



FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
BACHARELADO EM TEOLOGIA

JOSÉ VANILDO MEDEIROS

CONTORNOS SIMBÓLICOS E MESSIÂNICOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR

ANÁPOLIS – GO
2021

JOSÉ VANILDO MEDEIROS

CONTORNOS SIMBÓLICOS E MESSIÂNICOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Bacharel em Teologia.

Orientador: Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior.

ANÁPOLIS – GO

2021

FOLHA DE APROVAÇÃO

JOSÉ VANILDO MEDEIROS

CONTORNOS SIMBÓLICOS E MESSIÂNICOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Bacharel em Teologia.

Orientador: Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior.

Nota avaliativa: _____.

Data da aprovação: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior
Orientador

Convidado

Convidado

Dedico este trabalho a todos os homens, mulheres, jovens e crianças das nossas comunidades que, em meio a tantas dificuldades, permanecem firmes na missão, não se deixam abater pelo desânimo, sendo instrumentos da presença e ação de Jesus Cristo no mundo.

AGRADECIMENTOS

A Deus que nos dá sabedoria, conhecimento e discernimento (Pr 2,6).

Aos meus pais, Mauricio Emídio de Medeiros (in memoriam) e Jovelina Luzia da Conceição Medeiros, pela educação que me deram e o incentivo incondicional.

Ao meu orientador, Prof. Me. Pe. Carlito Bernardes de Oliveira Junior, pela sua colaboração.

Ao corpo docente da Faculdade Católica de Anápolis – GO (FCA), especialmente do Curso de Bacharelado em Teologia.

À secretária geral da FCA, Nelinalva Gomes Vieira (Neli), nossa gratidão pela atenção e respeito aos discentes.

“Põe tua alegria em lahweh e ele realizará os desejos do teu coração”. (Sl 37,4)

RESUMO

Este trabalho é um estudo sobre religiosidade que tem como objetivo descrever os contornos simbólicos e messiânicos da religiosidade popular, a partir do contexto do catolicismo brasileiro, para especificar sua lógica e expressões de superação; ademais, apresenta uma exposição da ética, da política e da visão de mundo que permeia essa relação com o divino acompanhada de forte inspiração messiânica nos moldes modernos. Qual é a lógica da religiosidade popular e seu potencial de resistência? Esse questionamento permeou nosso estudo e serviu de “fio” condutor em todas as buscas que fizemos para compreender esse fenômeno tão característico do povo brasileiro, particularmente das categorias menos favorecidas. O texto está dividido em três capítulos: No primeiro, apresentamos a fundamentação teórica do nosso objeto; no segundo, descrevemos a religiosidade popular: ética, relações sociais e políticas; e no último, expomos os traços do messianismo popular. Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa; básica, no que diz respeito à sua natureza; exploratória/explicativa, concomitantemente, no que se refere aos objetivos; e quanto aos procedimentos, é uma **pesquisa bibliográfica**, feita totalmente a partir de referências teóricas já analisadas e publicadas por meios escritos e eletrônicos, através dos quais recolhemos informações para explicar nosso objeto. Sua justificativa se faz pelo interesse de entendermos a lógica da religiosidade popular e os meios que utiliza para buscar soluções para algumas carências das camadas mais pobres da população, que resiste às adversidades graças à fé e a confiança em um Deus próximo.

Palavras-chave: religiosidade popular; contornos simbólicos; messianismo popular.

RESUMEN

Este trabajo es un estudio sobre la religiosidad que tiene como objetivo describir los contornos simbólicos y mesiánicos de la religiosidad popular, desde el contexto del catolicismo brasileño, para comprender su lógica y expresiones de superación; además, presenta una exposición de la ética, la política y la cosmovisión que impregna esta relación con lo divino, acompañada de una fuerte inspiración mesiánica en términos modernos. ¿Cuál es la lógica de la religiosidad popular y su potencial de resistencia? Este cuestionamiento permeó nuestro estudio y sirvió de "alambre" en todas las búsquedas que hicimos para comprender este fenómeno tan característico del pueblo brasileño, particularmente de los estratos menos favorecidos. El texto está dividido en tres capítulos: En el primero, presentamos el fundamento teórico de nuestro objeto; en el segundo, describimos la religiosidad popular: ética, relaciones sociales y políticas; y en el último, exponemos las huellas del mesianismo popular. Esta es una investigación de enfoque cualitativo; básico, en lo que respecta a su naturaleza; exploratorio / explicativo, concomitantemente, con respecto a los objetivos; y en cuanto a los procedimientos, se trata de una **investigación bibliográfica**, realizada íntegramente a partir de referencias teóricas ya analizadas y publicadas por medios escritos y electrónicos, a través de las cuales recabamos información para explicar nuestro objeto. Su justificación se basa en el interés por comprender la lógica de la religiosidad popular y los medios que utiliza para buscar soluciones a algunas de las necesidades de la clase más pobre de la población, que resiste la adversidad gracias a la fe y la confianza en un Dios cercano.

Palabras clave: religiosidad popular; contornos simbólicos; mesianismo popular.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<i>Apud</i>	Citado por
BA	Estado da Bahia
CE	Estado do Ceará
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-americano
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CIC	Catecismo da Igreja Católica
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<i>In</i>	Em seu, em sua - Antes do título de obra referida como fonte de citação
OFMCap	Ordem dos Frades Menores Capuchinhos
PB	Estado da Paraíba
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SP	Estado de São Paulo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	13
2.1	Delimitação do objeto e justificativa da pesquisa	13
2.2	Definição de religiosidade popular	13
2.3	Raízes históricas do catolicismo popular	15
2.4	Formação do catolicismo popular no Brasil	17
2.5	Formas de organização da religiosidade popular tradicional	20
2.5.1	Nas casas	20
2.5.2	Na comunidade	20
2.5.3	No santuário	21
3	RELIGIOSIDADE POPULAR: ÉTICA, RELAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS	22
3.1	Religiosidade popular, hoje	22
3.2	Ética do catolicismo popular (Relações sociais, políticas e alianças) ...	22
3.3	Devoção aos santos	25
3.4	Declínio da religiosidade popular	27
3.5	Catolicismo privatizado	28
3.6	Dimensão social e política presente no catolicismo hoje	29
3.7	As CEBs como proposta de um novo catolicismo popular	30
3.8	Elementos que formam a estrutura da religiosidade popular	32
3.9	Subcultura do aproveitamento individual	34
3.10	Falta de consciência de grupo social	35
4	TRAÇOS DO MESSIANISMO POPULAR	37
4.1	Messianismo popular	37
4.2	Ambivalência da crença no protetor	38
4.3	Movimentos messiânicos: aspectos religioso e social	39
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	45
	REFERÊNCIAS	48

1 INTRODUÇÃO

Apresentamos neste trabalho o resultado de uma Pesquisa sobre religiosidade popular, opção pelos pobres, participação política dos cristãos, nos documentos da Igreja, especialmente Medellín (1968) e Puebla (1979)¹, e outras referências que nos inspiraram a escrever sobre o assunto.

Depois de uma apurada reflexão para aclarar nosso objeto de estudo, definimos o tema-título para este trabalho, que resultou em “Contornos simbólicos e messiânicos da religiosidade popular”. Esse processo de leitura e reflexão nos impulsionou a desenvolver o tema com uma carga de entusiasmo sem perder o foco das exigências acadêmicas.

A religiosidade popular será aqui tomada dentro do contexto católico no Brasil. Faremos uma passagem pelo catolicismo popular tradicional para compreendermos o contexto atual e suas implicações na sociedade contemporânea.

É sabido que a religiosidade popular sempre acompanhou o ser humano, a sociedade e as religiões institucionais. De acordo com a nossa experiência, a religiosidade popular também nos fala de uma redescoberta dos sinais e dos símbolos religiosos.

