

religiosidade popular



CEI

SUPLEMENTO - 12

LEIA ...

As devoções aos Santos bem como as invocações, novenas e promessas, desempenham uma função pedagógica: levar o fiel, através de sinais bem próximos e concretos à adesão a Cristo. Os santos são venerados como sinais de Jesus ao qual procuraram seguir. Porém no catolicismo "popular" perdeu-se esta dimensão para se tornarem venerados e invocados por si mesmos. Neste sentido, opera-se uma redução do Catolicismo e sua desfiguração.

(Página 3).

Para se atuar junto ao povo com vistas a realizar o projeto de sua libertação é necessário começar por compreender o próprio modo de o povo pensar e viver suas formas de religião.

(Página 12).

Aplicar uma análise científica ao fenômeno da religiosidade popular significa afirmar:

- religião é fenômeno humano
- religião é fenômeno político
- religião é fenômeno superestrutural.

(Página 15).

Os conteúdos da identidade do "Fraternário" são: ter uma missão (antecipação da nova ordem, prepararem-se e aos outros para o momento da transformação), a necessidade da auto-segregação e ter um modo de vida diferente (oposição entre "fraternários" e "profanos").

(Página 24).

As características de uma religiosidade popular são:

— Restauração de saúde àqueles que a perderam por falta de alimentação adequada, exploração da força de trabalho,

— Harmonização das pessoas: brigas familiares, filhos desgarrados.

— Desejo de milagres: o que se espera da Igreja e dos seus ministros é o advento do reino de Deus imediato.

— Desejo de salvação. A mudança viria da eficácia de uma relação fetichista com o sagrado.

— A vida em estado de temor do castigo interiorizado como vindo através de desgraças que ocorrem por outras razões concretas.

(Página 34).

... E DIVULGUE

Os problemas, as situações e os estudos que se propõem ao homem durante a sua caminhada, aparecem muitas vezes revestidos como mitos ou mentiras. Talvez este seja o maior problema dele, homem, o que lhe cria as situações mais desafiadoras e o que lhe impõe os estudos mais sérios. Estudos em que o passo seguinte seja a decisão de um enfrentamento.

O estudo do que se tem chamado **Religiosidade Popular** não pode ser apresentado como uma tarefa sobre o curioso. Quantas vezes, por aparecerem aos letrados como curiosas, distraídas e ingênuas, as coisas do povo, é que elas merecem, dos impiedosos burocratas dominantes alguma atenção. O estudo da **Religiosidade Popular** não circunscreve, a nosso ver, a pesquisa de costumes religiosos estranhos, desviados, folclóricos e tradicionais de uma fé mal elaborada sobre a presença de uma divindade mal conhecida. No que se tem qualificado como **Religiosidade Popular** estão os modos com que contam: as pessoas oprimidas, as classes dominadas, os povos colonizados, os grupos marginalizados, para organizar — quando ainda é possível — um seu sistema de crença e prática em um Deus ou em algumas divindades que, ideologicamente oscilam entre a personificação mítica de seu estado de opressão, e as formas utopizadas das esperanças de sua libertação.

Os artigos deste número do nosso **Suplemento** e do próximo possuem muito pouco de uma reflexão teológica ou pastoral. Por isso mesmo acreditamos que possam vir a ser bastante úteis a teólogos, pastores e a tantos quantos estão convencidos de que o território do religioso ainda pode aproximar o homem de sua "terra de promessa".

Todos os artigos apresentados são recentes; são escritos por sociólogos ou por antropólogos sociais e, fora o caso de dois deles, fazem parte de trabalhos mais amplos, teses de pós-graduação — as primeiras de uma nova geração de estudos da religião dentro de nossas Universidades ou trabalhos de pesquisa.

Pedro A. Ribeiro de Oliveira qualifica e busca definir um catolicismo "popular" que não pode ser compreendido, segundo o autor, "como um sistema religioso autônomo, mas

como uma forma variante do Catolicismo, e cujas explicações não podem deixar de ser buscadas no próprio modo como a religião católica foi implantada e conduzida no Brasil por seus próprios agentes eclesiais.

Carlos Rodrigues Brandão procura estabelecer algumas entre as muitas bases de uma análise do fenômeno religioso, quando colocado entre as fronteiras da **Religiosidade Popular**.

Cláudio Perani projeta a relação que existe entre **Religiosidade Popular** e mudança social. O autor olha o fenômeno humano, analisa-o cientificamente, expõe-lhe o seu condicionamento alienante e questiona o encontrar na **Religiosidade Popular** um núcleo de verdadeira fé e de poder para mudança. Para uma evangelização preocupada em termos sociais, o ponto de partida não deve estar na expressão religiosa do povo, mas nas necessidades que esse povo traduz religiosamente enquanto vive situações iníquas.

Eurípedes da Cunha Dias desloca a abordagem empírica pretendida aqui de uma esfera de catolicismo. Seu artigo é parte de uma tese sobre um movimento messiânico ainda existente no Planalto Central Brasileiro, a Comunidade Eclética Espiritualista Universal, fundada por Yokaanan, próxima a Brasília. Depois de descrever aspectos ligados aos estatutos do movimento messiânico e a organização de sua comunidade religiosa, Eurípedes Dias dedica aos "fraternários" uma análise das formas como, ideologicamente, eles separam sua identidade das identidades das "pessoas do mundo".

Frei Paulo César Loureiro Botas, nestas páginas doutras vezes, retorna para uma análise e denúncia. Uma análise partindo das conseqüências deixadas pelo "aggiornamento" na Igreja. Muitos acabaram, com essa bandeira, por se contraporem à sua própria Igreja, donde certo esvaziamento; análise ainda do conteúdo básico das festas populares, uma espécie de grito de dor. Mas o patrocínio das festas, o poder da festa permanece nas mãos da classe dominante e tem servido para calar o grito. Partindo da experiência do Êxodo, o autor demonstra como há no íntimo do povo uma tendência a se cristalizar como dominado, e este é o pecado. Esta a denúncia: religiosidade popular como freio às aspirações do povo.

Por último — já andávamos devedores — uma excelente e oportuna indicação de J. P. Ramalho.

Catolicismo "Popular"

como

Base Religiosa

Pedro A. R. de Oliveira

PARA entendermos o catolicismo "popular" a primeira condição é estudar as práticas religiosas e não as pessoas que praticam. Estas são apenas **portadoras** do sistema religioso, e um é o estudo do catolicismo, outro, o estudo dos católicos. É porque o catolicismo, como sistema religioso, é complexo, admitindo em seu seio variações, que os católicos podem ser diferentes entre si. Em outras palavras, é preciso estudar o catolicismo praticado como se estuda uma língua falada: quem fala não é mais do que o portador de uma linguagem que está nele mas transcende sua individualidade: ao falar, ele re-produz a língua, mas não a cria. Evidentemente, cada um fala segundo um estilo

próprio ao seu nível cultural, à sua região ou à sua classe social, mas a variedade de estilos supõe a unidade lingüística que tem existência ao nível da sociedade, não sendo redutível à maneira pela qual é expressa individualmente. É é nesta perspectiva, que coloca o catolicismo ao nível societal (donde preexistente e capaz de sobreviver ao indivíduo) que se aclara o enigma do catolicismo "popular".

O catolicismo "popular" não é um sistema religioso autônomo, mas sim uma variante do catolicismo. O que o caracteriza é a privatização das relações do homem com os seres sagrados. Sua figura central são os "santos": é em torno deles que gira todo o catolicismo "popular". Os "santos", nesta concepção, não

Este artigo reproduz, com um acréscimo na conclusão, o que foi apresentado como anexo à pesquisa "Catequese e Socialização da Fé", realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais — CERIS — em 1974, para a CNBB. Ele retoma as idéias apresentadas em RIBEIRO DE OLIVEIRA (1970) e (1972).

se confundem com os "santos" reconhecidos oficialmente pela Igreja. A concepção "popular" é muito mais abrangente, pois inclui, além dos "santos" canonizados pela Igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como "santos" locais e familiares. Uma criança assassinada com requintes de crueldade, uma pessoa morta tragicamente, ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam à categoria de "santos", capazes de proteger e de alcançar "graças" para quem a eles recorre com fé (1).

Sobre os "santos", evidentemente, paira Deus, um Deus distante, que é todo-poderoso e capaz de dirigir o mundo até em pequenos acontecimentos, (a expressão "se Deus quiser" pode ser usada para completar qualquer frase no futuro) mas que de fato raramente é objeto de culto ou invocação. Sempre que o ser sagrado se personifica, se concretiza, ele é "santo". Uma ilustração bem característica desta concepção é a que nos foi relatada sobre umromeiro: indagado sobre o santo de sua devoção, ele respondeu ser "devoto do Divino Pai Eterno". Perguntado sobre se este é o maior de todos os santos, oromeiro respondeu: "Não. Primeiro é Deus, depois o Divino Pai Eterno". É a este "santo", que pode ser uma das Pessoas da Santíssima Trindade, um santo canonizado pela Igreja ou mesmo uma pessoa da família que morreu em estado de graça, que se dirige o fiel em seu catolicismo "popular". Por vezes, em lugar de "santo" individualizado, pode-se encontrar o "santo" não individualizado: as "almas benditas", as "almas do purgatório" ou simplesmente as "almas". São "santos" anônimos, coletivamente invocados ou cultuados, mas que desempenham o mesmo papel dos

"santos" individualizados e que se conhecem pelo nome.

As relações entre o fiel e os santos têm duas modalidades básicas. Embora normalmente se complementem e venham associadas, guardam características distintas e merecem ser consideradas separadamente. A primeira é a relação devocional. Trata-se de uma relação de aliança entre o fiel e o "santo". Tal aliança, uma vez estabelecida (pela consagração no batismo, por voto, ou por tradição familiar, geralmente) não deve mais ser rompida. O fiel é devoto de um determinado "santo" e pode ter nele um ponto de apoio: o "santo" desempenha o papel de um "padrinho celeste", com todas as obrigações mútuas de padrinho-afilhado. O devoto deve prestar um culto ao seu "santo" de devoção de modo regular. Evidentemente cada um tem sua maneira de expressar sua devoção: de acordo com as particularidades de cada "santo" (pão de Santo Antônio, velas para as almas, esmola a cegos para Santa Luzia, terço para Nossa Senhora, para citarmos alguns exemplos) e com os costumes dos devotos. O "santo", por sua vez, deve proteger seu devoto nesta vida e facilitar seu acesso à vida eterna: a aliança entre os dois, uma vez estabelecida, não se rompe nem depois da morte. O "santo" prepara no Céu o lugar de seus devotos. O que o "santo" exige é, antes de tudo, confiança e devoção por parte de seu devoto, sendo raras as exigências de caráter moral. Mesmo quando o devoto de São Francisco de Assis trata bem os animais, ele não o faz devido a uma concepção ética, mas como uma obrigação ritual: imitar o comportamento do "santo" de sua devoção.

A segunda modalidade de relação entre o fiel e o "santo"

O romeiro respondeu ser "devoto do Divino Pai eterno." Perguntado sobre se este é o maior de todos os santos, respondeu: "Não. Primeiro é Deus, depois o Divino Pai Eterno." Sobre os "santos" para Deus, um Deus distante que é todo-poderoso.

é a relação **contratual**. Um contrato explícito ou tácito é feito entre o fiel e o "santo", tendo em vista a obtenção de uma "graça". A "graça" é um benefício ou favor que os "santos" concedem a quem lhes pede. Geralmente a "graça" tem caráter protetor: o "santo" oferece sua proteção sobrenatural em momentos de perigo. Por exemplo: diante de uma tempestade, invoca-se a proteção de Santa Bárbara; na hora do parto, invoca-se Nossa Senhora do Parto; antes de uma viagem de automóvel, invoca-se São Cristóvão; para curar doenças da pele, invoca-se São Lázaro, para doenças da garganta, São Brás. E assim por diante, poderiam ser inumerados muitos exemplos de situações nas quais se invocam "santos" especializados na concessão de "graças" específicas. Por vezes, quando a "graça" parece ser impossível aos homens, elas adquirem a dimensão de "milagres", feitos extraordinários: mas geralmente elas não são mais do que um suplemento ao esforço humano na condução de suas tarefas: São Pedro ajuda na pesca, mas é preciso pescar.

Obtida a "graça", está feita a parte do "santo" no contrato. Cabe agora ao fiel fazer sua parte: mostrar seu reconhecimento por meio de um ato de culto. A promessa deve ser "paga", senão o fiel se torna um devedor do "santo", correndo até o risco de não poder ir para o Céu depois da morte, enquanto seu débito não for saldado. São as "almas penadas", que vagam pela terra até que alguém

pague a dívida ao "santo". Por isso, uma promessa não se faz por motivos fúteis; é um compromisso sério, que só deve ser usado para a obtenção de grandes "graças". Normalmente o contrato entre o fiel e o "santo" é tácito: o fiel apenas invoca a proteção do "santo"; se a "graça" for concedida, ele manifesta seu reconhecimento ao "santo". (Promove uma "reza" em sua casa, manda celebrar uma missa, coloca flores ou velas diante de sua imagem, ou faz uma romaria). Enfim, há o contrato em que o fiel cumpre sua parte antes do "santo": são as novenas. Só ao terminar a novena o "santo" concede a "graça", pois então é ele quem estará em débil com o fiel. Mas desde que as duas partes contratantes estejam quites, o contrato está terminado, podendo a relação ser desfeita: o fiel não tem mais qualquer obrigação para com o "santo" ao qual recorreu.

