento do valor do povo e de sua história, e a revaloriza do 'religioso'" (DC 678). A. Lopez Trujillo, em *Tendências eclesiológicas en América Latina*, Documentación CELAM, II/10 e 11 (1977) propunha encarnar a Igreja na Religiosidade Popular e "fomentar o catolicismo popular (que) contribua para consolidar a unidade da Igreja... e uma integração mais ampla em nossos países" (p. 946). Outra perspectiva (elaborada pelos que depois citaremos) esteve pouco presente em Puebla; ver X. Gorostiaga (ed.), *Para entender América Latina*, Costa Rica, EDUCA, 1979, com algumas notas anônimas sobre religião dos pobres: "expressões muito concretas e tradicionais" que têm um "fundo de fé verdadeira na mensagem libertadora de Jesus Cristo" (p. 121-122). No documento final de Puebla se fala de Religião Popular e sua pastoral nos parágrafos 3, 6, 7, 51, 73, 82, 93, 109, 157, 171-173, 232, 234, 282-285, 289, 293, 308, 343, 396, 401-403, 412-414, 436-437, 444-469, 643, 895, 898, 904-909, 910-915, 926, 934-937, 946, 957, 959-963, 1147.

18. No plano metodológico sobressaem: P. Ribeiro de Oliveira (coord.), *Religiosidad en América Latina*, Feres, 1972; R. Vidales e T. Kudo, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, CEP, 1975; O. Maduro, *Religión y lucha de clases*, Caracas, Ateneo, 1979; P. Suess, *Catolicismo Popular no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1979; C. Parker, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, Lovaina, 1986. No plano teológico-prático: J.C. Scannone, "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular". *Revista La Antigua*, 26 (1985): 55-67; H. Ribeiro, *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1985.

19. Ver J.L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1975, cap. 7; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, Cristiandad, 1982, vol. I, § 2.3, 3.1, 3.2, 13.2; e J. Miguez Bonino, "La piedad popular en América Latina". *Concilium*, 96 (1974).

20. Ver documento programático do CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, 1977, e ali os artigos de J. Lozano (p. 193-209), L. Gera (p. 258-283), J. Alliende (p. 344-367); G. Vallejo, *Cristianismo y supersticiones en América Latina*, Caracas, Paulinas, 1978; M. Arias, *Evangelización y religiosidad popular*, Bogotá, Paulinas, 1978.

21. F. Boasso, *Qué es la pastoral popular?* SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 109. É também a visão de L. Gera, J.C. Scannone e outros teólogos progressistas.

22. Textos de G.G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1979, p. 353, e de L. Boff, "Evangelizar a partir das culturas oprimidas". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 49 (1989): 837. Esta perspectiva da libertação foi desenvolvida por A. Büntig, "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación". Em: Vários, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 129-150; J. Comblin, *Valoración cristiana de las religiones nativas*, Oruro, 1974, e "Monoteísmo e religião popular". *Concilium*, 197 (1985); V. Elizondo, "La virgen de Guadalupe como símbolo cultural: el poder de los impotentes". *Concilium*, 122 (1977): 149-160; J.O. Beozzo, "Religiosidade popular". *REB*, 42 (1982): 744-758; J.L. González, "Teología de la liberación y religiosidad popular". *Páginas*, 49-50 (1982): 4-13; V. Codina, "La religiosidad popular a debate". *Actualidad Bibliográfica*, 14/28 (1977): 321-329; artigos de L. Boff e J.B. Libânio na *REB*, 36 (1976): 19-52, 265-271, 52-81; J.L. Caravias, *Religiosidad campesina y liberación*, Bogotá, Indoamerican, 1978; P. Richard, "Religiosité populaire en Amerique Latine, histoire de l'interpretation". *Amerique Latine*, 4 (1980): 41-45; R. Falla, *Esa muerte que nos hace vivir*, San Salvador, UCA, 1984; obra já citada de H. Ribeiro; E. Dussel, "Religiosidad popular latinoamericana: hipótesis fundamentales". *Cristianismo y sociedad*, 88 (1986): 103-112; E.V. Segna, *Análise crítica do catolicismo no Brasil e perspectivas para uma pastoral de libertação*, Petrópolis, Vozes, 1978; M. Salinas e D. Irarrázaval, *Hacia una teología de los pobres*, Lima, CEP, 1980; P. Suess, "O papel criador e normativo da religiosidade popular na Igreja". *Concilium*, 186 (1986).

23. Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 84-86. Outros critérios excelentes podem ser encontrados nos trabalhos já citados de E.V. Segna, J.L. Caravias e L. Boff.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO, 7

PRIMEIRA PARTE: PANORAMA HISTÓRICO, 13

CAPÍTULO 1: CONDICIONAMENTO HISTÓRICO E CULTURAL, 15

1. Introdução, 15
2. O cenário colonial e seus atores, 16
   2.1. Os soldados da Conquista, 16
   2.2. A Igreja da Conquista, 17
   2.3. A Igreja "utópica", 18
   2.4. Os povos vencidos ou escravizados, 20
      a. De 1532 a 1560, 20
      b. Reação indígena e primeiros desencantos (1560-1600), 20
      c. A extirpação das idolatrias (1608-1650), 21
      d. A "paz" colonial (1650-1800), 21
   2.5. Utopia e conquista: contradição radical, 21
3. Catolicismo, identidade, libertação, 22
   3.1. As crenças, 24
   3.2. Os rituais, 26
   3.3. Organização social e liderança religiosa, 28
   3.4. Ética e consciência histórica, 30
4. Conclusão, 33

CAPÍTULO 2: RELIGIÃO POPULAR E PROBLEMÁTICA MODERNA, 35

1. Religião Popular: uma realidade complexa, 35
   1.1. Elementos constitutivos, 36
      a. A fé cristã, 36
      b. Eixo cultural, 36
      c. Eixo sócio-histórico, 37
   1.2. Um processo inacabado e complexo, 38
2. Catolicismo Popular na Idade Média, 42
3. Do Humanismo à Contra-Reforma, 44
4. Racionalismo Ilustrado e Religião Popular, 47
   4.1. Em busca de uma racionalidade objetiva, 48
   4.2. Em busca de uma eficácia histórica, 50
5. Pastoral e Catolicismo na América Latina, 51
   5.1. Neo-racionalismo elitista, 52

5.2. Enfoque libertador, 53
a. A partir da cultura popular, 53
b. A partir da dialética histórica, 54
6. Conclusão, 57

CAPÍTULO 3: COMUNIDADE, MINISTÉRIOS, PODER, 58

1. Poder no campo católico, 59
2. Comunidade de Base e Catolicismo Popular, 62
2.1. Problemática latino-americana, 62
2.2. Racionalidades e práxis distintas, 66
a. 'Moderna' e 'tradicional', 66
b. Secularização e religiosidade, 66
c. Militantes e devotos, 67
d. Tipos de comunidade, 68
3. Os ministérios populares, 69
3.1. Traços comuns, 70
3.2. Vivências da história e ministérios, 71
3.3. Elitismo e democracia, 72
3.4. Responsabilidades leigas, 74
3.5. Discurso ilustrado e tradição simbólica, 75
4. Conclusão: modelos de CEBs, 76
5. Bibliografia, 78

SEGUNDA PARTE: ANOTAÇÃO ANTROPOLÓGICA, 80

CAPÍTULO 4: RELIGIÃO, CLASSE, ETNIA, 82

1. O lugar do fiel na Igreja, 82
2. Da unidade à diversidade, 84
3. Os católicos do povo, 87
4. Da diversidade à unidade, 98
4.1. Outorgar, 101
4.2. Apropriar, 101
4.3. Construir, 103
5. Bibliografia, 105

CAPÍTULO 5: ÉTICA DO CATOLICISMO POPULAR, 106

1. Uma religião aberta a todos, uma ética para muitos, 106
1.1. As muitas moradas, 107
1.2. Um chamado ao "homem simples", 110
2. Uma ética da relação, 113
3. Entre a vontade e o destino, 119
4. Uma ética do "bem viver", 121
5. De uma ética do "bem viver" a uma ética da vida livre, 124
6. Bibliografia,. 128

TERCEIRA PARTE: APRECIAÇÃO CRENTE, 129

CAPÍTULO 6: CELEBRAÇÃO DA FÉ CATÓLICA, 131

1. Da supressão colonial à substituição moderna, 132

1.1. Lucidez missionária, 133
1.2. Normas que destroem ou que integram, 134
1.3. Substituição moderna e diversão-mercadoria, 136
2. Ritos e festas de uma massa criadora, 138
2.1. Eixos cotidianos, 139
2.2. Ciclos coletivos, 143
a. Celebrações com santos e santas, 143
b. Dimensões de fatos complexos, 144
2.3. Necessidade de discernimento, 147
3. Mobilizações simbólicas, 149
3.1. Peregrinação ao santuário, 149
3.2. Procissão leiga, 150
3.3. Dança religiosa, 152
3.4. Símbolos e poderes, 154
4. Dinâmica sacramental dos marginalizados, 155
4.1. Sacramentalidade cotidiana e festiva, 155
4.2. Criatividade e vazios na vivência popular, 157