No decorrer da construção do nosso objeto não nos apegamos ao criticismo da secularização, que leva a ver com desconfiança qualquer expressão religiosa. Deveras, observamos que nas expressões da religiosidade popular há um paradigma de um “mundo melhor” que fundamenta a visão idealizada de uma sociedade justa e solidária, fundada na proposta do “Reino de Deus”. Este discurso laico-teológico é expresso com práticas litúrgicas não institucionalizadas eclesiologicamente, ou seja, não praticadas formalmente nas igrejas, ainda que estejam na mente dos devotos que sofrem pelas limitações da pobreza e suas consequências.

Esta análise sobre religiosidade popular nos permitiu inseri-la num contexto mais amplo dentro da cultura contemporânea, evitando leituras preconceituosas e interpretações ingênuas ou simplórias. Concomitantemente, buscamos a contribuição da História, da Sociologia, da Antropologia e da Teologia, entre outras.

A nossa proposta de pesquisa em torno da religiosidade popular, conforme expressa o tema deste trabalho, não significa abarcar todo o modo de pensar a religião

¹ Medellín, cidade da Colômbia; Puebla, cidade do México. Ambas sediaram as II e III Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano, respectivamente, nos anos de 1968 e 1979.

no âmbito dos anseios populares, sua ética e a política que permeiam essa realidade. Todavia, temos consciência de que estudar o comportamento humano na relação com o divino nos dá a possibilidade de discernir e compreender a visão de mundo que se expressa através de gestos e símbolos muitos mais do que os fatos pelos quais se manifesta.

Qual é a lógica da religiosidade popular e seu potencial de resistência? Esse questionamento permeou nosso trabalho e serviu de “fio” condutor em todas as buscas que fizemos para compreender esse fenômeno tão característico do povo brasileiro, particularmente das camadas menos favorecidas.

A religiosidade e a utopia do Reino de Deus são o suporte para manter o ânimo dos pobres e de todos os que sofrem privações impostas por um Estado excludente, que governa para beneficiar as classes dominantes. Esta é a nossa hipótese.

Quanto aos métodos e técnicas utilizados nesta pesquisa, não empregamos nenhum instrumento formal ou estruturado para a coleta de dados. Desse modo, trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa; básica, no que diz respeito à sua natureza; exploratória/explicativa, concomitantemente, no que se refere aos objetivos; e quanto aos procedimentos, é uma pesquisa bibliográfica, feita totalmente a partir de referências teóricas já analisadas e publicadas por meios escritos e eletrônicos, através dos quais recolhemos informações para explicar nosso objeto.

Deste modo, através de uma pesquisa bibliográfica, nosso objetivo geral é descrever os contornos simbólicos e messiânicos da religiosidade popular. Para percorrer o caminho necessário ao desenvolvimento e demonstração de nosso objeto traçamos os seguintes objetivos específicos: a) Apresentar o contexto no qual se evidenciam as expressões da religiosidade popular no catolicismo brasileiro; b) Especificar a lógica da religiosidade popular como expressão de superação; c) Expor a ética, a política e a visão de mundo que permeia essa relação com o divino.

Apresentados os objetivos que guiaram a nossa pesquisa, demonstraremos em três partes o resultado deste trabalho: Fundamentação teórica do nosso objeto (Capítulo 1); religiosidade popular: ética, relações sociais e políticas (Capítulo 2; traços do messianismo popular (Capítulo 3).

Esta pesquisa se justifica pelo imenso interesse de entendermos a lógica da religiosidade popular que, a despeito dos ideários conformistas em situações de premência e necessidade, fornece meios para buscar soluções para algumas

carências das camadas mais pobres da população, que resiste às adversidades graças à fé e a confiança em um Deus próximo.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1 Delimitação do objeto e justificativa da pesquisa

Em todo trabalho de pesquisa o pesquisador está inclinado a descobrir coisas, e muitas vezes suas descobertas podem desconcertar opiniões estabelecidas, segundo Durkheim (2001, p. 11). Despojando-se de preconceitos e predisposições o pesquisador deve assumir uma atitude aberta a todas as manifestações que observa, sem se deixar levar pelas aparências imediatas, a fim de alcançar uma compreensão global dos fenômenos (CHIZZOTTI, 2001).

Nesse trabalho pretendemos analisar o significado e a importância dos contornos simbólicos e messiânicos da religiosidade popular como expressão religiosa que sempre acompanhou o ser humano, perpassando a sociedade e as religiões institucionais.

Por outro lado, o estudo e o interesse por esse fenômeno surgem a partir de uma tomada de consciência nos moldes contemporâneos. De acordo com a nossa experiência, a religiosidade popular também nos fala de uma redescoberta dos sinais e dos símbolos religiosos.

Sem nos apegarmos ao criticismo da secularização, que leva a ver com desconfiança qualquer expressão religiosa, aprenderemos com ela a empregar símbolos, compreender a linguagem mitológica, praticar atos e fazer gestos simbólico-rituais para expressar o mundo religioso.

No decorrer da construção deste objeto de pesquisa acadêmica observamos que nas expressões da religiosidade popular há um paradigma de um “mundo melhor” que fundamenta a visão idealizada de uma sociedade justa e solidária, fundada na proposta do “Reino de Deus”. Esse discurso laico-teológico é expresso com práticas litúrgicas não institucionalizadas eclesiologicamente, ou seja, não praticadas formalmente nas igrejas, ainda que esteja na mente dos devotos.

2.2 Definição de religiosidade popular

Numa tentativa de definição podemos dizer que “religiosidade popular é a expressão religiosa do povo” (GAJARDO; CHACAR, 1973, p. 50). Que povo? Nesta breve definição o termo popular está relacionado com as práticas exteriorizadas pelo

povo em suas manifestações religiosas; portanto a palavra *povo* não se aplica a um determinado grupo ou comunidade, deve ser entendida em sentido amplo. Seguindo essa mesma linha de definição, Marzal (1973, p. 78) diz que

La religiosidad popular es la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas... Es una verdadera cultura, en el sentido antropológico del término, y así se transmite sobre todo por el proceso de socialización. Como todo sistema religioso, supone un conjunto de creencias, de ritos y de formas de organización peculiares.

Na definição de Marzal (1973), aparecem traços de uma realidade sociocultural, que nos fazem pensar a religiosidade popular não como religião das classes menos favorecidas economicamente. Ela é, sim, vista como a religião das majorias com pouca formação doutrinária, que, segundo esse autor, inclui aqui pessoas das classes mais abastadas da sociedade, em contraposição às minorias representadas por clérigos ou leigos com conhecimento doutrinário mais sólido. Todavia, vale ressaltar que a maioria dos praticantes da religiosidade popular encontra-se entre a população com menor poder aquisitivo.

Seguindo a definição de Marzal (1973), além de um fenômeno sociocultural, a religiosidade popular também tem um caráter individual, pois as pessoas a assumem de várias maneiras e com práticas devocionais privadas. Ela se caracteriza ainda como eclesial, já que os que a praticam receberam o batismo; portanto, estão vinculados por este sacramento à Igreja institucional, embora desta tenham recebido pouco mais que a assistência sacramental. Em outra parte de seu estudo, o autor identifica o batismo, a primeira comunhão, o matrimônio, as festas de padroeiro, visita aos santuários, devoção aos santos, como os ritos mais característicos da forma de organização da religiosidade popular católica.

Portanto, existem dois tipos de expressões religiosas. Uma que é oficial, identificada com uma liturgia e teologia católicas bem definidas, e outra popular que tem nos símbolos seu ritual, visivelmente presentes nas festas dos santos padroeiros, nas romarias, nos cultos às almas, etc. Em geral, essa expressão religiosa popular apresenta vestígios de um sincretismo² religioso resultante da mescla de outras

² Fusão de elementos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns traços originários. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, **Novo dicionário da língua portuguesa**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira S. A., 1987.

práticas devocionais e denominações religiosas. E que por isso é vista com reservas por alguns agentes de pastorais das CEBs e rejeitada pelos iconoclastas.³

Segundo Oliveira (1985, p. 52), devemos olhar o sincretismo religioso no Brasil a partir da combinação de elementos das crenças religiosas dos índios, dos portugueses e dos africanos desde o período colonial. Os portugueses introduziram no Brasil um catolicismo que já carregava influências míticas e pagãs, e que foi se deixando impregnar por ideias e práticas supersticiosas, de crenças mágicas, fetichistas e animistas no contato com os índios e com os africanos. Hoje temos ainda as igrejas de origem europeia que se instalaram aqui, além das novas denominações que foram criadas recentemente. Daí porque a religiosidade popular é por sua própria natureza, sincrética.