Essas modalidades de relação diferem portanto quanto à sua duração. Enquanto a aliança expressa pela devoção é **permanente**, o contrato expresso pela promessa, pela novena ou pela invocação, é **transitório**: obtida a "graça" e paga a promessa, nada mais existe entre o fiel e o "santo" senão o reconhecimento pelo benefício alcançado. Em princípio, nada impede que o fiel faça promessas a seu "santo" de devoção; porém o que se verifica com maior frequência são as promessas a outros "santos" que o de devoção. Ocorre também que uma promessa ou novena bem sucedida seja o início de uma relação de devoção:

o "santo" que me atende numa promessa pode me atender noutros pedidos e assim se tornar meu protetor permanente, meu aliado sobrenatural. Por isso não é raro, ao indagarmos a alguém sobre o seu "santo" de devoção, recebermos a seguinte resposta: "eu sou protegido do santo tal". No caso, a proteção transitória deu lugar à aliança permanente.

Mas tanto a aliança quanto o contrato entre o fiel e o "santo" têm como marca característica o relacionamento **direto e pessoal**. O "santo" está ao alcance imediato do fiel: na imagem, na estampa, nos santuários, num cruzeiro à beira da estrada, numa gruta, ou nos arredores dos cemitérios. O fiel não precisa recorrer a um mediador especializado para contactar o "santo"; vai diretamente a ele, conversa com ele, expõe seus problemas, agradece as "graças", ou simplesmente presta seu ato de culto. O "santo" por sua vez, não é uma entidade abstrata, mas, por assim dizer, é incarnado na imagem que o representa. A minha Nossa Senhora Aparecida (imagem e "santa") que ganhei quando criança não é a mesma Nossa Senhora Aparecida (imagem e "santa") que outra pessoa tem, nem a mesma que está no altar da Igreja: em cada imagem do mesmo "santo" há um "santo" diferente. Uma imagem antiga, que atravessa gerações, adquire um traço familiar que a distingue das outras. Por isso, não é a mesma coisa prestar culto a qualquer imagem do mesmo "santo", e as não são totalmente equivalentes. Tudo isso favorece o estabelecimento de uma relação muito pessoal entre o devoto e o seu "santo" de devoção. No limite, temos a **privatização** de religião. Isto é, toda a vida religiosa do fiel se torna centrada em suas relações diretas e pessoais com os "santos",

seja nas relações de aliança, seja nas relações de tipo contratual, tudo se passando na esfera privada à qual só têm acesso o próprio fiel e os "santos" aos quais ele se dirige.

Esta privatização é a característica fundamental do catolicismo "popular". Ela não é facilmente encontrável em seu estado puro. Geralmente, ela é acompanhada por relações mediatizadas com os seres sagrados e por atos coletivos. Entram aí os sacramentos, especialmente aqueles que marcam os ritos de passagem (Batismo, Primeira Comunhão, Casamento, Missa de defuntos), as festas dos Santos e a Semana Santa (com sua dimensão penitencial). Mas essas relações mediatizadas e coletivas só se fazem presentes nos momentos de inserção da vida individual na vida social: a religião cotidiana é privatizada. Um adágio popular bem descreve esta privatização da religião:

"muita reza, pouca missa,
muito santo, pouco padre".

No entanto, não se pode esquecer que o catolicismo "popular" é catolicismo. Não pode ser tratado como sistema religioso autônomo, ainda que a privatização da religião pareça contradizer a dimensão eclesial afirmada pelos Concílios e pelos Papas. O que chamamos catolicismo "popular" é apenas uma redução do sistema religioso católico a seus elementos privatizados. Vamos explicar em que consiste. As relações diretas e pessoais com os seres sagrados, tanto no sentido de aliança quanto no sentido protetor, fazem parte do sistema religioso católico. Nele elas servem de complemento às relações mediatizadas pela comunidade eclesial e pelo corpo sacerdotal e têm como referência a figura de Cristo. Assim, as devoções aos Santos,

bem como as invocações, novenas e promessas, desempenham uma função pedagógica: levar o fiel, através de sinais bem próximos e concretos, à adesão a Cristo. Os santos não são venerados e invocados por eles mesmos, mas como sinais de Jesus ao qual em vida procuraram seguir. São exemplos a serem imitados e pessoas a serem veneradas por terem mostrado em sua vida a presença real de Jesus. Porém, no catolicismo "popular" perdem esta dimensão de sinais de Jesus para se tornarem venerados e invocados por si mesmos. Neste sentido, opera-se uma redução do Catolicismo, e, conseqüentemente, sua desfiguração.

Tal redução está intimamente associada ao deslocamento da figura de Cristo de sua posição central no Catolicismo para uma posição secundária em sua prática "popular". Os "santos" ocupam posição central no catolicismo "popular" porque, nele, a figura de Cristo revelada no Novo Testamento é praticamente desconhecida. Nele, Jesus, em suas diversas invocações, é um "santo" entre outros, mas o Cristo revelado no Novo Testamento está ausente. Sendo desconhecido, os seus sinais (os santos as bênçãos os milagres) perdem seu significado como sinais e passam a ser concebidos como fins em si mesmo.

Tal deslocamento ao nível das crenças nos leva a formular a hipótese de que tal fenômeno decorre, a nível da estrutura das relações do homem com o sagrado, da ausência de mediação institucional. Quando esta mediação se faz presente, fica garantido o controle sobre o ritual e as crenças envolvidas na relação com o sagrado. É o caso típico dos sacramentos: os ministros da Igreja estão institucionalmente autorizados a definir como e com que sentido devem ser recebidos. Quando, ao

contrário a relação com o sagrado se opera diretamente, ela fica sujeita a interpretação e ritualização do praticante: é este quem decide em matéria religiosa. Não goza de autoridade institucional para fazer valer suas decisões a outros (embora por seu prestígio ou sua "santidade" possa desempenhar um papel de liderança religiosa carismática), mas resguarda do controle institucional suas relações com o sagrado.

Assim, os elementos do Catolicismo reapropriados e reelaborados a nível dos praticantes, escapam ao controle direto de seus agentes institucionais. Não há "especialistas" institucionalmente autorizados a definir o sistema de crenças e práticas ao sagrado: ele é definido pelos próprios praticantes. É neste sentido que o "popular" se contrapõe ao "erudito" (produto do trabalho e da reflexão sistematizante de indivíduos socialmente definidos como especialistas no campo religioso) (2). Por esta hipótese entende-se melhor a posição central desempenhadas pelas figuras dos "santos": por sua multiplicidade e sua proximidade ao fiel, eles são mais facilmente apropriáveis para adequar-se a seu nível de exigências simbólicas, do que a figura evangélica de Jesus. Mas

**O que chamamos
catolicismo "popular"
é apenas
uma redução
do sistema
religioso católico
a seus elementos
privatizados.**

também a figura de Jesus pode vir a substituir os "santos" numa prática religiosa privatizada, desde que sofra uma interpretação subjetiva, como parece ocorrer entre Pentecostais — "Jesus cura, Jesus consola, Jesus salva" — (3) e por vezes em grupo de jovens — "Jesus é o amigo, Jesus é o bacana" (4).

Assim sendo, o catolicismo "popular" pode ser caracterizado, não só pelo que tem — relações privatizadas com os "santos" — como pelo que não tem do sistema religioso católico conhecido, do Cristo revelado no Novo Testamento e a vivência eclesial de seu Ministério. Isto não significa que as pessoas nunca tenham ouvido falar de Jesus: ele é bastante conhecido através de seus milagres, de episódios de sua vida, e mesmo de lendas referentes à sua pessoa e seus feitos. Desconhecido é o Jesus apresentado no Novo Testamento e ao qual se chega pela mediação institucional da Igreja. E aqui temos um dado fundamental para toda a formulação do problema da evangelização e catequese no Brasil.

Esta situação — de um Catolicismo não-cristocêntrico — que hoje parece aberrante, era tida como aceitável no passado. Eram os próprios agentes da Igreja — missionários e sacerdotes — que incentivavam e difundiam as devoções aos santos, as romarias, as novenas, e mesmo as procissões para pedir chuva. E se o Novo Testamento não foi difundido entre a população brasileira, deve-se em grande parte, aos próprios agentes evangelizadores. Sendo a população brasileira, até o final do século passado, constituída em sua grande maioria por descendentes de indígenas, escravos e portugueses de baixo nível educacional, parecia ser incapaz de aprender a doutrina católica em sua integralidade. Por isso lhe

eram ensinados apenas os elementos mais facilmente assimiláveis, mais próximos em termos de vivência: as vidas dos santos, as práticas pára-litúrgicas, as orações e cânticos populares. Não se trata hoje de criticar o passado, mas de ver que a situação presente tem uma raiz histórica que não deve ser ignorada (5).

O que está ocorrendo agora é uma mudança de atitude da Igreja Católica face ao catolicismo "popular". O que antes era visto como prática salutar ou como crença admissível, é hoje visto como carente de fundamento teológico. Apesar de ninguém ser impedido de receber os sacramentos por ter exagerada devoção aos santos ou por fazer promessas exóticas, a Igreja vê hoje com algumas restrições muitas das práticas "populares" antigamente não questionadas. É a ênfase que a Igreja está dando à dimensão comunitária da vida cristã e à adesão ao Cristo revelado que leva hoje ao questionamento das práticas privatizadas, características do catolicismo "popular". Não foi portanto o catolicismo "popular" que, por evolução própria, se afastou da Igreja Hierárquica: é esta que, procurando sua autenticidade, deixou de reconhecer como suas muitas das crenças, práticas e normas de conduta popularmente aceitas. Em outras palavras: se hoje há uma distância grande entre o catolicismo popularmente praticado e o ensino da Igreja, tal distância é devida a uma mudança não no catolicismo "popular", mas no ensinamento e na atitude pastoral da Igreja.

Nesta perspectiva, cabe levantar uma questão sobre o uso da noção de catolicismo "popular". Não nos referimos a sua significação (popular em oposição a erudito ou a elitário) mas a seu efeito. Seu efeito é permitir a

classificação de um conjunto de crenças e práticas religiosas discrepantes daquelas propostas pela instituição eclesiástica, como um sistema à parte. Assim, opõe-se o que é "do povo" ao que é "dos padres", seja para menosprezar seja para valorizar um ou outro. Mas ao fazê-lo abre-se uma categoria de pensamento que impede a percepção do catolicismo como um sistema religioso que contém e absorve elementos contraditórios entre si. Separando esses elementos em sistemas religiosos distintos, "resolvem-se" por meios de um artifício intelectual as contradições internas ao ca-

tolicismo, em lugar de pesquisar os mecanismos pelos quais o sistema religioso católico gera e absorve suas contradições internas.

Portanto, se queremos entender o catolicismo praticado em nosso país, o melhor é abandonar a noção ideológica de "popular" e pesquisar os mecanismos e processos pelos quais o sistema religioso católico fornece práticas e crenças diferenciadas conforme o público ao qual se destinam. Seguindo esta pista, talvez venhamos a entender a situação de dominância do catolicismo no campo religioso do Brasil.

NOTAS

(1) As estórias de "santos", que não se confundem com a Hagiografia erudita estão por merecer estudo mais sistemático.

(2) Esta distinção vale também para outros sistemas religiosos que se apoiam em agentes institucionalmente qualificados para sua definição, como o Budismo, o Hinduísmo e o Protestantismo; paralelamente à sua interpretação e suas práticas "oficiais" (isto é, institucio-

nalmente definidas como tais), ocorrem interpretações e práticas "populares". Cfr. DOURDIEU (1971) e WEBER (1966).

(3) Cfr. MUNIZ DE SOUZA (1969) e ROLIM (1973).

(4) Cfr. LIBANIO (1973).

(5) Para uma história do Catolicismo no Brasil, recomendamos os trabalhos de AZZI e HOORNAERT, citados na Bibliografia.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Thales de
1966

Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo. In: *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. P. 165-194.

1969

Catolicismo no Brasil? *Vozes*, 63(2): 117-124. Petrópolis, fev.

AZZI, Riolando
1969 a

O episcopado na história da Igreja do Brasil. Rio de Janeiro, CERIS, 299f. datilogr.

1969 b

A evangelização e a catequese na história religiosa do Brasil. Rio de Janeiro, CERIS, 132f. datilogr.

1969 c

Os leigos na vida religiosa do Brasil; síntese histórica. Rio de Janeiro, CERIS, 152f. datilogr.