CAPÍTULO 7: PRÁTICA SOCIAL, IMAGEM, CRENÇA, 160

1. Imagens no culto popular, 161
1.1. Atividade humana e representação religiosa, 162
1.2. Figuras sagradas, 163
1.3. Primazia de Maria, 166
1.4. Cristo sofredor e milagroso, 168
1.5. Martírio latino-americano, 170
1.6. Almas-próximas: espíritos benignos e seres malignos, 171
1.7. Iconolatria e idolatria, 173
2. Crenças e esforços de libertação, 175
2.1. Identidade humana e crenças, 175
2.2. Seqüência crente-ritual, 177
2.3. Da enfermidade à saúde, 178
2.4. Milagre, magia, fundamentalismo, 180
2.5. Desejos e certezas utópicas, 181
2.6. A fecunda fé católica, 182
3. Recapitulação, 184

CAPÍTULO 8: TEOLOGIA E EVANGELIZAÇÃO, 187

1. Sabedoria crente, 187
1.1. Teologia náhuatl, 188
1.2. Estratos na sabedoria, 190
1.3. Compreensão de Deus, 192
a. Deus contraposto a deuses falsos, 192
b. Divindade local, partidária, 194
c. Deus alegre, salvador, 194
d. Deus familiar e sofredor, 195
e. Oração e ação transformadora, 196
1.4. Mariologia popula, 197
2. Provocação bíblica, 200
2.1. Desafios para a religião do povo, 201
a. Festejar uma tradição libertadora, 202
b. Resistir perante coações sócio-religiosas, 203

c. Vencer com uma herança de esperança, 204
2.2. Religiosidade no Cristianismo nascente, 206
a. Jesus perante diversas práticas, 206
b. Problemática nas primeiras comunidades, 209
2.3. Conclusões, 212
3. Magistério latino-americano, 213
3.1. Censuras na Colônia e na Modernidade, 213
3.2. Bispos em Medellín: crítica e tarefa, 216
3.3. Lineamentos papais: caridade e orientação, 217
3.4. Bispos em Puebla: análise e integração, 218
4. Ensaios teológicos, 221
4.1. Interpretações da religião, 221
a. Teologia na modernidade: crer lucidamente, 221
b. Apologia eclesial: integrar o Catolicismo Popular, 222
c. Teologia do povo: assumir e reformar sua religião, 223
d. Teologia a partir da fé do pobre: renovação religiosa, 224
4.2. Eixos teológicos na Religião Popular, 225
a. Tradição oral e revelação, 226
b. Crença e fé, 227
c. Organização e Igreja, 228
d. Rito cotidiano e sacramentalidade, 229
e. Ética popular e amor, 230

CONCLUSÕES, 232

NOTAS, 245

ensinou nas Universidades de Goiás e de Campinas, inseriu-se em zonas rurais e urbanas e em meios afro-brasileiros, tendo publicado uma dúzia de excelentes estudos sobre a religião no Brasil. Examina a cultura popular a partir da ótica de seus praticantes.

JOSÉ LUÍS GONZÁLEZ trabalha há quinze anos a temática do Catolicismo Popular a partir da perspectiva da antropologia e da história do pensamento cristão. Nasceu em Mendavia (Espanha) e realizou estudos em Madri, Lima e México. No Peru, junto com sua esposa Teresa e uma numerosa equipe, realizou importante estudo nacional: *La religión popular en el Perú* (Cusco, IPA, 1987) e outros sobre religião emergente e sincretismo. É catedrático na Escola Nacional de Antropologia e História, e vice-presidente do Centro de Estudos das Religiões, no México. Publicou livros e artigos sobre a Religião Popular, cujo estudo, para ele, mais do que um dado, é uma chave de interpretação do mundo católico em geral e uma forma de reivindicação das culturas marginais.

DIEGO IRARRÁZAVAL realizou atividades e reflexões em setores operários, camponeses, indígenas, acadêmicos. Nasceu no Chile e desde 1975 trabalha no Peru. Membro da Congregação da Santa Cruz, elaborou artigos e livros, e colabora em cursos e encontros de agentes pastorais e comunidades de base, onde se explicita a teologia da libertação. É pároco em Chucuito (altiplano peruano), dirige o Instituto de Estudios Aymaras e é aprendiz da sabedoria do pobre.

TRECHO DO LIVRO

"Nossa reflexão se concentra no Catolicismo – das maiorias latino-americanas – embora em sua existência concreta e em seu universo simbólico estejam presentes religiosidades indígenas, mestiças, afro-americanas; além disso é um Catolicismo com influências de diversas instituições: igrejas cristãs, agências de cura sincrética, cultos espiritualistas, orientais, animistas, e outras formas religiosas. Concentramo-nos em manifestações católicas que contêm esses elementos (e não em outras modalidades de Religião Popular). Isso permite uma reflexão mais clara do pluriforme Catolicismo Popular. E rogamos aos leitores que recorram a estudos sobre os demais fenômenos a fim de ter uma visão mais integral".

VOZES

Uma vida pelo bom livro.

ISBN 85.326.0878-7

9 788532 608789