Segundo Dellah (*apud* PRANDI, 2003, p. 268), “a religião desempenha um papel precioso na definição e na defesa da identidade coletiva, através da elaboração de símbolos e mecanismos rituais adequados”. Resolvemos então retornar às raízes históricas do catolicismo popular para depois focalizarmos a religiosidade popular de hoje.

2.3 Raízes históricas do catolicismo popular

Iniciamos este itinerário com base numa definição de Prandi (2003, p. 281-282), na qual a religião popular tradicional carrega no fundo de si mesma um sistema religioso institucional. Nela a tradição é assimilada e vivida cotidianamente, com um dinamismo próprio, de acordo com as necessidades dos grupos sociais.

Ainda, segundo o mesmo autor, pode ocorrer que algumas tradições religiosas populares persistentes sejam inevitavelmente incorporadas aos níveis institucionais e inseridas no *patrimônio teológico e cultural*. De mais a mais, outros comportamentos e crenças próximos da magia, poderão ser identificados na religião popular tradicional, que contribuiriam para qualificá-la culturalmente.

Queremos, além do mais, asseverar que o termo “popular” aplicado à religião não está relacionado diretamente àqueles que vivem em condições materiais

³ “Pessoas que não respeitam as tradições, a quem nada parece digno de culto ou reverência”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, **Novo dicionário da língua portuguesa**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira S. A., 1987.

inferiores, desprovidos dos bens necessários para uma condição social satisfatória. Ou seja, não devemos confundir religiosidade popular com “coisa de pobre”.

Embora a religiosidade popular seja entendida como o catolicismo vivido ou praticado pela maioria da população, evidencia-se no seu contexto uma expressiva porcentagem de pobres, os quais vivem à margem do desenvolvimento econômico, social e político, e que muitas vezes não recebem a devida assistência tanto das políticas públicas governamentais como também por parte das instituições religiosas.

Relacionamos religiosidade popular ao catolicismo popular com base em estudos patrocinados pelo CELAM, em alguns países da América Latina, e, no Brasil, sob a responsabilidade do CERIS. Estas pesquisas chegaram à conclusão de que religiosidade popular e catolicismo popular são semelhantes. Os pesquisadores concluíram, através dos dados estatísticos colhidos na América Latina, que as chamadas práticas de religiosidade popular estão, em sua maioria, voltadas para o catolicismo vivido pelo povo, em alta porcentagem da população do nosso continente.

Todo fenômeno religioso traz em si mesmo as marcas do momento histórico em que surgiram, com seus condicionamentos geográficos, econômicos, sociais, culturais, políticos e até mesmo linguísticos. Por isso, quando falamos de religiosidade não estamos preocupados com a intimidade da fé, aludimos àquilo que pode ser observado como os gestos, os ritos, as festas, ou seja, práticas e crenças compartilhadas por grupos sociais específicos.

O termo popular é muitas vezes empregado com uma carga de preconceitos e significados pejorativos, como degradação, desqualificação, etc. Ligado à religião, é frequentemente confundido com ignorância, ausência de conhecimento doutrinário, exótico, subcultura de grupos marginalizados, “coisa de pobre”, enfim, é algo que deve ser “purificado” ou extinto (BORELLI, 1996).

Em Medellín⁴ (1968) os bispos afirmaram que o significado da religiosidade popular deveria ser buscado no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados. Suas expressões “podem estar deformadas e mescladas, “[...] correm o perigo de serem facilmente influenciadas por práticas mágicas e supersticiosas, de revelarem um caráter mais utilitário [...]” (CONCLUSÕES DE MEDELLÍN, 1987, p. 69).

Esta atitude demonstrada pelos bispos latino-americanos em relação à religiosidade popular implica na sua aceitação enquanto fenômeno real; porém, deve

⁴ Medellín é uma cidade da Colômbia que sediou a II Conferência Geral dos Bispos da América Latina no ano de 1968.

ser visto com certo criticismo para introduzir mudanças capazes de superar as limitações citadas. Ora, isto revela pelo menos duas situações destoantes: A primeira é querer introduzir elementos críticos a uma realidade vivida pelo próprio povo e às soluções por ele encontradas para viver sua espiritualidade dentro da problemática cotidiana, que envolve ao mesmo tempo sofrimento e esperança. A segunda é que as limitações apontadas são limitações que surgem a partir de um ponto de vista externo, não necessariamente percebidas e sentidas pelo povo.

No Documento de conclusão da III Conferência Geral do Episcopal Latino-americano, realizada em Puebla, cidade do México, no ano de 1979, os bispos reconhecem que a religião do povo latino-americano, “em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica, sendo, portanto, um “catolicismo popular”. Além do mais, afirmam:

Entendemos por religião do povo, religiosidade popular ou piedade popular o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um povo determinado (CONCLUSÕES DE PUEBLA, 1979, p. 199).

Na mesma linha de Marzal (1973), o Documento de Puebla (1979, p.200) reconhece que a “religião do povo é vivida de preferência pelos ‘pobres e simples’, mas abrange todos os setores sociais”. E acrescenta alguns aspectos negativos da religiosidade popular, relacionados com ancestrais: “superstições, fatalismo, idolatria do poder, fetichismo e ritualismo” (PUEBLA, 1979, p. 203). Assim, como em Medellín (1968), o pensamento dos bispos em Puebla⁵ (1979, p. 203) é que a Igreja deve assumir o catolicismo popular, para que seja “purificado, completado e dinamizado pelo Evangelho”.

Para compreendermos melhor o fenômeno religioso popular, consideramos necessária uma descrição da formação do catolicismo popular brasileiro.

2.4 Formação do catolicismo popular no Brasil

⁵ Puebla de los Angeles, cidade do México, foi sede da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano no ano de 1979.

O catolicismo popular tradicional teve início com a chegada dos portugueses pobres ao Brasil, no início do processo de colonização. Era o catolicismo popular do fim da Idade Média da Europa. Um catolicismo piedoso voltado para confortar o povo em seu sofrimento. Este modelo logo se expandiu pelo interior do país principalmente nas zonas rurais, devido à ausência dos padres, ocasionando a formação de um catolicismo formado pela mistura das crenças primitivas dos índios, dos africanos e da piedade portuguesa já impregnada de algumas manifestações folclóricas.

Mais tarde esse modelo de religiosidade do catolicismo chegou também às cidades, exceto naquelas que exploravam minério e nas portuárias. Na região de mineração a influência dos cultos afro-brasileiros era significativa devido à presença de grande número de escravos que trabalhavam nas minas. Nas áreas urbano-portuárias esse tipo de religiosidade teve menos importância, pelo fato de a evangelização ter sido iniciada a partir das cidades. No entanto, com o passar do tempo, tornou-se a forma mais frequente de catolicismo no Brasil, até o início do século vinte, segundo Beozzo (1988, p. 116).

Nesse período, as formas de manifestações da vida cristã estavam voltadas para a cruz e dissociadas da ressurreição. Explicando melhor, as atitudes individuais eram mais valorizadas do que os atos de piedade eclesial, já que estas não exprimiam a alma religiosa do povo. De igual modo, as promessas, e os atos de sacrifícios externos eram supervalorizados como expressão da vida cristã.

Uma característica marcante na religiosidade do povo era seu perfil de uma religião moralizante, com a moral direcionada para o aspecto sexual, de cunho legalista e individualista, principalmente com relação aos trajes das mulheres. Outra particularidade da religiosidade popular era esperar que os problemas da vida humana fossem resolvidos através de milagres ou de uma salvação extraordinária, ou seja, transferir para Deus o que a pessoa humana poderia fazer (BEOZZO, 1985, p. 222).