- BENKO, Pe. Antonius, S.J.
1974
Aspectos psico-sociais da religiosidade no Estado da Guanabara. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica. 47f. datilogr.
- BOURDIEU, Pierre
1971
Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*. 12(3) : 295-334. Paris, Juil./sept.
- CASCUDO, Luís da Câmara
1969
Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro, Edições de Ouro. 2v.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de
1967
Essai de typologie du catholicisme brésilien. *Social compass*, 14 (5-6) : 399-422. Louvain.
1973
(ed) *Católicos, protestantes, espíritas.* Petrópolis, Vozes. 184p
- COMBLIN, Pe. José
1967
Prolegômenos da catequese no Brasil. *REB*, 27(4) : 845-874. Petrópolis, dez.
1968
Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. *REB*, 28(1) : 46-73. Petrópolis, mar.
- GALVÃO, Eduardo
1955
Santos e visagens; um estudo da vida religiosa de Itá — Amazonas. São Paulo, Ed. Nacional.
- GOMES, Lindolfo
1948
Contos populares brasileiros. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo, Melhoramentos.
- HOORNAERT, Pe. Eduardo
1973 a
Para uma história da Igreja no Brasil. *REB*, 33(129) : 117-138. Petrópolis, mar.
1973 b
Verdadeira e falsa religião no nordeste. Salvador, Ed. Benedictina. 108p.
1974
Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800. Petrópolis, Vozes. 140p.
- LIBANIO, J. B.
1973
Reflexões teológico-pastorais sobre movimentos de juventude. *REB*, 33(129) : 139-154. Petrópolis, mar.

- MEDINA, C. A. de
1972
Mudança social e atividades religiosas: dois "estudos de caso"
Rio de Janeiro, CNBB/CERIS. 123f. ilustr. mimeogr.
- MEDINA, C. A. de & RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A.
1973
Autoridade e participação; estudo sociológico da Igreja católica.
Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, CERIS. 191p.
- MEDINA, C. A. de & VALLADARES, Lúcia
1968
Favela e religião; um estudo de caso. Rio de Janeiro, CNBB/
CERIS. 283f. mimeogr.
- MUNIZ DE SOUZA, Beatriz
1969
A experiência da salvação. São Paulo, Duas cidades. 181p.
- PIERSON, Donald
1966
Cruz das Almas. Rio de Janeiro, J. Olympio.
- PIN, Emile, S.J.
1966
Elementos para uma sociologia do catolicismo latino-americano.
Petrópolis, Vozes. 178p. (Trad. port.).
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de
1968
Catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos
Brasileiros*, 5: 103-123. São Paulo.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A.
1970
Catolicismo popular no Brasil. Rio de Janeiro, FERES-AL/
CERIS. 123f. mimeogr.
1972
Religiosidade popular na América Latina. *REB*, 32(126): 354-364.
Petrópolis, jun.
- ROLIM, Francisco Cartaxo
1970
Catolicismo no Brasil. *Limiar*, 7(26): 93-153. Rio de Janeiro,
abr.
1973
Pentecostalismo. *REB*, 33(132): 950-964. Petrópolis, dez.
- SILVA, José Gonçalves da
1973
Aspectos sócio-culturais do comportamento religioso. *Revista da
Faculdade Salesiana*, 14(21): 77-94. Lorena.
- WEBER, Max
1966
The sociology of religion. London, Methuen. 1xVII, 308p.

Religião

e

Religiosidade Popular:

Algumas Anotações

Carlos Rodrigues Brandão

FORA alguns exemplos de exceção, como os estudos já realizados no Brasil por sociólogos e antropólogos na esfera de expressões de religiosidade popular de origem africana, a pesquisa de fenômenos religiosos raramente é abordada no **campo específico do religioso**.

Isso quer dizer que a maioria das pesquisas que poderiam ser conotadas como de "religiosidade popular ou têm sido dissolvidas em descrições parciais de tipo folclórico (as crendices religiosas, os costumes populares, as festas e os folguedos) ou; aparecem como uma parte complementar da análise de modos de organização e de representação social, sobretudo para o caso de comunidades rurais.

O campo específico do religioso (instituições religiosas, articulações religião-sociedade, modos de participação em segmentos religiosos) começa a ser investigado mais definitivamente desde pelo menos os anos 50:

- a) a partir de uma renovação dos estudos de expressões de religião e de religiosidade de tipo afro-brasileira, ligada, em parte, ao projeto de pesquisas de relações interétnicas entre pretos e brancos no Brasil;
- b) através do estudo de formas de organização da Igreja Católica e de modalidades de participação dos fiéis em seus segmentos de articulação;
- c) no interior de uma esfera de pesquisa de fenômenos históricos de pressupostos religiosos e grande significação nacional ou regional, como é o caso de alguns movimentos messiânicos do passado;
- d) finalmente, através de estudos que, derivando dos dois primeiros, dirigiram-se ao conhecimento de outras instituições religiosas e outras modalidades de participação e de prática de religiosidade, como algumas denominações protestantes e pentecostais.

Ora, um marcado re-interesse pela análise do fenômeno religioso, retomado agora com muito maior intensidade por parte de cientistas sociais, merece algumas considerações.

No momento presente, o "carro-chefe" de preocupações e pesquisas é a "religiosidade popular". Com algum atraso, o que se passa nesta esfera de relações entre pessoas, grupos religiosos e a divindade, deixa de ser tomado como expressões entre curiosos (folclore) ou meramente complementares (sociologia) para se apresentar como um objeto de estudo ao mesmo tempo sério e complexo em si mesmo, de cuja explicação pode-se obter, para o serviço de interesses diversos: o conhecimento de sistemas de ideologia e de organização de instituições religiosas; dados relevantes a respeito de modalidades de organização de algumas relações básicas entre a religião e a sociedade; princípios de atuação pedagógico-pastoral junto a grupos ou segmentos religiosos.

De uma forma ainda incompleta, é possível supor que uma redefinição e uma significativa concentração de interesses na análise do fenômeno religioso começam pela colocação, finalmente, deste fenômeno, em suas bases específicas, o **campo do religioso**, através da convergência de três linhas de abordagem muito atuais, tanto no campo da pesquisa como no da intervenção pastoral.

A primeira delas vem de sociólogos que, pelo menos em parte, começam a perceber que a religião e suas modalidades tanto de participação como de articulação entre seus membros e a sociedade, constituem uma esfera de relações cujos códigos e princípios possuem um alto valor explicativo no conhecimento de "como são" e de "como funcionam", formações sociais

inclusivas do religioso. Por outro lado, compreende-se, aí também, que a religião, para explicar-se e aos fenômenos sociais a ela vinculados, necessita constituir-se como um campo de investigações próprio, o que justifica abordagens de cientistas especializados.

A segunda linha provém da geração mais atual de antropólogos sociais. Ao ingressarem no estudo de sociedades complexas pelos caminhos abertos por seus antecessores desde a investigação de sociedades primitivas, eles têm procurado aplicar modelos tão novos quanto produtivos de pesquisa de modalidades de expressão do religioso: as práticas rituais e as representações simbólicas.

Uma terceira linha poderia ser aproximada de agentes protestantes e católicos não acostumados a separar o religioso do político e, preocupados em organizar, desde os elementos populares de representação social, as próprias bases de sua atuação de efetiva "pedagogia da salvação". Para estes agentes da religião, a religiosidade popular preocupa mais como a base de uma ação pastoral direta do que como um conhecimento científico. Muito mais para eles do que para os sujeitos das duas primeiras linhas, a idéia de **religiosidade popular** está associada à de **cultura popular**, estendida entre os anos de 1960 a 1966. Assim como foi uma linha diretriz de atuação político-pedagógica junto ao povo, a idéia de que os seus modos de pensar e produzir formas ideológico-culturais, possuem, como uma **cultura popular**, os valores sobre os quais qualquer atividade de tipo conscientizador deveria ser iniciada; assim também, para os agentes de vanguarda de grupos e instituições cristãs de hoje, o modo próprio de definir as entidades religiosas e as

formas de estabelecer contato com elas, como **modos populares de crenças e práticas de religiosidade**, contêm os princípios sobre os quais deve ser estabelecida uma atuação pastoral autêntica e necessária. Em síntese, para se atuar junto ao povo, com vistas a realizar o projeto de sua libertação, também, através da religião, é necessário começar por compreender o próprio modo de o povo pensar e viver suas formas de religião.

Procuremos encerrar este breve rastreamento de abordagens da religiosidade popular, sem procurar sequer defini-la, mas, sem deixar de propor, por outro lado, algumas idéias diretrizes para servirem de base a pelo menos alguns momentos de sua investigação.

Sob os nomes de instituições religiosas populares, festas de santo, folguedos católicos, crenças, credences e costumes católicos tradicionais, etc. não se escondem aspectos curiosos e originais de uma modalidade depreciada — frente às “formas puras” de prática da religião — que, como simples formas de “expressões culturais da religiosidade popular”, devem ser estudadas no nível restrito “da cultura”. Sob suas expressões estão, na verdade, matrizes e modelos de relações e de representações sociais produzidas por classes e segmentos de classes

dominados, como um modo social e concreto de participação de oprimidos no campo do religioso.

Por outro lado, estes modos populares de inclusão e produção em/de sistemas de crença e de prática são, na maior parte dos casos, derivações de formas de organização do religioso produzidas por agentes de classes e segmentos de classes dominantes, entre os quais não estão ausentes os próprios agentes eclesiásticos. Assim, formas populares de religiosidade podem ser também compreendidas como reproduções de sistemas de crenças e de rituais cujos controles estão, em última análise em mãos de grupos dominantes, tanto da sociedade como da religião.

Finalmente, sem ser uma forma grosseira de simples reprodução simbólica do que se passa em esferas de relações econômicas e políticas da sociedade, os sistemas de crença e de prática do religioso constituem-se como projetos de efeito legitimador da ordem da sociedade, ao transporem para uma esfera de poderosa influência sobre o povo, os princípios ao mesmo tempo geradores e justificadores de uma ordem e de uma ideologia que, para grupos dominantes, importa conservar: dentro da esfera de articulações do religioso e desta esfera para a da sociedade.

Religiosidade Popular

e

Mudança Social

Cláudio Perani

É um assunto que suscita grande interesse hoje em dia em toda América Latina, dentro e fora da Igreja. Aqueles que se preocupam com o problema da mudança social, da libertação das massas oprimidas, obrigatoriamente confrontam-se com o grande nível de religiosidade dessas mesmas massas. Está fora de dúvida, mesmo para os que questionam o sentido e as motivações mais autênticas desse fato, que o cristianismo com seus valores, normas, ritos e símbolos, atingiu profundamente a vida do povo. Não é o caso, nestas breves reflexões, de lembrar a presença de outras religiões ameríndias e africanas, pentecostais e espíritas, que atualmente no Brasil experimentam um período de crescimento. O que nos interessa é constatar como os setores assim ditos populares, camponeses, operários, marginalizados, são também aqueles que vivem mais “intensamente” um tipo de religião que podemos chamar “popular”. No documento de Medellín é descrita como “uma religiosidade de votos e promessas, peregrinações e de um sem-número de devoções, baseada

na recepção dos sacramentos, especialmente do batismo, recepção que tem mais consequências sociais que um verdadeiro influxo na prática da vida cristã”. (1)

Nesse contexto, todo e qualquer esforço de mudança social é obrigado a confrontar-se com o problema da religiosidade popular. Não queremos colocar a questão teórica da “religião em si” ou da validade dos valores evangélicos num processo de libertação. Simplesmente refletir — a partir da prática pastoral atual — sobre relação entre religiosidade popular e mudança social. Essa religião é libertadora ou alienante? Como deve ser considerada? Quais os princípios pastorais que deveriam orientar o trabalho da Igreja?

1. A Atual Orientação Pastoral Popular

Em síntese podemos dizer que a partir de Medellín o setor de Igreja mais sensível a uma renovação procura valorizar a religiosidade popular.

Reconhece-se, em primeiro lugar, pelo menos no caso do catolicismo popular, a parte de

alienação, seja em relação com o conteúdo mais autêntico do evangelho, seja em relação com o problema da libertação. Uma recente pesquisa no Brasil define o catolicismo popular como "aquele em que as constelações devocional e/ou protetora primam sobre as constelações sacramental e evangélica", querendo dizer com isso que se trata de um "catolicismo desfalcado, desfalcado de seus componentes essenciais. É um catolicismo de certo modo privatizado". (2) Um dos mais categorizados especialistas da América Latina concluiu um seu estudo afirmando que o "risco de uma religião alienante e descomprometida diante do grave desafio latino-americano, é um dos aspectos negativos mais acusadores para o nosso catolicismo popular". (3) Afirma-se que este catolicismo popular não é evangelizado, isto é, não chegou a suscitar uma conversão profunda a partir do conteúdo central do evangelho; a Encarnação do Filho de Deus; fica numa visão dualista da realidade, contribuindo com isso para reforçar o sistema social tradicional. De um lado, existe o mundo alterado dos deuses, sem nenhuma relação com o mundo terrestre; do outro, o mundo profano da economia e da política, não questionado a partir da fé religiosa.

Os autores concordam em rejeitar, seja uma atitude ingênua, que consiste na aceitação pura e simples de toda e qualquer expressão religiosa do povo, atitude essa ainda presente em vários setores do trabalho pastoral, seja a atitude elitista, que, considerando como superstição a maior parte dos gestos religiosos, os abandona, substituindo-os simplesmente com atividades sócio-políticas. (4)

A solução apresentada vai na linha de uma atitude crítica que

"acompanhe o crescimento dos valores da fé que estão envolvidos no catolicismo popular, até dar-lhes toda sua dimensão libertadora". (5) Noutras palavras, nem simples aceitação, nem rejeição, mas discernimento diante do fenômeno religiosidade popular, para procurar encontrar e desenvolver o que há de válido.