Havia uma diversidade de religiosidade, que variava segundo as circunstâncias vividas pelo povo do campo ou da cidade. O modelo de sociedade baseada nas distinções de ordem social, dividida em classes, norteava o quadro religioso das cidades. Deste modo, a religião nos espaços urbanos estava integrada aos acontecimentos importantes da época, enquanto na zona rural ou nas pequenas cidades do interior, a religiosidade voltava-se para os acontecimentos da natureza: seca, inverno e plantação.

A religiosidade vivida no âmbito campesino se expressava de uma maneira peculiar e com certa autonomia. Quanto mais distantes do mundo urbano se encontravam as pessoas, mais a religião determinava a forma de conhecimento do mundo, da natureza, da sociedade e da vida. A religião servia também de suporte para enfrentar as calamidades da natureza e o sistema de exploração dos dominantes, e esses eram os dois grandes problemas que afligiam o povo (BEOZZO, 1985, 221).

Esses problemas eram considerados como “castigos de Deus”. Para agradar a Deus e livrarem-se do castigo divino, apelavam para atos de penitência. Porém, diante do sistema de exploração e opressão, a religiosidade assume um caráter místico passivo. As injustiças sofridas eram igualmente atribuídas à vontade de Deus. Muito raramente levantava-se uma voz para denunciá-las como causas humanas. Por outro lado, a posição econômica e social ocupada pelas classes superiores condicionava sua prática religiosa⁶.

Segundo essa fonte de Beozzo (1985) e nossa própria vivência e observação, nessa estrutura cultural da religiosidade popular e de visão de mundo os “santos” têm um papel central. Desde os canonizados pela Igreja, as diversas denominações de Nossa Senhora, os que recebem o culto popular, embora não canonizados, como Padre Cícero Romão Batista (1844-1934), popularmente conhecido como “padim Ciço”, nascido no Estado do Ceará-Brasil, Frei Damião de Bozzano – OFMCap. (1898-1997), de origem italiana, que fazia missões por todo o Nordeste brasileiro ao longo de aproximadamente 66 anos, até as almas de quem sofreu morte violenta – A Cruz da Menina, em Patos, Paraíba-Brasil, entre outros exemplos. Estar diante da imagem de um santo é como estar diante do próprio santo, de alguma forma, ainda que ele não seja semelhante a ela. Para o devoto é como se a imagem tivesse vida. Por isso conversa com ela, ornamenta, oferece flores, acende velas, faz pedidos, agradece, etc.

Na procissão o “santo” (imagem) caminha com os devotos e vice-versa. Em alguns lugares, durante a festa do padroeiro, o “santo” visita as famílias. Nas celebrações dos templos é o “santo” quem recebe a visita. A imagem do santo é respeitada pelos fiéis devotos. Por tudo isso, o santo ocupa, no catolicismo popular, um lugar de destaque fundamental.

⁶ “Se em todo tempo o Dinheiro aboliu Deus do coração do rico, hoje a grandeza impõe condição igual de rompimento. O rico, o alto funcionário, o grande ou pejam-se de ir à igreja, ou têm desprezo disto”. (BEOZZO, J. O., 1985, p. 90-91. In *Chronica Religiosa*).

2.5 Formas de organização da religiosidade popular tradicional

A forma de organização da religiosidade popular pode ser distribuída em pelo menos três níveis diferentes: nas casas, na comunidade, nos santuários. Historicamente, em todos estes níveis os leigos tinham, e ainda têm, uma participação importante, pois eles organizavam os cultos, na maioria das vezes os conduziam como nas novenas, nas visita às famílias, nas procissões etc. Pois, a participação dos padres era esporádica, e ainda é em muitas lugares do Brasil. Além das nossas próprias percepções, pois nossa realidade está impregnada pelas características e práticas da religiosidade popular, recorreremos a Oliveira (*In*: BEOZZO (org.), 1988, p. 116-117) para descrever a forma de organização da religiosidade popular tradicional, a seguir:

2.5.1 Nas casas

O culto nas casas se realizava diante de um oratório – lugar reservado para colocar todos os santos de devoção da família - e era ali que ela se reunia para rezar. O pai ou a mãe de família dirigia o culto. Esta prática ainda se faz presente em muitas casas, na periferia das cidades e, principalmente, na zona rural.

2.5.2 Na comunidade

Na comunidade a capela é o centro da vida religiosa local. Ali está abrigada a imagem do padroeiro e de outros santos de devoção, sendo que o padroeiro ocupa o centro, o lugar de destaque. A capela é o lugar de encontro para rezar o terço, fazer as novenas, celebrar a festa do padroeiro, rezar pelos defuntos, participar da missa e dos sacramentos na ocasião da visita do padre à comunidade. Cantadores, zeladores, beatos, festeiros, foliões, são pessoas que assumiam a animação do culto na comunidade, não por nomeação do padre, mas pela população local e de forma espontânea.

Historicamente, na família e na comunidade o povo exercia sua piedade de maneira autônoma, sem o controle das autoridades da hierarquia da Igreja. Frequentar a missa aos domingos e receber os sacramentos era sinônimo de “obrigação” religiosa. O povo expressava sua religiosidade de forma mais viva e

autêntica nas festas dedicadas aos “santos”, nas procissões, nas novenas, no mês dedicado a Maria, no culto ao Sagrado Coração de Jesus.

2.5.3 No santuário

No Brasil existem vários santuários que se constituem como polos religiosos de cada região, por exemplo: Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte – SP, Santuário do Bom Jesus da Lapa e da Mãe da Soledade, em Bom Jesus da Lapa – BA.

Os santuários funcionam o ano todo, mas no período da festa do santo a frequência de romeiros é maior. Ir ao santuário durante a festa do santo é uma experiência marcante e inesquecível, conforme o relato de muitos romeiros.

Assim, em todos esses níveis de organização do culto percebemos a importância do leigo devoto. Tradicionalmente, quase sempre os santuários estavam sob a responsabilidade de animadores leigos. Os sacerdotes realizavam a chamada pastoral de visitas. Popularmente se dizia do catolicismo popular tradicional: “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre”. Em todos esses atos religiosos o povo manifestava seus sentimentos através de atitudes de expiação e de festa.

A vida cotidiana estava bem presente no catolicismo popular. Em todos os momentos da vida os devotos viam a presença dos santos como companheiros seus: no trabalho, na família, na doença, nas viagens e nas festas. Ou seja, em tudo o que acontecia o devoto sentia a presença do santo como seu protetor, cuidando de sua vida na terra até a felicidade no céu.

3 RELIGIOSIDADE POPULAR: ÉTICA, RELAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS

3.1 Religiosidade popular, hoje

Em nossa região, interior do Estado da Paraíba, a festa do santo padroeiro é um dos momentos mais marcantes de ligação entre fé e vida. Toda a comunidade se mobiliza muito antes da data para preparar a festa. São arrecadados donativos, bandeirinhas são confeccionadas, hinos são ensaiados, as equipes se organizam para animação da novena e da missa, as famílias são visitadas e convidadas para os festejos. E no dia da festa todos se reúnem, após o culto, para comer, beber e dançar no pátio da casa ou da capela. É um banquete na presença do santo padroeiro – daquele que os protege. Em suma, os eventos religiosos estão muito mais próximos da cultura popular e do folclore do que das prédicas (sermões) bíblicas.

3.2 Ética do catolicismo popular (Relações sociais, políticas e alianças)

As relações sociais, especialmente as de políticas e alianças, também sempre foram profundamente marcadas pela religião, especialmente no decorrer dessas festividades e eventos da Igreja Católica. Existe no catolicismo popular tradicional uma ética que regula essas relações, cuja concepção é reproduzir na terra a ordem celeste. De que maneira?

Diante da exploração e da dominação imposta pelo sistema político e econômico, e das calamidades advindas da natureza o ser humano se sente fraco e impotente. No céu ele tem seus protetores – os santos, seus aliados, em quem confia e que o socorre e lhe dá força nos momentos mais difíceis. Na sociedade, os pobres e os desfavorecidos devem ser socorridos pelos ricos e poderosos, de acordo com o ideário oligárquico brasileiro e nordestino. Ou seja, “assim na terra como no céu”, os grandes devem proteger os pequenos e estes devem submeter-se sem contestação aos grandes, como nos esclarece Certeau (1996).

Há no catolicismo popular tradicional um modelo de sociedade desigual, no qual cada um traz uma sina ou destino “determinado” por Deus. Uns nascem ricos e outros nascem pobres porque “Deus quer assim mesmo”; geralmente, quando perguntamos, como você está? A resposta quase sempre é: “Do jeito que Deus quer, ou “estou vivendo do jeito que Deus quer”. Todavia, essa desigualdade é tolerada ou

admitida até certo ponto, pois, entendem os pobres que os ricos devem protegê-los e não os oprimir. O grande protege o pequeno e este lhe é submisso. Esta ética que está na base do catolicismo popular é bem representada pela instituição do compadrio, que cria obrigações de proteção e lealdade entre padrinhos e afilhados e torna compadres e comadres aliados para sempre. É tão honroso ser leal ao padrinho ou compadre – principalmente se ele for rico – quanto ser devoto do santo padroeiro. Assim essa ética regula as relações sociais entre os poderosos e os desvalidos da sociedade (BEOZZO, 1985).

No interior do país, principalmente na zona rural, esse modelo de ética política do catolicismo popular foi responsável pela manutenção da dominação dos grandes proprietários oligarcas sobre os pobres camponeses. Essa função social justifica porque ele conviveu por tanto tempo com o catolicismo patriarcal. Desse modo, embora diferente do catolicismo oficial, o catolicismo popular tradicional também favorecia a classe dominante, mantendo os pobres em condição submissa.

Já em 1844, o bispo de Mariana, Minas Gerais, Dom Viçoso, denunciava em sua primeira carta pastoral: “o abandono dos sacramentos”, “a falta de doutrina no povo”, “o esquecimento da vida eterna, em que dormia a maior parte dos homens”. Dois anos depois (1846) o bispo de Olinda, Pernambuco, Dom Marques Perdigão, lamenta a indisciplina da maior parte dos cristãos nas igrejas, a reação contra as autoridades da Igreja, o descumprimento dos dogmas etc. Beozzo (1985, p. 217) complementa esta questão:

Mas quando é para lamentar que entre os professores da verdadeira religião se encontre quem viva tão licenciosamente! Contudo, tal é o viver da maior parte dos cristãos. Satisfeitos com certas exterioridades vãs, porque lhes falta o espírito que as deve animar, a isto limitam alguns a observância da religião.

Numa sociedade existem valores que não integram as pessoas no conjunto social com a mesma intensidade. Há alguns que se vinculam de forma nuclear ao sistema social e aos valores que defendem, exatamente porque incorporaram de maneira mais elevada os da sociedade em que vivem, e, além de proclamá-los os defendem. Contudo, existe um número bastante significativo de pessoas nas quais os valores sociais estão presentes parcialmente e com menor veemência. Isto posto, poderíamos deduzir que na sociedade existe um núcleo de valores que incidem como

força integradora e uma periferia, cujos valores culturais são mais difusos, menos integrativos, e seus portadores não estão tão presos ao sistema social.

O mesmo pode ser dito de um determinado sistema religioso. No catolicismo, por exemplo, sabemos que há pessoas que se guiam por seus ensinamentos doutrinários, e os defendem, ou seja, estão mais próximas de seu sistema nuclear. Mas, também neste sistema religioso está presente uma periferia composta por uma maioria que não está totalmente afastada do centro, mas não vivencia com a mesma intensidade dos primeiros os valores e crenças do seu sistema religioso. Isto também indica que quanto mais afastadas estão as pessoas do centro do sistema religioso, mais tendem a viver de maneira autônoma, com maior ou menor intensidade, mantendo-se alguns vínculos.

Isto ocorre porque estes valores circulam na periferia do sistema religioso, e em consequência sofrem menos o controle da ortodoxia. Neste sentido são mais livres. Por isso mesmo seus portadores podem entrar com maior facilidade em contato com valores e entidades sagradas de outros sistemas religiosos.

Os valores religiosos inscritos na periferia cultural de um conjunto religioso têm a função de adaptar os indivíduos, ajustando-os à sua vida cotidiana. Isto permite, no sistema religioso católico, por exemplo, ao catolicismo popular, seguir ou não as orientações da Igreja na forma concebida pela hierarquia. Permite, igualmente, esboçar reações contra uma situação social independentemente das orientações da Igreja.

Canudos é um exemplo, dentre outros, de como a religiosidade popular pode orientar atitudes coletivas frente à sociedade, independentemente da orientação eclesial. Entretanto, a religiosidade popular pode fortalecer a dominação de uma classe, quando, apreendendo a ideologia da classe dominante, conforme já fora tratado páginas atrás, procura reproduzir em seu meio os esquemas de uma sociedade estratificada, gerando uma situação de acomodação social, mesmo sabendo que a desigualdade existe e é fortemente enraizada na sociedade, especialmente a nordestina brasileira.

Assim, temos dois tipos de catolicismo. Um que é denominado por alguns de elitista, intolerante, intransigente, e outro chamado de popular centralizado em torno de valores mais maleáveis, espontaneamente assimilados, que dá origem a práticas e crenças de caráter individual e grupal, segundo a visão de cada um, sem considerar a rigidez da doutrina oficial.

3.3 Devoção aos santos

Podemos voltar a falar da devoção aos santos para caracterizar o que acabamos de expor. A Igreja propõe a devoção aos santos como incentivo a imitação das virtudes daqueles que se aproximaram do modelo ideal de Cristo. Além de protetores, os santos também induzem os fiéis a uma caridade mais ardorosa e uma união mais estreita com Cristo. As imagens dos santos são apresentadas como símbolo da figura e das virtudes do santo. No entanto, a prática indica que os devotos acentuam mais o caráter de proteção e intercessão do que o de imitação.

O estudo de Oliveira (*In: BEOZZO (org.)*, 1988, p. 118) sobre o catolicismo popular mostrou como as práticas deste catolicismo devocional dão relevo ao que o autor chama de constelação protetora. Da imagem do santo desprende-se uma força misteriosamente protetora, que se corporifica nesta ou naquela imagem. “O santo que perde a característica de modelo, deixa de ser o santo” (OLIVEIRA, 1988, p. 117). Ou seja, o “santo” tem o seu simbolismo ressignificado para o papel de protetor, de um dispensador de milagres. É o “milagroso”. A imagem perde, para a grande maioria, seu caráter de símbolo cujos significados são determinados pela cúpula da Igreja Católica. Esta crença polariza uma série de atos, torna-se assim um ponto gerador de religiosidade instrumental e utilitária e a consciência do indivíduo fica sendo a norma de conduta, dentro de sua visão religiosa do mundo da religiosidade popular.

Dentro desse contexto do catolicismo popular surgem os atos mais aparentemente extravagantes e os mais diversos tipos de promessas. Vê-se com frequência os fiéis tocarem demoradamente nas imagens, procuram “conversar com elas”. De todo modo, apesar desse comportamento individual-coletivo, continua existindo algum laço com a igreja institucional, que é reticenciosa em termos de aprovação ou não dessas condutas.

Embora o santo seja da igreja, para o povo ele é o “santo” da comunidade, numa concepção particular. Neste caso, a crença transforma-se numa religiosidade com vínculos mínimos de ligação com a doutrina institucionalizada. A vida e as virtudes do santo transformam-se no imaginário popular em lendas prodigiosas, que são transmitidas oralmente como algo extraordinário. O eixo da religião popular, afirma Comblin (1968, p. 267), “é a manifestação de Deus por meio de homens excepcionais (santos), verdadeiros mediadores entre a sociedade humana e o poder divino”.