Nessa perspectiva multiplicam-se as pesquisas e os estudos sobre o assunto, na tentativa de uma maior compreensão e aproximação do povo.

O documento sobre Pastoral Popular redigido no Encontro do Episcopado Latino-Americano em 1968, em Medellín, pode ser considerado como a "carta magna" dessa atitude, por assim dizer "ecumênica", frente à religiosidade popular.

O documento adverte que "não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes média e alta urbanas". De fato ela contém "uma enorme reserva de virtudes autenticamente cristãs, especialmente na linha da caridade". Se é verdade que suas expressões podem estar "deformadas" podem também "ser balbucios de uma autêntica religiosidade manifestada através dos elementos culturais disponíveis". Na linha do Vaticano II, encontra-se nelas uma "semente oculta do Verbo". Tudo isso indica o reconhecimento de que, atrás de gestos sagrados que podem ser até supersticiosos, existe um núcleo real de autêntica fé cristã.

Consequência pastoral: não rejeitar, mas "aceitar com alegria e respeito" procurando "purificar e incorporar". (6) A religiosidade popular é considerada como o ponto de partida do esforço de evangelização e de libertação.

Essa orientação não ficou nas recomendações de um documen-

to, foi logo aceita e passou a influenciar muita pastoral renovada. É fácil constatar em vários encontros o grande interesse, respeito e simpatia que suscita o assunto "religiosidade popular".

Tudo isso nos leva a reconhecer uma atitude de grande valorização de religiosidade popular, considerada como algo de dinâmico, aproveitável para uma evangelização libertadora.

É exatamente essa atitude, esse clima, que desejamos questionar, pois nos parece haver a possibilidade de uma certa ambigüidade ou equivoco, prejudiciais para um trabalho crítico.

2. Possível Equívoco Frente à Religiosidade Popular

Estamos evidentemente de acordo sobre a impossibilidade de prescindir da religiosidade popular. Temos visto que é algo de bem enraizado no nosso povo. Não pode ser ignorado, ao contrário, todo esforço para uma melhor compreensão é um avanço no caminho da evangelização. Nossa dificuldade é outra.

Em primeiro lugar, levantamos algumas suspeitas, bastante secundárias na verdade, mas capazes de esclarecer melhor o problema.

Podemos perguntar: qual a razão desta valorização da religiosidade popular? Por que essa aceitação tão fácil, pouco questionada, na qual todos se encontram, sejam conservadores, sejam renovadores, sejam simples pastores, sejam autoridades? É só falar do respeito devido à religiosidade popular que se obtém uma concordância geral.

É bom perguntar-se se não existem algumas motivações inconscientes que pesam nessa direção. Por exemplo, o fato dos agentes pastorais — estrangeiros ou não — serem de outra

classe, de outra cultura e formação, poderia provocar um certo complexo de culpa que se procura superar, aceitando sem mais as atitudes das outras classes. Mais sutilmente essa fácil aceitação poderia esconder uma certa fuga diante dos problemas fundamentais que se colocam à pastoral de hoje, tais como o problema da secularização, do ateísmo que muitas vezes dela decorre, da dimensão sócio-política, etc. Ao falar em religiosidade popular se fica necessariamente no âmbito da "religião", encontra-se um povo não secularizado, não ateu, evitam-se as dificuldades suscitadas pela problemática política...

Mas nosso questionamento é mais radical. Atinge também a atitude "popular" crítica. Será que esta valorização da religiosidade popular mesmo se numa perspectiva crítica, não constitui um falso problema? Fala-se de "encrme reserva de virtudes", de "balbucios de autêntica religiosidade" de núcleo real de autêntica fé. É isso mesmo que é equivoco e questionário e tem conseqüências importantes. Pois se isso fosse verdade, o processo a ser empregado num trabalho de conscientização teria de fato como ponto de partida essa religiosidade popular, a ser "purificada" e "incorporada". Estaria dentro da linha evolutiva,

Os setores assim ditos populares, camponeses, operários, são também aqueles que vivem mais "intensamente" um tipo de religião que podemos chamar "popular".

reformista, de crescimento lento e constante como os textos analisados parecem claramente indicar.

Ao contrário, se isso não fosse verdade, isto é, se a religiosidade popular por si mesma não escondesse esse tesouro aproveitável, o ponto de partida deveria ser diferente, e o caminho a ser trilhado implicaria mais uma "ruptura" que "uma continuidade" com determinadas fórmulas.

3. O Povo e sua Religiosidade

Antes de enfrentar o problema central do nosso questionamento, desejamos introduzir uma distinção.

Estamos de acordo sobre o fato de a religião constituir algo de vital para o povo. Mesmo os elementos mais exteriores das Igrejas, considerados como "lei" (7), por exemplo, o batismo, foram assimilados pelo povo como parte integrante de sua vida. O fato religioso fundamental: penetra a mentalidade, os gestos, as atividades do povo. É algo de globalizante, presente em todas as manifestações mais importantes da vida cotidiana, dando o sentido e a explicação de tudo. Podemos discutir, a profundidade ou superficialidade dessa presença. Em todo o caso, deve ser reconhecida.

É importante, nessa altura, distinguir entre o nível subjetivo e o nível objetivo da religiosidade popular. Uma coisa é o valor da pessoa religiosa e do povo que se expressa através do determinado simbolismo; outra

coisa são os gestos sagrados, as idéias e as motivações religiosas que constituem a dimensão tradicional da religiosidade popular.

Nós não colocamos o problema das intenções subjetivas, da boa ou da má vontade. Evidentemente, neste nível o povo é digno do máximo respeito. Não podemos nem devemos julgar. Não há dificuldade em aceitar como pressuposto uma grande interioridade, uma profundidade de moralidade e de fé, a partir de uma atitude sincera. Nesse sentido são válidas as afirmações de Medellín no sentido de valorizar as virtudes do povo, como também é necessária uma atitude de aceitação e não de dominação.

Contudo, apesar de não podermos separar o aspecto subjetivo do objetivo, esse último tem uma consistência própria e pode ser considerado pelo que vale. Essa religiosidade popular, vista no seu aspecto ideológico, deve ser avaliada com atitude crítica e pode revelar muita parte de alienação, também ou sobretudo, na sua dimensão mais profunda.

Pode existir no centro das massas populares, na vivência de sua religiosidade uma contradição entre as aspirações profundas da fé e suas expressões fortemente influenciadas por interpretações ideológicas dependentes do controle da cultura dominante.

Com isso chegamos ao ponto central dessas nossas reflexões, o problema da análise científica do fato religioso.

4. Análise Científica da Religiosidade Popular

Por análise científica não entendemos aqui aquelas pesquisas — que hoje em dia se multiplicam — para levantar uma série de dados quantitativos ou para dar uma compreensão e classificação dos gestos sagrados em relação com a consciência do povo, isto é, para nós sabermos o que o povo entende e quer com aquelas expressões. Isso é válido mas não suficiente, sobretudo em relação com o nosso problema da “mudança social”.

As ciências humanas modernas, sobretudo a psicologia e a sociologia, religiosas, nos proporcionam instrumentos de análise para aprofundar mais o conhecimento de um fenômeno, descobrindo no caso da religiosidade seu relacionamento com os outros níveis da realidade, política, social, econômica e revelando condicionamentos e causas desconhecidas no nível do consciente.

Hoje em dia, com o desenvolvimento dessas ciências, não é mais lícita uma abordagem de um fenômeno, ignorando essa possível contribuição da análise científica. Em se tratando de religiosidade há um certo receio ou medo de provocar uma profanação, ao aceitar um método naturalista aplicado a uma realidade sobrenatural. Entretanto, não devemos esquecer que toda verdade humana, toda descoberta científica pode favorecer também o caminho da verdadeira fé. Em todo caso, esse tipo

de abordagem não pode ser considerado como uma “interpretação cultural ocidentalizada das classes média e alta urbanas”, ao contrário, trata-se de algo válido que pode levar a descobrir o condicionamento de uma análise feita a partir de uma mentalidade de classe. Se não devemos reduzir a religião a um “fato cultural”, contudo a religião é também um “fato cultural”.

Colocando-nos nessa perspectiva já sabemos que o nível do “espontâneo” é o nível do tradicional e da conservação da ordem existente. O nível do tradicional é o nível da interpretação cultural, de uma leitura religiosa do mundo, não secularizada, por si mesma não criadora. Opõe-se ao espontaneísmo a criatividade que faz o progresso, enquanto o tradicional leva à inércia.

No caso da religiosidade do povo, então, a mais vivida e a mais espontânea é aquela que com maior facilidade levará a justificar a atual situação social e será um sério obstáculo a toda e qualquer mudança em favor do povo. Por exemplo, é espontâneo para o povo afirmar que tudo depende de Deus: foi ele que quis ricos e pobres; aceitar isso significa não somente ter que justificar o classismo atual, mas também ficar bem longe do verdadeiro sentido da dependência de Deus. É um exemplo banal, mas serve para alertar sobre todo o conteúdo da religiosidade popular. Seria importante rever a atitude de respeito quase sagrado de vários

agentes diante das manifestações religiosas do povo.

Que significa, então, aplicar uma análise científica ao fenômeno da religiosidade popular? Significa reconhecer três afirmações interdependentes. (8)

Primeira: a religião é fenômeno humano.

A afirmação não vai contra o convencimento do crente que reconhece prioritariamente a intervenção de Deus no mundo e na história e considera a religião um acontecimento divino. Essa intervenção não constitui outro mundo ou outra história, tem necessariamente uma dimensão humana e está sujeita a todas as leis e a todos os mecanismos da realidade humana. Conseqüentemente, para julgar a religião, em primeiro lugar, será necessário usar critérios humanos, critérios oferecidos por uma análise ideológica.

Tais critérios humanos nos levam a repensar criticamente certos gestos e conceitos religiosos. O homem pode falar de Deus somente a partir de si, da própria realidade. É normal que projete em Deus sua condição e seus desejos, que pense o céu e a salvação a partir de sua situação sócio-econômico-política. A religião então apresenta-se como a solução das frustrações dessa vida terrena, como a realização de tudo aquilo que não pode ser realizado aqui.

Para o ateu isso é motivação suficiente para explicar o fenômeno religioso: nessa perspectiva Deus fica reduzido a uma produção humana. O crente recusa esta redução de Deus, pois para ele existem motivações que vão além dessas explicações e uma realidade objetiva não redutível à projeção humana. Isso, porém, não significa que não possa aceitar que cada formulação sobre Deus leve inevitavelmente o sinal do projeto do homem e da sociedade específico do crente. O sentido da

O fato religioso fundamenta gestos, as atividades do povo, as intenções subjetivas, dá nível o povo é digno do modo em aceitar como preside, uma profundidade

afirmação "eu creio em Deus", fica prioritariamente — não exclusivamente — sujeito a essa análise. Isto vale para toda a religiosidade, popular ou intelectualizada, moderna ou medieval.

Segunda: a religião é um fenômeno político.

Era espontâneo situar a religião num mundo sobrenatural, numa esfera espiritual totalmente alheia à problemática social e, particularmente, à política. Hoje em dia, se difundiu bastante a consciência do aspecto político do fenômeno religioso em conseqüência da primeira afirmação.

Significa que a religião relaciona-se com o problema do poder e do conflito de classes, e deve ser examinado também desse ponto de vista. Não será difícil reconhecer o papel habitual da religiosidade popular no sentido de aceitação e de não contestação do poder reinante. Apesar de ser religião do povo é algo a serviço da classe dominante, guarda, por isso, um caráter de conservação da ordem tradicional.

É verdade que muitos consideram a ambivalência da religião perante a sociedade formulando a relação dialética: religião como justificativa da ideologia dominante (ópio do povo), de um lado, e como protesto contra a ordem existente (germe de libertação), do outro. No caso, porém, da religiosidade

**penetra a mentalidade, os
Não colocamos o problema
na ou má vontade. Neste
respeito. Não há dificul-
toso uma grande interiori-
le moralidade e de fé.**

popular o que prevalece é o primeiro polo sobre o segundo. (9)

Terceira: a religião é um fenômeno superestrutural.

A religião, considerada como uma forma de ideologia e submetida às regras de uma análise ideológica, aparece como um fenômeno superestrutural. Significa que é um fenômeno derivado, produzido, cujas explicações residem alhures, fundamentalmente na base econômica.

Evidentemente, o crente não pode aceitar um mecanismo rígido e reduzir o fenômeno religioso a uma superestrutura: reconhece seu conteúdo fundamental de fé. Mas é necessário reconhecer que a religião é também um fato superestrutural, isto é, fica necessariamente condicionada pelo peso do econômico e de todos os outros fatores humanos.

Aplicando isso à religiosidade popular devemos nela distinguir um nível mais profundo no qual existem as motivações autenticamente religiosas; e outro fenomenológico e ideológico, no qual as motivações são de outra ordem, habitualmente sócio-econômicas. A partir dessas considerações somos obrigados a rever as afirmações que valorizam o aprofundamento e a purificação da religiosidade popular, falando de um núcleo autêntico de fé. Isso pode ser válido — como afirmamos antes no caso da intencionalidade subjetiva e

das aspirações mais profundas do ser humano; ao contrário, na ordem fenomenológica descobrimos elementos e causas que não têm nada a ver com a fé.

Retomando o que foi anteriormente dito, podemos concluir considerando uma dúlice face da religião, a religião como “transcendência” e a religião como “ordem”. A primeira relativiza a ordem atual e constituiu-se, por isso mesmo, como perene fonte de inspiração transformadora. A segunda, do tipo tradicional, consagra a ordem existente e impede qualquer mudança.

5. Partir dos Valores do Povo Oprimido

Queremos terminar levantando como conclusão algumas orientações pastorais, sempre questionáveis e necessitantes de aprofundamento.

Pelo que foi dito, parece importante nos meios pastorais uma tomada de consciência sobre a atual valorização da religiosidade popular. Em relação com o problema da mudança social tal religiosidade parece apresentar uma grande carga conservadora. É provavelmente uma força que coopera para manter a situação atual, com sua desordem e injustiças. Seu aspecto potencial de protesto é, na prática, muito relativo e muito problemático.

Com isso fica questionada uma pastoral que toma essa religiosidade como ponto de partida, dentro de uma perspectiva de evolução e de purificação. É melhor pensar mais em saltos qualitativos que importam necessariamente “rupturas” e conflitos. Não há autêntica renovação sem morte.

Se podemos pensar que uma verdadeira fé e um evangelho autêntico compreendem elementos que favorecem uma mudan-

ça, tais elementos não devem ser procurados apenas no núcleo da religiosidade popular. Vimos que uma análise profunda nos revela outros conteúdos e outras motivações, que vão no sentido oposto de manter uma situação de poder de alguns e de opressão da maioria.

Não parece muito acertada a tática pastoral de procurar resgatar o que de válido pode conter a religiosidade popular. É melhor não dar peso, relativizar ou abandonar gestos e conceitos sagrados que, embora subjetivamente válidos, são incapazes de traduzir toda a força libertadora do evangelho e ser ponto de apoio para uma consciência de justiça social.

O ponto de partida é outro: é o mesmo povo enquanto vive uma situação de injustiça e na medida em que toma consciência dessa situação. São as contradições reais do povo e os valores que se vão manifestando sempre mais, ao passo que o povo luta e se organiza: o sentido de solidariedade, o desejo de salvação, a força do sofrimento, a sensibilidade diante das injustiças, a consciência da própria insuficiência... São valores que se escondem ou se expressam também no âmbito da religiosidade popular, mas nesta correndo o risco de serem desviados. Devem ser traduzidos em termos de problemática social. É o ponto de vista de Medellín quando afirma que a "catequese atual deve assumir totalmente as angústias e esperanças do homem de hoje, a fim de oferecer-lhe as possibilidades de uma libertação plena". (10)

A opção para a libertação do povo oprimido não é somente o

caminho para a mudança social, mas também o princípio fundamental de toda evangelização, desde o momento em que, pela encarnação, não há mais salvação pelos ritos ou gestos sagrados, mas unicamente pelo cumprimento do mandato do amor para com o irmão elevado a primeiro mandamento. A religiosidade popular é chamada a definir-se diante disso.

Não negamos a possibilidade de se partir do apego a valores religiosos, como por exemplo à crença na Palavra de Deus, para começar um processo. De fato o evangelho pode ser considerado como uma força de libertação e pode levar a uma conscientização. Ainda não é mudança social. Essa exige outro ponto de partida, outra análise outros instrumentos de luta.

Em conclusão, não é a partir da religiosidade popular que poderá ser operada uma mudança social, mas é o contrário: a luta pela mudança social e pela estruturação de uma nova sociedade terá como consequência a formulação de uma nova religiosidade.

A evangelização da religiosidade popular, mais do que fruto de uma ação específica, será consequência de um trabalho de libertação com o povo.

Por último, gostaríamos de tirar um pequeno equívoco. A atitude de relativizar a religiosidade popular não significa o abandono da linguagem religiosa. A religião não é, necessariamente,

A luta pela mudança social e pela estruturação de uma nova sociedade terá como consequência a formulação de uma nova religiosidade.

o "ópio do povo". O vinho da cucaristia não simboliza a fuga no entorpecimento, mas o sangue de um Justo oferecido pela libertação dos homens. Dentro de um processo de transformação social, para o crente, há necessidade de reinterpretar os dados religiosos de encontrar novas fórmulas de expressão. A linguagem científica é pobre de símbolos e, por isso, não pode

abranger toda a realidade. Cabe à teologia manter a fidelidade à sua linguagem simbólica, procurando interpretá-la e descobrir a contribuição que pode dar para a progressiva libertação dos homens. Romper com determinados gestos ou conceitos religiosos não deve significar romper com Deus: há possibilidade de reencontrá-lo e reexpressá-lo a um nível mais profundo.

Este artigo foi transcrito de CADER-
NOS DO CEAS, n. 30, março-abril,
1974.

NOTAS

(1) CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, *A Igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio*, Petrópolis, Vozes, 1969, p. 89. Esse tipo de religião às vezes pode ser próprio também da classe alta ou da classe média; nesse sentido, religião popular é sinônimo de religião "tradicional", não doutrinária, não interiorizada.

(2) Pedro A. Ribeiro de Oliveira, "Religiosidade Popular na América Latina", REB, junho de 1972, p. 358.

(3) Aldo J. Buntig, *Magia, Religión o Cristianismo?* Buenos Aires, Edit. Boino, p. 202. Cf. Cândido Procópio F. de Camargo, *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, Vozes, 1973.

(4) Cf. A. Buntig, "Dimensiones del catolicismo popular latino-americano y su inserción en el proceso de liberación", in *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Signeme, 1973, pp. 133-131 e Segundo Galileia, "La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular", in *ibid.*, p. 156.

(5) Galileia, *op. cit.*, p. 157.

(6) A mesma perspectiva é apresentada no documento sobre Catequeses: "A religiosidade popular é um elemento válido na América Latina. Não se pode prescindir dela, pela importância, seriedade e autenticidade com que é vivida por muitas pessoas, sobretudo nos ambientes populares. A religiosidade popular pode ser ocasião ou ponto de partida para um anúncio da fé".

(7) Cf. Eduardo Hoornaert, "Distinção entre 'Lei' e 'Religião' no Nordeste" REB, 29 (1969), pp. 580-606.

(8) Aplicamos nessa parte as considerações de Giulio Girardi no seu artigo "Verità rivoluzionaria e verità cristiana", *ibid.*, 15 de setembro de 1973, pp. 34-41.

(9) Essa afirmação deveria ser mais matizada. Seria necessário um estudo de certos movimentos de massa, massivos, que parecem ter dado uma importante contribuição a mudanças e revoluções sociais aproveitando da força da consciência sócio-religiosa tradicional.

(10) Documento sobre a Catequese n. 6.

A

Identidade Messiânica:

O

“Fraternário”

e

o “Mundo Profano”

Eurípedes da Cunha Dias

1 — O Contraste entre os
“Fraternários” e os “Outros”.

O trabalho de Eurípedes da Cunha é o capítulo III de sua Dissertação de Mestrado, apresentado junto ao Museu Nacional (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade do Rio de Janeiro): *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal* — uma tentativa de interpretação de um movimento messiânico. Ela estuda a Comunidade Eclética fundada por Yokaanan e hoje localizada próxima a Brasília.

A característica mais totalizadora com a qual os membros da Cidade Eclética se excluem e se distinguem é a proposição de atualizarem um plano de vida sacralizado. Quando se referem aos que vivem no “mundo lá fora”, aos “lá de fora” e aos “profanos”, incluem nesta categoria formas desvirtuadas de pessoa e de modo de vida. No mundo estão as pessoas que o descaracterizam dos valores espirituais, santos, confinando-o apenas ao aspecto material, perecível. A partir desta proposição básica pode-se dizer que o processo de configuração da identidade “fraternária” não envolve, pelo menos na sua emergência, comportamentos que representem respostas a estigmas (*) ou rejeição a uma identidade negativa imposta.

Pelo contrário, são os fraternários que refletindo sobre a ordem existente, negam-na por considerá-la contrária aos designios divinos. Opõem-se a ela atribuindo-lhe uma identidade negativa cuja contra-partida é representada pela ordem que pretendem ver instalada.

Outra consideração inicial que se pode fazer é que, embora o grupo esteja vivendo numa área delimitada, o "fraternário" não está necessariamente vinculado a uma localização geográfica rigidamente estabelecida. A categoria está mais carregada da idéia de propósitos, de modo de vida e de ser. Por isso um "fraternário" poderá viver ou estar no "mundo lá fora" e um profano poderá viver na "terra santa". Essa idéia está bem clara no testemunho do grupo quando afirmam: "Tem muita gente lá fora que é 100%; não é porque está lá fora que é ruim". Nestes momentos denunciam a tendência mistificadora de se considerar a presença física ao local como garantia para a inclusão na categoria "fraternário". Idéia contrária a essa é comprovada também pelo mecanismo de filiação, que permite a existência de fraternários vinculados a outras subseções e localizadas fora dos limites da cidade.

2 — Conteúdos da Identidade do "Fraternário".

a) Ter uma missão

É sabido que nos grupos milenaristas os indivíduos se agrupam basicamente, em torno da expectativa da transformação da ordem vigente, mas que carecem de programações e projetos respaldados por análises críticas da realidade. Essa lacuna pode ser explicada pelo fato de os milenaristas não se apresentarem como os executores da transformação, pois assumem que ela se dará por intervenção de forças sobrenaturais. Hobsbawn explica esta atitude milenarista da seguinte forma: "Esperam que ela (a transformação) se dê espontaneamente, por intervenção divina, comunicação vinda do alto, por milagre — esperam que ela aconteça de algum modo. O papel reservado ao povo antes da transformação é manter-se unido, preparar-se, observar os sinais da destruição que estão por vir..." (1970:79). Deve-se lembrar, no entanto, que em qualquer movimento essa atitude de espera não pode ser confundida com inação total. Líder e seguidores sempre consolidam uma organização e ordenam internamente as atividades, com vistas à consecução dos objetivos desejados.

Na Cidade Eclética, os milenaristas reconhecem que a destruição da ordem rejeitada se fará por atuação de forças sobrenaturais. Não se organizam no sentido de atuar diretamente sobre ela a fim de transformá-la. Identificam-se como uma "sociedade" ou um grupo singular e distinguem-se dos outros por terem uma missão. Essa

(*) O termo estigma é utilizado por Goffman para significar "um atributo profundamente desacreditador..." (1963: 15). O autor distingue três tipos de estigmas: os defeitos físicos, os defeitos de caráter e os estigmas tribais da raça, nação e da religião. A noção de identidade negativa desenvolvida por Erikson (1972) envolve aqueles atributos considerados socialmente indesejáveis e que por isso solicitam uma repressão.

consiste primeiramente em se prepararem e aos outros, para o momento da transformação. Ao atribuírem um significado especial para as décadas finais desse milênio, procuram assumir a condição pessoal considerada necessária para se salvarem. Mas a missão que os distingue não se reduz somente à preparação. De certa forma ela estende-se e chega a configurar-se como a antecipação da nova ordem. São os preparados e os antecipadores da ordem que um dia irá prevalecer. Esses dois aspectos da missão ficam bem claros quando afirmam: "A Fraternidade em si é uma escola de reforma, pode entrar aqui a pessoa mais errada. Está aqui para se reformar. Ser um bom cristão, desenvolver a parte espiritual". (Test. 6). Opondo-se a isto a "vida lá fora é egoísta, a preocupação com a vaidade apareceu no mundo lá fora, aqui tem fraquezas mas tem também a disposição para acertar" (Test. 18).

A partir desta caracterização do modo de vida das outras pessoas, o aspecto mais nítido da identidade positiva do grupo passa a ser a assunção do papel de antecipadores da mudança. Quando aceitam que estão vivendo "nesta época uma vida que vão viver no outro milênio", essa convicção dá-lhes um sentimento de orgulho e de auto-estima. O sentimento converte-se numa orientação valorativa com a qual julgam negativamente os outros: os que não possuem a missão ou não a aceitaram têm um modo de ser que é condenado.

Esse atributo, ter ou não ter uma missão, desdobra-se em outras características distintivas e que são o poder e o dever de curar. Ao procurarem a solução para certos problemas, comunicava-se às pessoas que a elas fora designada uma missão.

Portanto, uma vez atendidas as necessidades ou recebido o bem desejado, a garantia de sua posse e permanência estava condicionada ao cumprimento da missão. Deveriam desenvolver o poder de cura mediante o fortalecimento do contato com os seres sobrenaturais. Em quase todos os relatos, depois do diagnóstico do caso, segue-se a terapia: o problema era "espiritual" e por isso deveriam "trabalhar"; a doença fora um "caminho" que as entidades encontraram para levá-los até à "missão". Às vezes negavam totalmente a existência de qualquer mal da natureza física: "eu não tinha doença, eu tinha era uma missão a cumprir" "precisava trabalhar na obra". Para exercer o poder de cura que a missão lhes determinou como dever, deveriam desenvolver a mediunidade.