A devoção às almas segue neste mesmo sentido. A partir dos depoimentos de devotos, tão comuns no ambiente de romarias, festas de padroeiros(as), percebe-se que na devoção às almas há uma ligação profunda com a realidade terrena. E não se trata apenas de almas do “outro mundo”, que se purificam no purgatório, como se vê nos discursos oficiais do catolicismo, mas, de espíritos ou seres que vivem na terra e que “precisam de luz”, como dizem os devotos populares. Ajudadas pelo simbolismo das velas, tornam-se protetoras e guardiãs dos seus devotos e de suas casas. São as chamadas almas *vagueiras*, que são nomeadas assim porque vagueiam no mundo. Existe uma reciprocidade de ajuda entre os devotos e as almas, segundo Parker (1995, p. 279).

O domínio das crenças pode ser aplicado às práticas no universo da religiosidade popular. Em seu trabalho sobre catolicismo popular, Oliveira (1988) explica que as práticas se encontram desvinculadas do que ele chama de *devocional consistente*. O devoto reza ou faz promessa ao santo particular, pede proteção, mas não se interessa pela prática habitual da Eucaristia cuja prática é indicada pela religiosidade oficial.

No catolicismo popular, que é quase sempre vivido à margem do catolicismo oficial, surge uma individualização religiosa que prioriza tanto as práticas individuais como as de caráter mais coletivos, como as novenas, as festas de padroeiro, as devoções familiares, entre outras. Alguns estudiosos da religiosidade popular qualificam esta individualização como religiosidade privatizada, tanto porque se particularizou, assumindo certa autonomia, como pela desvinculação em relação a certos ditames católicos oficiais.

Essa esteira da individualização religiosa nos ajuda a refletir sobre o contato ou a relação com o sagrado, pois evidenciam mediadores institucionalizados interpondo-se entre os fiéis e suas práticas religiosas. Mas, cabe aqui definir o que significa isto. Segundo Eliade (1992, p. 136-170):

O homem completamente racional é uma abstração; jamais o encontramos na realidade [...] não se pode viver sem uma “abertura” para o transcendente; em outras palavras, não se pode viver no ‘Caos’. Uma vez perdido o contato com o transcendente, a existência no mundo já não é possível.

Na religiosidade popular, os fiéis se relacionam com o sagrado, de forma direta. Mesmo sendo uma comunicação direta com o sagrado, a religiosidade popular exige

um sinal, que se torna então o meio da produção religiosa. Diríamos que na religiosidade popular os fiéis são os verdadeiros “donos” dos meios de comunicação com o sagrado, ou seja, deles se utilizam e os manipulam como querem e desejam.

Este modo de produção religiosa comanda a criação de um mundo religioso com crenças e práticas peculiares, dotado de uma lógica e dinamismo próprios e impregnado de emoção. O dinamismo reside na própria atividade religiosa, na produção direta dos bens religiosos. A lógica parece consistir no fato de que os fiéis não estão interessados na explicação racional de suas crenças, e sim na vinculação destas crenças com a vida cotidiana. E esta lógica repercute na conduta pautada na regra de não desagradar ao santo ou à entidade em que se acredita. A emoção decorre do contato direto com o sagrado, da alegria e espontaneidade de serem os próprios fiéis os produtores do seu mundo religioso.

3.4 Declínio da religiosidade popular

A religiosidade popular, em suas formas e em seu conteúdo, está voltada para o sagrado, segundo Gajardo e Chacar (1973, p. 50). No entanto, nos dias de hoje o catolicismo popular na sua expressão tradicional quase já não existe mais, devido ao forte combate que tem sofrido ao longo dos anos. Contudo, muitas tradições antigas resistiram e continuam presentes, tanto na zona rural quanto na cidade, principalmente onde há pouca influência da igreja institucional, isto é, nas periferias.

Para entendermos como sucedeu este declínio da religiosidade popular precisamos voltar ao ano de 1846, início do pontificado de Pio IX, que durou até 1878. Durante seu pontificado foram introduzidas reformas religiosas na Europa, com o intuito de implantar o modelo romano em todo o mundo: é a *romanização*. Este modelo põe ênfase na prática sacramental como meio de salvação individual, com uma marca clerical e espiritualista. A partir daí não se concebe mais uma convivência harmoniosa entre os dois modelos: o catolicismo oficial e catolicismo popular tradicional.

A devoção aos santos, a participação dos leigos na organização e a condução dos cultos passaram a ser consideradas como desvios, conjunto de superstições, credices e práticas mágicas, fanáticas e imorais, algo mais preocupante que uma heresia na visão do discurso católico oficial. A religiosidade popular começa a ser tratada pelos padres como “ignorância religiosa”, tida como o maior problema pastoral do Brasil. Dá-se um combate incessante. A repressão aos seguidores de Antônio

Conselheiro, por exemplo, foi pedida pelo arcebispo de Salvador, na Bahia. Padre Cícero, no Juazeiro do Norte, CE, foi punido com a suspensão de ordens, por tentar combinar a forma romana com as práticas e crenças do povo do Juazeiro, segundo Beozzo (1988, p. 120).

Nesse combate, as devoções populares tradicionais foram substituídas por outras adequadas ao modelo romano. Assim, foram introduzidas as devoções ao Sagrado Coração de Jesus, a Nossa Senhora de Lourdes, de Fátima, dentre outras.

Num período aproximado de cinquenta anos de perseguição e de combate, o catolicismo popular havia perdido sua importância, sobrevivendo à margem, naquelas áreas onde a presença clerical continuava fraca ou inexistente. Entretanto, a maioria do povo católico, embora tenha abandonado a forma religiosa tradicional, não internalizou a prática sacramental nem a espiritualidade individualista, como queriam os *romanizadores*.

3.5 Catolicismo privatizado

Desse processo surge o “catolicismo privatizado”, que mistura práticas privadas de devoção aos santos - rezas, promessas, romarias, culto às imagens etc. - e uma frequência irregular e esporádica à missa e aos sacramentos. O fiel passa a ter uma relação direta com o santo. Todavia, a liberdade não é completa porque a imagem do santo fica na igreja sob o domínio do padre. Este, tendo o domínio sobre a imagem, impõe normas para o seu culto, de tal maneira que o devoto, apesar da liberdade de culto no seu cotidiano, continua submisso à autoridade eclesiástica toda vez que deseja visitar a imagem do “santo” na igreja ou no santuário.

Nessa maneira de expressar a religião encontra-se uma ambivalência: é praticado no espaço da igreja, recorre à simbologia católica, mas, apresenta uma nova interpretação dada pelo fiel, que até pode combinar elementos, práticas ou crenças de outras religiões, que se mesclam com as da Igreja Católica Romana. Essa mescla, de acordo com o Documento de Puebla (1979, p. 203), é uma ameaça e um obstáculo para a evangelização.

A devoção aos santos protetores constitui o núcleo tanto do catolicismo popular tradicional quanto do catolicismo privatizado. O que os distingue é a forma de organização e sua relação com o cotidiano. O primeiro era organizado desde sua base por agentes leigos, com um profundo sentido comunitário. O segundo, em

consequência da romanização, retira-se do espaço público para o privado e doméstico, segundo Beozzo (1988, p. 120).

Feitas as considerações e a distinção entre o catolicismo tradicional e o catolicismo popular privatizado, passaremos a descrever a dimensão social e política presente no catolicismo hoje, fazendo, quando necessário, um paralelo entre essas duas formas de religiosidade popular.

3.6 Dimensão social e política presente no catolicismo hoje

Quanto à dimensão social e política, a diferença entre catolicismo popular tradicional e catolicismo privatizado é mais acentuada. O catolicismo popular tradicional reproduzia na sociedade a ordem celeste. Isto serviu de inspiração para vários movimentos sociais de protestos contra a opressão econômica dos camponeses: Canudos, Contestado, Juazeiro, Caldeirão e outros menos conhecidos, segundo as análises desses movimentos feitas por autores clássicos como M. I. P. de Queiroz (1965 e 1977) e M. V. de Queiróz (1966 e 1981).