Uma vez aceita, a missão pode ser apreendida em duas dimensões. Primeiro, do ponto de vista da prática religiosa do grupo o exercício da caridade consiste em aliviar o sofrimento dos doentes com os seus medicamentos e orientar a vida dos desvirtuados com os conselhos. Esses que os procuravam acreditavam no poder de cura dos "fraternários" e dele necessitavam para aliviar seus males. Segundo, aparece o significado ou importância que essa ação assume para o próprio grupo. Os fraternários reconhecem que o exercício da mediunidade e a prática da caridade são condições básicas para a incorporação no grupo dos escolhidos, quando chegar o momento da seleção.

Esse aspecto revela de maneira privilegiada o fenômeno da auto-atribuição e atribuição de critérios aos outros. Numa situação social concreta nenhum indivíduo ou grupo opõe-se a si mesmo. Precisa estabelecer o

contraste com o outro a fim de identificar-se. Aqui há os "profanos" — aqueles que precisam receber a caridade e os "fraternários" — aqueles que precisam praticá-la. Sem os primeiros, o talento espiritual dos segundos seria inútil. Inicialmente, no primeiro contato os "fraternários" também necessitaram da caridade. No entanto, essa necessidade durou somente até serem convertidos à missão. No instante em que a aceitação da missão aparece, aquilo que antes era visto como carência, privação e sofrimento, converte-se em privilégio ou oportunidade para a salvação. Transforma-se numa característica distintiva que irá orientar o comportamento, tornando o indivíduo num homem caridoso.

b) A auto-segregação

A consciência de ter uma missão define para o grupo a necessidade da auto-segregação e de um modo de vida diferente. Realmente entre os eventos que marcaram o curso desse movimento está a auto-segregação, a separação a que se propuseram os seus iniciadores. O progressivo afastamento do grupo representa graus de aproximação da missão. Inicialmente, o líder não tinha grupo. Era um indivíduo que se reconhecia possuidor de uma missão porém estava só. Posteriormente, o líder integra-se num grupo mas esse carrega do sentido da missão. Quando o líder filia-se a uma ordem esotérica em 1944, sua presença ali, em determinado momento, é marcada pela

posição discrepante que assume em questões de ordem política. Afasta-se do grupo, levando consigo os primeiros seguidores porque pretende descaracterizar a sua ação do conteúdo político-partidário. A cisão intra-grupo aparece então como mecanismo de identificação que marca um importante atributo da identidade do fraternário. Ficou assegurado a partir desse momento que ele e seus seguidores deveriam ter aquele comportamento em questões de política partidária. Com isso, Yokaanam tem, nas pessoas dos primeiros seguidores, um grupo por ele liderado e ao qual comunica a sua missão.

Chega o momento em que se afastam do Rio a fim de manter e acentuar o contraste. Para eles, viver no Rio "já se tornava uma parte mais difícil. Havia as sucursais, mas as filhas e os filhos dos outros irmãos não queriam aceitar o costume da casa... Mas as crianças que nascem aqui já nascem no costume da casa". (Test. 4).

Quando chegaram ao planalto de Goiás, essa posição de auto-segregação e isolamento é reforçada diante da sociedade regional. Os costumes do sertanejo referentes aos padrões de higiene, dieta, conduta em relação ao sexo oposto, e os comportamentos desviantes como o uso de bebida, rixas, uso de arma, despertaram no "peregrino" forte rejeição. Como esses tinham a posse da terra puderam exercer ali o controle necessário para banirem os mais rebeldes e oferecerem ajuda material e espiritual aos outros.

A característica mais totalizadora dos membros da Cidade Eclética é a proposição de atualizarem um plano de vida sacralizado.

Essa auto-segregação está hoje expressa na ocupação espacial e os fraternários têm os termos apropriados para significá-la. Utilizam certas categorias para representarem, em termos genéricos, o espaço externo à cidade e a distância entre eles e as demais pessoas. Os que não vivem nos domínios da cidade são os "lá de fora", estão no "mundo lá fora", são os "outros". Opõem-se também como moradores, aqueles que não residem na cidade mas que podem permanecer nela por certo período de tempo ou por algumas horas. Nesse caso, a distinção na ocupação do espaço interno fica clara pois a cada uma dessas categorias de pessoas é designado um lugar apropriado. O "fraternário" fica "para dentro da cerca", na "parte interna", o "profano" fica do "outro lado da cerca" na "parte externa".

Essa distinção aparece portanto nas situações em que se torna necessário marcar a oposição quando "fraternários" e "profanos", defrontam-se fisicamente no território sagrado. O "profano" pode ir até lá, hospedar-se no hotel, circular pela rua do comércio mas está proibido de atravessar o portão. Com aqueles termos querem dizer que apesar dos "profanos" estarem na cidade, eles não são dali "de dentro". Excluem-nos e colocam-nos do "outro lado da cerca". Como bem afirma um informante: "lá no Rio a Fraternidade era uma instituição, aqui é uma cidade. Aqui é mais difícil a proximidade das pessoas de fora com as de dentro". (Test. 8).

- c) Ter um modo de vida diferente.

Desde o primeiro evento que marcou nitidamente a separação, os "fraternários" tentaram consolidar um modo de vida diferente. Esse modo de

vida foi ganhando contornos mais definidos e na sua orientação básica está a rejeição ao modo de vida então vigente na sociedade. Criaram formas de relações, sob vários aspectos diferentes das nossas, mas é sobre os costumes próprios da vida moderna que as distinções se fazem mais conscientes. Por exemplo, as atividades econômicas entre os fraternários não são remuneradas. Prevalece internamente um sistema que funciona à base da troca de serviços, não havendo a circulação de moeda. No entanto, raramente apelam para o comportamento oposto como característica distintiva do mundo "lá de fora".

Por outro lado, condenam insistentemente as relações mais abertas entre os diferentes sexos, criticam a extensão de certos vícios às mulheres (fumo, bebida) e denunciam a introdução de outros novos (tóxicos); rejeitam os costumes que atentam contra o pudor feminino e masculino (saias curtas, calça muito apertada); rejeitam a moda que não obedece às discriminações entre os sexos (calças compridas e cabelos curtos para a mulher, roupas coloridas e cabelos longos para os homens); atribuem à quebra de autoridade dos pais sobre os filhos, os conflitos domésticos hoje existentes. Além de incorrem nesses erros, os homens vivem esquecidos da caridade e do amor ao próximo, voltados somente para os seus interesses individuais.

No modo de vida dos fraternários, vigoram valores fortemente impositivos e contrastantes. Superestima-se o pudor, a disciplina, a obediência aos chefes, e aos mais velhos a vida sóbria. O puritanismo eclético expressa-se na quantidade de regras de proibições e certos costumes e rigor nele contido está muito próximo daquele exi-

gido entre certas seitas protestantes. A disciplina é a sua rotina de vida: submetem-se a horários em todas as atividades e não discutem as ordens recebidas. Quanto ao regime de vida sóbrio, até os que dele discordam devem concordar, se pretendem continuar em convívio com os "fraternários". Emprestando forte sentimento a esses valores e eles constituem-se nos atributos a partir dos quais se qualificam, se concebem a si próprios e às pessoas do mundo.

Qualquer aspecto da ordem vigente que seja contrário àqueles que compõem o modo de vida dos "fraternários" ou é negligenciado ou veementemente criticado. Nesses casos, referem-se a esses comportamentos utilizando uma expressão que é ao mesmo tempo sintetizadora e

avaliadora: "bossa-nova". Esse termo vem sendo usado na Cidade Eclética para toda e qualquer manifestação de "modernismos" que ofendam os padrões locais. Para eles, essa categoria engloba tudo aquilo que surgiu mais recentemente e que contraria a idéia do mundo moral e cristão que engendraram.

Os dois modos de vida opostos estão imbuídos de significados milenaristas distintos. Ao modo de vida "profano", atribuiu-se uma conotação apocalíptica, significando o fim dos tempos, o fim de um milênio; o modo de vida "fraternário" marca o início de um novo milênio, significando o começo de uma nova vida".

O quadro abaixo mostra as oposições entre os "fraternários" e os "profanos".

Fraternários	Profanos
* são pessoas virtuosas	*
* têm uma missão	* não têm missão
* precisam praticar a caridade para manterem essa condição	* a prática de caridade não é uma necessidade
* mesmo vivendo no mundo, alienam-se dos padrões de comportamento do mundo	* mesmo vivendo na Cidade Eclética têm comportamentos que são condenados
* procuram viver no lugar apropriado, isto é, a Cidade Eclética	* vivem fora da cidade
* são puritanos (praticam a castidade; decência é cobrir-se etc.)	* não são puritanos
* são disciplinados	* não são disciplinados
* reconhecem a autoridade dos chefes e mais idosos	* negligenciam a autoridade dos chefes e mais velhos
* são sóbrios no vestir, alimentar etc.	* não praticam a sobriedade
* não têm vícios.	* têm vícios.

3 — Os Tipos de Fraternalários

Embora o termo "fraternalário", seja utilizado para diferenciar os membros do grupo dos demais indivíduos, observa-se que reconhecem internamente, modalidades diferentes de "fraternalários". Uma informante comunica essa diferença interna da seguinte forma: "Para prosseguir com a obra tem que ter amadurecimento espiritual. Muitos não têm amadurecimento, pensam igual a todo mundo lá fora. Conseguimos fazer deles bons cidadãos, moralizados mas para seguir a obra são poucos". (Test. 8).

Como vimos anteriormente entre os habitantes da cidade estão os "neófitos" e os "iniciados". Os primeiros são aqueles que não se comprometem com a missão. Não desenvolvem a mediunidade a fim de torná-la o caminho da própria salvação e da prática da caridade. Também não ingressam no quadro "iniciático" onde teriam a oportunidade de tomar conhecimento das revelações feitas pelas entidades. Tendo nascido ali ou não, depois de um certo tempo criam laços de amizade e de parentesco. Vivem na cidade integrados na organização mas limitam-se às atividades profanas. Submetem-se às regras disciplinares, consideram-nas como sendo as mais apropriadas, e reconhecem a natureza espiritual do líder. Todos os objetivos atribuídos à cidade são por eles considerados legítimos e verdadeiros. Considerando os elementos distintivos dos "fraternalários", os "bons cristãos"

são categorizados pelo modo de vida e pela auto-segregação. Não têm a missão e por isso não desenvolvem o poder de cura para usá-lo em seu próprio bem e no dos outros.

Se em diferentes momentos os "fraternalários" invocam um dentre esses atributos para se distinguirem como tais, os "neófitos", ou "bons cristãos" estarão incluídos na categoria, todas as vezes em que o momento exigir o contraste em relação ao modo de vida, e à necessidade de se estar alienado do mundo do "profano".

4 — "Fraternalários", uma Identificação Controlada

No trabalho aqui citado, Roberto Cardoso de Oliveira mostra como em certas situações os indivíduos utilizam a manipulação da identidade como mecanismo de identificação étnica. Nos casos estudados por ele, mais de uma vez membros de um grupo manobram as regras sociais a fim de vincularem-se a si mesmos ou a outras pessoas, a um grupo. Entre os "fraternalários" há uma situação quase que oposta.

Examinando mais detidamente essa organização, poderíamos levantar vários pontos. Na Cidade Eclética uma grande variedade de situações sociais é definida por mecanismos formais de relações. No namoro, no trabalho, no lazer, nas atividades religiosas, o indivíduo é sempre o titular de um papel com deveres e obrigações claramente estabelecidos por normas geralmente escritas. Atuam em cada uma dessas situações como

membros de grupos secundários. Isso ocorre porque cada conjunto de atividades está circunscrito a um gabinete que é acionado por uma diretoria formalmente escolhida. Embora vivam em estreita intimidade e se conheçam como se fossem membros de uma só família, todas as relações sociais devem passar por uma instância institucional. Quanto à estratificação social, tanto na esfera religiosa quanto profana, os indivíduos estão ocupando posições sempre hierarquizadas, de mando e subordinação. Na hierarquia religiosa as diferentes posições estão explicitadas nos graus esotéricos, e na outra, as funções que compõem um gabinete não têm a mesma importância, o mesmo acontecendo com os seus ocupantes.

Cada atividade está vinculada a um setor organizado e como vimos, cada membro do grupo normalmente desempenha mais de duas funções. Como decorrência o "fraternário" está continuamente submetido a certos mecanismos de controle social. Seu chefe no setor de trabalho, no setor de lazer, no setor religioso tem como função exigir-

-lhe o cumprimento das obrigações e a aceitação da disciplina. A todo momento alguém pode estar sendo solicitado a manter a conformidade do comportamento às normas.

Essas regras visam como objetivo último, a rejeição a tudo aquilo que a sociedade global produzir e que for contrário aos padrões estabelecidos pelo grupo. São amparadas não somente pela aceitação dos fraternários mas também por uma espécie de exaltação. Dela emana o "etnocentrismo" sob forma de compromisso tácito. O conteúdo dessa percepção "etnocêntrica" do mundo assume, no caso do "fraternário", uma magnitude especial. Isto ocorre exatamente porque, enquanto que em outros casos, como nas identidades étnicas por exemplo, há a constatação única de que o **meu grupo** é melhor do que o **outro grupo**, neste o **outro grupo** deve necessariamente se transformar à imagem do **meu grupo**. A transformação é a condição para a salvação. O **meu grupo**, a **minha** identidade constituem um programa de vida ou de morte.

B I B L I O G R A F I A

- BARTH, Fredrik
1969
— *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown & Co., Boston.
- BARTHES, Roland
1972
— *Mitologias*, Difusão Européia do Livro, São Paulo.
- BEATTIE, John
1971
— *Antropologia Social*, Companhia Editora Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, S.P.
- BELMONT, Nicole
1971
— "Las Creencias populares como relato mitológico", em *El Proceso Ideológico*, (Direção de Eliseo Véron), Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1964 — *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Difusão Européia do Livro, São Paulo, S.P.
- 1971 — "Identidad étnica, identificación y manipulación", in *América Indígena*, vol. XXXI, n.º 4, pp. 923-953, México.
- 1974 — "Um Conceito Antropológico de Identidade" in Fundação Universidade de Brasília, Departamento de Ciências Sociais, Série Antropologia, n.º 6 (mimeog.) Brasília.
- COHN, Norman
1962 — "Medieval Millenarism: its bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements", in *Millenia! Dreams in Action*, Edited by Sylvia L. Thrupp, Mouton & Co., The Hague, pp. 31-52.
- DOUGLAS, Mary
1970 — *Purity and Danger*, Pelican Books, London.
- ERIKSON, Erik H.
1972 — *Identidade, Juventude e Crise*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- GOFFMAN, Erving
1970 — *Estigma. La Identidad Deteriorada*, Amourrortu editores, Buenos Aires.
- HOBBSBAWN, E. J.
1970 — *Rebeldes Primitivos*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- KOHN, Hans
1959 — Verbete "Messianism", in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 10, pp. 356-364, The Macmillan Company, New York.
- LEACH, Edmund
1969 — "Repensando a Antropologia", em *Organização Social* (organizado por Roque Laraiá) Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- 1969 — *Genesis as Myth and Others Essays*, Cape Edition, London.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1967 — *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- 1970 — *O Pensamento Selvagem*, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, S.P.
- 1970 — "A Gesta de Astiwal", in *Mito e Linguagem Social*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- 1973 — *As Idéias de Lévi-Strauss*, Editora Cultura, São Paulo.

- MELATTI, J. C.
1970 — "O Mito e o Xamã", in *Mito e Linguagem Social*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- 1972 — *O Messianismo Krahó*, Editora Herder da Universidade de São Paulo, S.P.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura
1965 — *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, Dominus Editora, da Universidade de São Paulo, S.P.
- PROCÓPIO CÂNDIDO, Ferreira de Camargo
1961 — *Kardécismo e Umbanda*, Livraria Pioneira, Editora de São Paulo, S.P.
- ROSSI, Inc.
1973 — "O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss", in *American Anthropologist*, vol. 75, n.º 1, Fev. 1973, pp. 20-48.
- SWANSON, Guy E.
1968 — *A Origem das Religiões Primitivas*, Companhia Editora Forense, Rio de Janeiro-São Paulo
- TURNER, Victor W.
1968 — *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, London.
- 1969 — *The Ritual Process*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- VERON, Eliseo
1970 — *Ideologia, Estrutura e Comunicação*, Editora Cultrix, São Paulo, S.P.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício
1963 — "Cargo Cult", in *América Latina*, 1963, ano VI, n.º 4, pp. 43-61.
- 1966 — *Messianismo e Conflito Social*, Editora Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro.
- WEBER, Max
1963 — *Ensaio de Sociologia*, (organizado por H. H. Gerth e C. Wright Mills), Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- 1969 — *Economía y Sociedad*, I vol., Fondo de Cultura, México.
- WILSON, BRYAN
1970 — *Sociología de las Sectas Religiosas*, Ediciones Guadarrama, S.A., Madrid.
- WORSLEY, Peter
1968 — *The Trumpet Shall Sound: a study of Cargo Cult in Melanesia*, Shekema Books, New York.

Religiosidade Popular:

Teologia da ou Miséria da Teologia Miséria

Frel Paulo Cezar Loureiro Botas OP

Nota introdutória. — Este trabalho pretende abordar o fato da religiosidade popular, enquanto manifestação religiosa **cristã**. Esta ressalva é importante, à medida que as colocações realizadas neste artigo se prendem a esta realidade **particular**. Sabemos das outras mediações que caracterizam outras manifestações também **particulares** do mesmo fato, mas não é do nosso interesse e mesmo pretensão abordá-los, em suas características, neste artigo. Esta nota é vital para a compreensão das análises que este pequeno escrito se propõe, sem nunca esquecer que tais manifestações se apresentam no atual momento histórico da América Latina.

O problema que nos parece pertinente nesta reflexão é o de analisar as repercussões que pode ter a revalorização do conceito de religiosidade popular, conceito este, muito pouco preciso na conjuntura latino-americana e no Brasil.

Buscando criar atitudes críticas nas camadas populares, oferecer-lhes uma racionalidade para a análise da realidade e das suas contradições, das causas que determinam a exploração e as injustiças, os agentes pastorais correm o risco de assumir os comportamentos religiosos do povo como uma **coisa em si** e não como um **fato religioso** produzido em momentos determinados das suas relações e se exprimindo através de formas litúrgicas como procissões, novenas, devocionários, etc. Esta **coisa em si**, onde o evangelho desabrocha na sua "forma mais autêntica, pura e liberta-

dora", situada no interior do povo, se chamaria religiosidade popular. Desta maneira sem questionar o pressuposto da existência ou não de uma religiosidade popular, que não fosse a ideologia da classe dominante, utilizando a religião como inversão da realidade, como mascaramento das verdadeiras determinações, esses agentes pastorais procuram legitimar a "religiosidade nata do povo" como elemento de libertação e desalienação. Um novo discurso se instaura no ideário religioso dando a impressão de que esta nova consciência produzirá a nova vida.

I. Do "aggiornamento" à secularização

Passando um bisturi pelos anos 60, vamos encontrar uma Igreja do Brasil preocupada em se atualizar, em falar a "língua do povo", em se "aggiornar". Até então o clero era depositário de uma sistematização teológica bem cuidada, rigorosa nos seus conceitos, e mesmo os que trabalhavam em pastoral tinham a seu favor uma teologia de manual muito bem estruturada na sua casuística. A partir de 60, a intelectualidade católica brasileira rompe, lentamente, este universo fechado. A problemática social vem à tona com toda sua força e, somando-se com elementos de outras igrejas, os teólogos católicos e protestantes começam a produzir uma teologia voltada para o mundo e a realidade terrestre. O fato novo se estabelecia: a Igreja começava a se preocupar com a sorte das classes menos favorecidas.

Pelos idos de 1967, não tendo ainda um corvo teológico bem definido, pensados entre os problemas internos da Igreja

(renovação dos costumes, relações com a hierarquia, novos conceitos de autoridade, pobreza, castidade, etc.) e os desafios do mundo, os teólogos, na sua maioria da classe média, encontraram numa teologia formulada por colegas pertencentes ao mundo "rico", especialmente alemães e norte-americanos, surgida oportuna ou intencionalmente, — a da morte de Deus — o seu estandarte. A secularização invade a problemática teológica, fornece subsídios para a solução das subjetividades e, após a derrama, esses especialistas da morte de Deus não produzem mais nada. Por coincidência, isso ocorre, numa época em que parte da Igreja começa a criticar, veementemente, as causas das injustiças do povo latino-americano e objetivar suas linhas de pastoral para dizimá-las. O resultado e o espólio desse outro período é uma Igreja do Brasil devastada e esvaziada de alguns dos seus elementos pensantes mais ativos. A problemática social que conduziria a teologia a um engajamento mais objetivo é substituída por uma luta no interior da instituição; contra a autoridade da hierarquia, contra a teologia clássica. Uma luta que giraria em torno do próprio umbigo sem determinar que o elemento desafiador era a **realidade social** e não a **eclesiástica**.

Alguns teólogos brasileiros assumiram a bandeira errada, a da secularização. Lutaram contra a sua própria Igreja e consequentemente contra si próprios e, na sua maioria, terminaram engolidos pelas outras instituições: universidade, família, ou profissões especializadas em treinamento de pessoas.

Nesse tempo passou-se a negar as manifestações litúrgicas

Só no momento em que a Igreja se pratica como uma Igreja despojada de privilégios é que poderá estar, de fato, sendo uma Igreja pobre e despojada.

tradicionais e as liturgias foram se revestindo de um cerebralismo cada vez mais crescente. A palavra teria a força de conscientizar e de mudar a vida. O discurso teológico seria o responsável pelas atitudes de compromisso dos cristãos, e as liturgias passaram a ser grandes momentos de audição dos discursos bem elaborados e conscientes. A prática social era lembrada através de uma exortação moral. A necessidade de agir era pregada, mas criou-se muito pouco, através das Igrejas: projetos de ação e de trabalhos práticos concretos. O raciocínio era imediato: se o povo repetir o mesmo discurso é critério de que está consciente e que mudará sua atitude face aos seus problemas.

Esse processo vivido até o início dos anos 70 começa a ser questionado. Os novos discursos teológicos não levaram, da parte da Igreja, a maiores compromissos em sua globalidade, salvo poucas exceções. As novas liturgias, na sua grande maioria, criaram divisões nas comunidades e discussões estérteis; as pequenas comunidades se destruíram ou criaram mecanismos de auto-satisfação, perdendo a dimensão da tarefa que o tipo de vida comunitária possibilitaria. As classes populares atingidas por esse tipo de pastoral, ou aceitaram-na por ser o padre um elemento de autoridade, ou

entraram em conflito direto com seus agentes pastorais. Houve um significativo crescimento de outras religiões menos "esclarecidas" e as classes populares nelas encontraram um lenitivo para suas vidas, que não mais estavam à mercê de uma compreensão formal da sua dominação sem uma proposição eficaz de mudança radical.

De novo a Igreja fez o papel de conscientizadora, mas apenas revelou aos pobres a sua situação de dominados, de oprimidos sem poder aprofundar, pela sua própria condição, uma mobilização e uma forma organizada de romper as cadeias da dominação. A Igreja, ao inserir-se no seio dos oprimidos, não assumiu em toda a extensão as consequências de tal atitude. Neste sentido ela apenas conseguiu colocar-se como portavoz dos pobres, **por direito e Revelação**. E o raciocínio imediato foi feito: se Cristo nasceu pobre, é do lado dos pobres que devemos estar **por direito**.

Não podemos nos esquecer de que, **como instituição** — a Igreja — servirá sempre de freio às manifestações dos mais oprimidos, e só no momento em que ela **se praticar** como uma Igreja despojada de privilégios é que poderá estar, de fato, **sendo** uma Igreja pobre e despojada. É até agora uma problemática não resolvida.

II. Religiosidade popular

Nesta perspectiva, restaurar hoje a religiosidade como coisa **em si** é afirmar que existe um lugar no povo oprimido não atingido pela ideologia da classe dominante. E não considerar que as características de uma religiosidade popular e as razões pelas quais é praticada pelo povo são as seguintes:

1. **Restauração da saúde.** As procissões, os cultos, as novenas, as romarias, as concentrações, têm a finalidade específica de restaurar a saúde daqueles que a perderam por razões bem determinadas: falta de alimentação adequada, exploração da força de trabalho, fome, etc. Basta vermos os lugares de concentração dessas romarias para constataremos que a maioria dos agradecimentos são nesse sentido.

2. **Harmonização das pessoas.** Os apelos constantes para a solução de problemas familiares, de brigas entre pessoas, de harmonização dos casamentos, de filhos desgarrados, são a tônica deste devocionário popular.

3. **As promessas ligadas ao desejo de milagres.** As teofonias são esperadas imediatamente e o que se espera da Igreja e dos seus ministros é o advento do Reino de Deus **imediatamente**, atualizado através dos milagres. Tem maior poder o ministro que mais cura e é mais santo o ministro que tem maior poder de manifestar essas teofonias. Neste sentido as pessoas carismáticas são as que têm o poder divino de juntar pessoas e fazer milagres.

4. **A penitência e o desejo de salvação.** Estão intimamente ligados ao sentimento de culpa e desejo de renovação. Bastam certos ritos para que esta culpabilidade seja matizada e a renovação seja "sentida" como possível e próxima. A mudança do "destino" viria da eficácia de uma relação fetichista com o sagrado. Não nos parece ser este fetichismo privilégio das classes menos esclarecidas senão, como se explicaria o mito e o rito da fita do Senhor do Bonfim usada com tanta seriedade e veneração pela maioria dos estudantes da classe média? Existe um comércio nacional bem organizado que se sustenta pela credibilidade da classe média na

fita do Senhor do Bonfim enrolada no pulso até cair ... de podre.

5. **A vida em estado de temor.** Uma das características mais determinantes da religiosidade popular é o estado de temor constante. Temor do castigo de Deus sempre interiorizado como vindo através das desgraças que ocorrem por outras razões bem mais concretas: a situação **real** das classes populares. Um temor decorrente da situação de dominação legitimada pela "ordem natural e divina da sociedade".