Estes movimentos surgem como reação dos camponeses à imposição das relações sociais capitalistas, que tinham como base a impessoalidade entre proprietários de terra e trabalhadores. O modelo de mercado, que não leva em consideração as pessoas, substitui o antigo modelo (pré-capitalista) de proteção/submissão que regulava as relações entre dominantes e dominados, cuja ética se fundamentava no dever moral do *grande* proteger o *pequeno*, impedindo os abusos dos poderosos. Pois, entre eles, existiam obrigações de proteção e lealdade – compadrio.

As pessoas não contam mais com o suposto apoio dos dominantes, a lealdade entre eles e os dominados pobres desaparece ou perde a intensidade. Por exemplo, a instituição do compadrio entre poderosos e os pobres vem se esvaziando paulatinamente desde o contexto histórico do Império e da instauração do sistema capitalista do século XX, como nos lembra Beozzo (1988, p. 122).

É no catolicismo popular que os movimentos sociais de protesto encontram inspiração e força para se oporem ao capitalismo brasileiro desta época. Naqueles movimentos, o catolicismo popular deixou evidente seu potencial de contestação da ordem capitalista estabelecida, embora o fizessem a partir de um modelo que idealiza o passado e não de um ideário capaz de ter em vista uma sociedade igualitária.

Já o catolicismo privatizado e romanizado não propõe uma ética social e política capaz de se opor à opressão capitalista. O alcance de sua ética está voltado para as relações interpessoais e familiares, pois está orientado para o indivíduo e suas necessidades.

O papel dos santos no catolicismo privatizado é o de protetores dos indivíduos. Não são mais vistos numa dimensão social e política. O que conta na relação santo/devoto é a confiança no poder do santo e a estrita observância dos rituais para agradá-lo. Acredita-se que se o fiel cumprir suas obrigações rituais, o santo também fará sua parte, concedendo o favor ou graça que lhe é pedido. É a ética expressa no discurso do “é dando que se recebe”, bem no modelo clientelista, que se reproduz nas relações políticas de hoje, como explicita Beozzo (1988).

Consequentemente, se o catolicismo privatizado torna-se incapaz de contestar as opressões sociais e políticas, tampouco é capaz de propor um modelo de ordem social alternativa. Ele é social e politicamente conformista, e não prejudica os interesses das classes dominantes, conforme evidencia Beozzo (1988, p. 123).

3.7 As CEBs como proposta de um novo catolicismo popular

As CEBs surgem como proposta de um novo catolicismo, no contexto de renovação da igreja inspirado pelo Concílio Vaticano II. Enquanto no catolicismo popular o santo era o centro ou núcleo, nas CEBs toda a vivência de seus membros será centrada no Evangelho. Isto levará a um confronto direto entre as CEBs e o catolicismo privatizado ou de massa, gerando uma ruptura com as práticas e crenças privatizantes e individualistas.

Essa ruptura se dá em forma de negação dos valores cultivados pelo catolicismo popular de massa: a devoção aos santos protetores, a prática individual dos sacramentos, a dimensão privatizada da espiritualidade e sua distância em relação às lutas e movimentos populares. Pois, as CEBs se desenvolvem em torno de uma participação ou engajamento na vida social e política ao lado dos pobres e oprimidos.

Os círculos bíblicos, as celebrações da palavra de Deus dirigidas por leigos, as orações ligadas às lutas de bairro, de trabalhadores, de sem-terra, de sem-teto, evidenciam o surgimento de uma espiritualidade cujos contornos estavam centrados na Bíblia e na figura de Jesus. No nosso entender, é importante ressaltar também que

as Escrituras propõem a defesa de segmentos como as crianças e mulheres, que nessa época eram desvalorizados. Essas são as características principais desse “novo jeito de ser igreja” sugerido pelas CEBs (BEOZZO, 1988, p. 123).

Ao que parece, essa nova forma de catolicismo popular recupera alguns fiéis do catolicismo popular tradicional. Diríamos que a participação ativa dos leigos como agentes principais de animação religiosa nas comunidades, é o exemplo mais notável. A dimensão política da ética religiosa é outro elemento recuperado. Também nas novas comunidades a ideia de uma ordem celeste inspira uma ética para as relações sociais e políticas, como indica Beozzo (1988, p. 124).

Essa ideia de ordem celeste no catolicismo das CEBs é diferente daquela presente no antigo catolicismo popular e a diferença está no sentido de que a ordem celeste não vem justificar, mas, contestar a ordem social e política na terra. No núcleo dessa diferença está a transferência do santo como elemento central do catolicismo popular tradicional, para a figura bíblica de Jesus no contexto das CEBs (BEOZZO, 1988, p. 124).

A realidade social e política agora passa a ser percebida como a não realização do Reino de Deus; portanto deve ser transformada pelos seguidores de Cristo. Esta releitura da ordem celeste conduz à construção de uma utopia: o Reino de Deus como sociedade justa e fraterna a ser construído na terra. A difusão dessa utopia ajuda a congregar, nas novas comunidades, os setores de classes populares, do campo ou da cidade, nos novos movimentos religiosos de protesto e transformação social. Aqui são redescobertos antigos valores do catolicismo popular, como a liderança leiga, a organização de base local e a ideia de que a religião não se limita à busca individual da felicidade na terra.

Não obstante, hoje o catolicismo popular continua com problemas. De um lado temos as CEBs, que representam um número pequeno - talvez 2% - dos católicos, e que recupera elementos do catolicismo popular tradicional, como vimos, mas não representam a maioria da população católica do país. Noutra ponta continua o catolicismo popular de massa ou privatizado, praticado pela maioria dos católicos, e que conserva elementos e práticas conservadoras em relação as CEBs (BEOZZO, 1988, p. 125).

Entendemos que as CEBs representam uma tentativa de unidade entre os dois modelos, aparentemente separados: “a Igreja oficial, sacramental e canônica, e Igreja real, feita de pessoas reais e das suas reais relações comunitárias” (COMBLIN, 1987,

in: REB, p. 349). Até aqui nos questionávamos: Seriam as CEBs uma forma de catolicismo popular? Porém, após percorrer os argumentos acima podemos concluir que as CEBs são, no dizer de Fernandes (1984), a maneira de a Igreja “fazer-se povo, para não deixar de ser povo”.

Vale salientar que toda tentativa de definir um fato social complexo é também uma maneira de limitá-lo ou interpretá-lo. Tomamos emprestado de Marzal (1973, p. 78), o significado que ele dá ao termo popular, sugerindo que essa expressão não deve ser atribuída somente a uma categoria econômica, mas a uma realidade sociocultural, pois, não é apenas uma religião de gente menos favorecida economicamente, e sim de uma maioria que não recebeu uma formação religiosa sólida ou profunda por parte das instituições católicas. Assim, talvez não possamos emoldurar totalmente as CEBs nesse contexto do catolicismo popular. Embora carreguem em si a proposta de um novo jeito de ser igreja a partir dos pobres.

3.8 Elementos que formam a estrutura da religiosidade popular

Considerando a religiosidade popular como a expressão religiosa vivida e expressada pelas camadas mais pobres de nossa sociedade, nela encontramos três elementos que formam sua estrutura fundamental e que determinam a forma de pensar dos que a praticam: o *fatalismo*, o *animismo* e a *utilização individual*. Nesta direção, Comblin (1968, p. 15) esclarece que:

A religiosidade popular, porém, não corresponde satisfatoriamente à integridade da mensagem cristã. Faltam-lhe elementos até fundamentais. Falta-lhe o sentido de Deus-Pai. O seu sentido de Deus é de resignação, fatalismo, temor. Aliás Deus está longe, e na vida ordinária vivem com os Santos, espíritos, almas e outras realidades sobrenaturais mais próximas da sensibilidade humana. [...] Falta-lhe o sentido de Jesus Cristo que nos apresenta a verdadeira imagem do Filho de Deus, sendo ele o próprio Filho de Deus, e que nos ensina a viver como filhos, sem temor, e com a convicção que podemos refazer em nós a imagem do Homem novo: Jesus Cristo, que ensina a confiança em Deus até na agonia e na cruz, a fé no poder de ressurreição e de vida que Deus dá ao mundo. Falta-lhe o sentido do Espírito Santo, princípio de uma vida nova, que liberta o homem da escravidão do pecado, da lei e do legalismo, do temor à morte, de todas as angústias que vêm dos espíritos, das almas, etc. A religião popular não vive suficientemente estes elementos e podemos dizer, em grande parte, porque os desconhece.