— x —

Mesmo se considerarmos as **festas populares** como um lugar onde se explicitaria mais claramente esta religiosidade, não podemos esquecer que, na sua grande maioria, os padroeiros e noveneiros são escolhidos pelo clero entre os elementos da classe dominante do lugar. Sendo assim esta classe dominante passa a ser identificada com a posse do santo. A classe dominante, através dos padroeiros e noveneiros, tem o poder da festa. Como fazer que os pobres tenham o poder da festa, a posse do santo, sanando as mediações que se estabelecem nesta intrincada relação de poder?

Como pensar uma religiosidade popular fora do que foi descrito anteriormente se é justamente neste sentido que o cristianismo é usado pela ideologia dominante?

III. O cristianismo como instrumento da ideologia

Sem dúvida alguma descrever o ideário que a ideologia dominante impõe ao cristianismo seria uma maneira de explicitar mais o uso político que dele se faz, determinado pelos interesses econômicos. Impondo uma imagem religiosa e sacral do

Há a redução espiritualista do cristianismo que impõe a idéia de que as mudanças se realizam pelas mudanças interiores. A pacifista que oculta as contradições entre as classes. E o apoliticismo do cristianismo.

mundo, este sistema se regeria por leis e direitos "naturais" que o próprio Deus teria criado para que tudo corresse bem. Revoltar-se contra esta "ordem natural" seria soberba espiritual e falta de humildade, e, em última instância, revoltar-se contra o próprio Deus. Os males e os castigos de Deus vêm porque o homem é ambicioso, não é agradecido e não se contenta com o "destino" que Deus lhe deu. A luta contra a situação vigente injusta é apresentada como uma luta "perigosa" uma vez que é contra a "soi-disant" "ordem divina". A ideologia liberal busca reforçar-se e difundir-se no povo, reduzindo o cristianismo a uma dimensão **individualista**. Cada homem, segundo esta visão, teria recebido de Deus uma capacidade, uma tarefa e um destino exclusivamente individual. A felicidade dependeria somente da fidelidade de cada homem à sua própria "**vocação**". Ao reduzi-lo a esta dimensão, oculta-se a dimensão coletiva do pecado e a salvação que vai além do esforço individual para substituir um sistema que é estruturalmente injusto e opressor.

Há outras reduções do cristianismo que comumente se usam: a chamada redução **espiritualista** e a "**pacifista**". A espiritualista impõe a idéia de que as mudanças sociais se realizam exclusivamente pela mudança das idéias ou atitudes morais "interiores", reduzindo, desta maneira, a transformação da sociedade à transformação do "coração". A chamada "pacifista" é a mais sutil e a mais deformada. Nela aparece, de uma maneira mais clara, o uso que

se faz do cristianismo. Esta redução se justifica a si mesma, ocultando as contradições entre as classes e legitimando seus esquemas de dominação ao identificar seus interesses com valores que chama de Liberdade, Pátria, Democracia, etc.

Finalmente a ideologia burguesa proclama o **apoliticismo** do cristianismo, que é difundido de diversas formas entre o povo. **Nesta perspectiva não creio existir um mundo puro da religiosidade popular que precisa ser valorizado nos seus ideários de libertação, mas sim uma ideologia reacionária que precisa ser exorcizada.**

E este exorcismo não é feito somente através de discursos de libertação, mas a partir de uma prática, efetiva de mobilização, e organização fundada na consciência de que tal transformação é possível, e de uma utopia que sustente essa ação.

IV. Êxodo: A religiosidade de um povo infiel à sua libertação

É na experiência de libertação dos hebreus que podemos ver como o povo tem em si mesmo a ideologia da dominação e que não é num passe de mágica numa transformação mecanicista, que essa ideologia de dominado sai de sua vida. A **conversão** é um apelo tanto para o dominador como para o dominado. É preciso que o povo se converta em classe para que sua mobilização e organização crie "novos céus e novas terras onde habite a justiça" (2 Pe 3.13). Ora, a conversão não é **privilegio** dos dominantes que dificilmente se converterão (Jesus disse: "É

mais fácil um camelo entrar no fundo da agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus" — (Mc 10.25), mas é **uma exigência** para os dominados. Se apenas pensamos nas denúncias das situações injustas, caímos no imediatismo e no conchavo, e, conseqüentemente, no oportunismo. Será que, quando o salário do operário lhe der condição de viver como "pessoa humana", não será mais preciso lutar para que uma nova sociedade se construa? É a atitude constante de conversão que dará às classes populares a resposta ao seu papel histórico, à sua vocação histórica. É só neste sentido que a classe oprimida poderá ser profeta dos novos tempos: denunciando as injustiças, mas se convertendo constantemente, na sua prática, ao seu papel histórico. Assim como os cristãos só serão proféticos, à medida que não se cristalizarem nas denúncias imediatas da injustiça, mas no momento em que levem às conseqüências mais coerentes e comprometidas sua própria conversão.

O povo de Israel viveu essa ambigüidade durante toda a sua travessia do deserto. Conduzidos por Moisés e os líderes das tribos, tendo vivido e visto, na prática, a sua libertação da situação de opressão do Egito, o povo, todos os momentos, tende a voltar à sua situação de dominado, situação esta que lhe dava maior segurança. É preciso uma conversão constante durante os quarenta anos para que assuma sua condição de povo em processo de libertação.

"Não é isto o que te dissemos no Egito deixa-nos para que sirvamos os egípcios? Pois melhor nos fora servir aos egípcios do que morrerem no deserto". (Êx. 14.12)

Ora, o pecado se incarna exatamente nisto: em aceitar a situação de dominado, em assumir a condição de classe dominada, legitimando com suas próprias vidas e histórias, as injustiças, as violências, as opressões.

V. O risco constante do oportunismo

Devemos cuidar para que as orientações que possamos assumir nas nossas pastorais não caíam num oportunismo imediato e ajam como freio de uma evolução do processo histórico. Assim impediríamos que a consciência de classe dos oprimidos continuasse a evoluir para se transformar de simples consciência psicológica de massa a uma consciência da sua situação histórica de classe e sua possibilidade objetiva. Devemos ir, além dos efeitos até às causas, não nos limitarmos às partes, mas à análise do todo, não nos satisfazermos com os sintomas, mas agarrarmos a coisa e não nos reduzirmos aos interesses particulares e às suas satisfações mas vê-los como um meio de educação para as decisões finais.

A atitude de conversão contínua responde pelo processo dinâmico que devem viver as classes oprimidas para construir o seu projeto histórico. E isto será realizado quando "ninguém edifique para que outro habite, nem plante para que outro coma. Quando cada um desfrute do trabalho de suas mãos" (Is 65. 22).

Estejamos atentos para que de nós não digam como o apóstolo: "Neles se verifica o que diz o provérbio verdadeiro: Voltou o cão a seu vômito, e, apenas lavada a porca, tornou a revolver-se no lamaçal" (2 Pe 2.22).

Indicação

GUERRA DE ORIXÁ, Yvonne Maggie Alves Velho, Rio, Zahar Editora, 1975 (170 páginas).

Diversos estudos têm sido publicados no Brasil tratando da "religiosidade popular" e particularmente sobre as chamadas "religiões afro-brasileiras". Observa-se uma certa constância na perspectiva como esse fenômeno é analisado. Consideram-no como um sincretismo religioso onde estão presentes traços africanos e católicos, acrescidos mais tarde de elementos do espiritismo kardecista e de traços indígenas. Associa-se ainda, nesses estudos, um certo julgamento cultural e colocam-se esses tipos de expressão religiosa em uma escala de inferioridade.

Em "Guerra de Orixá" a autora, antropóloga e professora da UFRJ, propõe-se a fazer a análise de um "terreiro" de Umbanda, partindo de outra perspectiva, sem entretanto, desconhecer a contribuição dos trabalhos já efetuados. Faz um estudo de caso com a preocupação básica de, partindo das informações do universo pesquisado, tenta verificar como um grupo de pessoas vivia uma certa época usando determinados rituais, símbolos e costumes. Interpreta, a seguir, o que estava sendo expresso através da história desse terreiro, de seus rituais e da exegese dos próprios membros do grupo, buscando perceber a lógica que está por trás desses rituais, dos símbolos e do discurso dos componentes do terreiro.

É um estudo fascinante, numa linguagem agradável e atraente, que vai envolvendo o leitor em toda a problemática que vive o terreiro localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro.

Inicialmente a autora faz um relato da história do terreiro e descreve os principais rituais

nele realizados, observando também a composição social da sua clientela e dos seus médiuns. Observa que certas categorias clássicas usadas pelos cientistas que estudam as religiões afro-brasileiras não tinham a mesma importância e o mesmo uso para os que realmente compunham o fenômeno religioso estudado. Usando o conceito de "drama social" procura compreender como era vivido o cotidiano no terreiro, acompanhando as suas crises, os seus conflitos e a "demanda" que leva ao encerramento do próprio terreiro.

Apresenta, a seguir, quatro histórias de vida de pessoas que tiveram um papel fundamental no terreiro e as mudanças que essas pessoas sofreram no decorrer do "drama". Na parte final há uma análise simbólica de todo o ritual e conflito observados no estudo, buscando os elementos subjacentes à vida do terreiro, procurando ver os seus termos relacionais, ou seja, "como estavam relacionados os deuses e os homens; qual a relação entre a vida dos membros do terreiro, fora e dentro deles; qual a relação existente entre as várias experiências de vida dos membros do grupo."

A leitura deste livro é indispensável a todos aqueles que desejam compreender com mais profundidade este tipo de manifestação de religiosidade popular, cujo crescimento impressionante tem chamado ultimamente a atenção de muitos cientistas sociais, teólogos, pastores e padres. O livro apresenta no final um excelente glossário, dando o sentido de muitos termos usados na Umbanda.

APRESENTAÇÃO DO TEMA	1
Catolicismo Popular como Base Religiosa	
— Pedro A. R. de Oliveira	3
Religião e Religiosidade Popular	
— Carlos Rodrigues Brandão	12
Religiosidade Popular e Mudança Social	
— Cláudio Perani	12
A Identidade Messiânica: O "Fraternário" e o "Mundo Profano"	
— Eurípedes da Cunha Dias	24
Religiosidade Popular: Teologia da Miséria ou Miséria da Teologia	
— Frei Paulo Cezar Loureiro Botas OP	34
INDICAÇÃO	40

CEI SUPLEMENTO N.º 12

SETEMBRO — 1975

Registrado de acordo com a
Lei de Imprensa

DIRETOR-RESPONSÁVEL

Domicio Pereira de Mattos

REDATOR

Carlos A. C. da Cunha

CONSELHO REDATORIAL

Rubem A. Alves

Ana Vitória de Toledo Barros

Elter Maciel

Paulo César Loureiro Botas

Jether Pereira Ramalho

IMPRESSÃO

Princeps Gráfica e Editora Ltda.
Rua Teodoro da Silva, 574

Distribuído aos assinantes
do CEI

Assinatura anual: Cr\$ 40,00
Cheque pagável no Rio de Janeiro em nome de:

Tempo e Presença Editora Ltda.
Caixa Postal, 16.082 — ZC-01
20.000 RIO DE JANEIRO, RJ

Preço do exemplar avulso:
Cr\$ 5,00

LANÇAMENTO

O Enigma da Religião

Rubem Alves

Editora Vozes Ltda., Petrópolis 1975, 169 p.

Marx via na religião uma ilusão produzida por uma sociedade injusta. Abolidas as condições de injustiça, a religião teria de desaparecer. Freud achava que a contradição da existência se instaura no próprio ser do homem-problema sem solução. A terapia poderia ajudá-lo a compreender a sua miséria e a aceitá-la de forma estóica. Cura é impossível. Com'e falava da religião como a mais primitiva das fases do desenvolvimento humano. Outras explicações e tantas outras profecias apareceram: a ciência criou um problema habitacional para Deus. E quando tudo parecia anunciar os funerais desse Deus que enfim ia desaparecer, o mundo moderno se viu invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios e um novo fervor religioso, que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado. "A chuva dos deuses cai dos céus sobre o túmulo do Deus, que sobrevive à sua própria morte. Ateus têm seus santos, e blasfemos constroem templos".

O autor mostra como, contrariando as profecias científicas do século passado e começos deste, volta com força total o problema de Deus e da religião. Parece que enquanto o homem existir a religião continuará com ele, como expressão de amor e de medo. O homem viverá para sempre entre deuses e demônios, símbolos de suas aspirações e temores — ainda que estes mesmos símbolos se envergonhem de suas próprias origens e, quais travestis, se vistam com roupagens seculares. Que enigma é esse, o da religião?

Em todas as livrarias do país, ou pelo Reembolso Postal: Rua Frei Luís, 100, Petrópolis, RJ; Filiais: Rio, S. Paulo, B. Horizonte, P. Alegre, Brasília. Representantes: Recife Fortaleza.



EDITORA
VOZES

Rua Frei Luís, 100. Tel.: 42-5112
Caixa Postal 23. End. Telegr.: *Vozes*
25.600 Petrópolis, Estado do Rio
C.G.C. 31.127.301/0001
Inscr. Est. 39.030.164