Em quase todas as culturas antigas e modernas existe um modo de ver *fatalista*. Portanto, não causa estranheza que a cultura popular tenha incorporado um fatalismo que orienta sua cosmovisão e que se reflete na religiosidade através da

impassibilidade. A própria situação socioeconômica dos pobres é dominada basicamente pela ideia de que não se pode alterar sua condição social inferior, ou poderá fazê-lo dentro de certos limites, que lhes são impostos pela mentalidade fatalista de que “quem nasceu pobre tem que morrer pobre”, ou “Deus quer assim, não há outro jeito, é a força do destino”. O sofrimento e a morte constituem uma realidade trágica tão constante entre os mais pobres que passam a integrar a “normalidade” da vida.

O destino fatal e imutável da vida não é considerado como uma força cega e anônima. É alguém que dirige o destino e quem pode modificá-lo, ainda que esta modificação não seja profunda, principalmente do ponto de vista social e econômico. Há uma crença na providência. Se algo é bom, vem de Deus; se é do mal é ação do diabo. As almas também podem influir no destino humano. É no sofrimento que o destino providencial aparece de maneira mais clara, como lembra Bentue (1973, p. 67).

A carga religiosa do elemento *fatalismo do destino*, próprio da subcultura marginal, faz com que a adaptação do marginalizado a sua situação socioeconômica seja muito mais firme e interiorizada. Essa adaptação responde tanto pelo aspecto cultural, como pela força moral da religiosidade popular. Esta forma de espiritualidade sacraliza a forma de relação entre subcultura e as formas sócio-políticas e culturais dominantes.

Essa atitude *fatalista* é facilmente constatável no meio popular, especialmente nas manifestações religiosas, o que torna mais difícil uma transformação ou mudança social profunda. Predispõe o pobre a sentir-se satisfeito com qualquer obra ou reforma que lhe beneficie diretamente ou à sua comunidade. Favorece ainda um respeito acrítico às estruturas tradicionais. Criticar o que está estabelecido, ou seja, a sociedade e as instituições seria então um “sacrilégio” por causa da visão de que o mundo é assim pela vontade divina. A sociedade tradicional ou privilegiada e seus representantes políticos raramente se preocupam com as populações mais pobres. Desta realidade surge uma relação de dependência crônica como destino fatal, cujos ganhos individuais ou familiares são tidos como possibilidades de melhorias.

Já os elementos *animistas* presentes na religiosidade popular estão relacionados, sobretudo, com as almas dos mortos que penam ou que vagam, e ainda com os velórios. Às almas são atribuídos poderes e vontade, que podem se manifestar para o bem ou para o mal. O controle desse poder das almas é possível graças a

certos recursos “mágicos” como amuletos e oferendas, dentre outros, como já foi analisado por Durkheim (1989) em “As formas elementares da vida religiosa”.

3.9 Subcultura do aproveitamento individual

Existe na religiosidade popular uma subcultura do aproveitamento individual (CONCLUSÕES DE MEDELLIN, 1987, p. 69). Geralmente o pobre é individualista em suas aspirações. Quando se alia a um movimento reivindicatório normalmente o faz buscando vantagens individuais ou familiares concretas. Na prática religiosa essa subcultura se apresenta como *utilitarista e extracomunitária*. A participação na Igreja é reduzida, quando se compara a outros níveis sociais. Entretanto, as práticas extracomunitárias, sobretudo de oferendas e devoções, são extremamente mais fortes do que em outras camadas da sociedade, segundo Bentue (1973, p. 66).

De acordo com esse autor, desse ponto de vista, a religiosidade popular tem um caráter de utilização individual de um poder superior que socorre e traz benefícios aos pobres que a sociedade lhes nega. Ou, consola os necessitados em suas frustrações. A religiosidade os ajuda então a tornar a vida mais suportável neste mundo, mesmo que a crença em uma vida melhor esteja dentro dos limites da própria sorte ou de um destino fatal.

Essa religiosidade utilitarista que leva as pessoas a crerem numa ajuda sobrenatural configura uma forma de adaptação do pobre à sua realidade marginal, onde lhe faltam os meios necessários para uma vida minimamente “decente”: ter moradia, alimentação, trabalho, educação, como direitos fundamentais. Contudo, a fé favorece a crença de que nunca lhe faltará o necessário para viver. Desse modo, a religiosidade é uma garantia de que a vida, mesmo num contexto marginal, não será de todo desesperadora, pois as coisas essenciais que necessitam nunca lhes faltarão definitivamente. Não por acaso, o Salmo 23 (BÍBLIA) é incorporado nas falas do povo e cantado em muitas situações e manifestações religiosas populares, conforme a adaptação em forma de canto. Notam-se os destaques das palavras e expressões que enfatizam a proteção divina:

1 - Pelos prados e campinas verdejantes eu vou
 É o Senhor que me leva a descansar.
 Junto às fontes de águas puras repousantes eu vou!
 Minhas forças o Senhor vai animar.
Tu és, Senhor, o meu pastor.

Por isso nada em minha vida faltará! (bis)

2 - Nos caminhos mais seguros junto dele eu vou

E pra sempre, o seu nome eu honrarei
Se eu encontro mil abismos
Nos caminhos, eu vou!

Segurança sempre tenho em suas mãos.

3 - No banquete em sua casa, muito alegre, eu vou!

Um lugar em sua mesa me preparou
Ele unge minha fronte e me faz ser feliz.
E transborda a minha taça em seu amor.

4 - Com alegria e esperança, caminhando eu vou!

Minha vida está sempre em suas mãos.

E na casa do Senhor, eu irei habitar
E este canto para sempre irei cantar!

(Fonte: POVO QUE CANTA, 1993 – Diocese de Guarabira).⁷

3.10 Falta de consciência de grupo social

Vimos nas páginas anteriores que a religiosidade popular exerce uma relação funcional com o contexto em que se situa, adaptando o praticante a um contexto social periférico. Igualmente, podemos verificar que a mesma desempenha uma função causal, prolongando a situação de pobreza, miséria e marginalização em que se encontram aqueles que habitam a periferia de nossa sociedade, e que estão mais diretamente vinculados a esse tipo de religiosidade. Portanto, existe uma causa interna, muitas vezes alimentada por práticas religiosas, que prolonga o sofrimento do povo, submetendo-o a condições subumanas. É a falta de consciência de grupo social (BENTUE, 1973, p. 71).

De fato, a falta de consciência de grupo social constitui um meio importante de adaptação do pobre a sua situação socioeconômica marginal, e a religiosidade popular contribui para isso. Entretanto, esta não é a causa interna principal, visto que as formas de adaptação exercidas pela religiosidade vêm depois, embora que seja dentro do mesmo contexto. Diríamos que a religiosidade tem um papel coadjuvante nesse processo. Por outro lado, a religiosidade popular pode se transformar interiormente, por determinadas circunstâncias, até influenciar no sentido de gerar

⁷ Esta fonte é mais recente que o movimento de invasão urbana analisado neste trabalho. No entanto, o salmo 23 também está na Bíblia Sagrada e em outras fontes diversas, portanto, a data não reflete a origem desta oração. Esta fonte foi colocada aqui por ser do contexto de religiosidade popular, onde foi transformada em um cântico.

uma consciência de grupo social crítica contra a situação de pobreza, exploração e marginalidade⁸.

Todavia, assim como a falta de consciência de grupo social é um fator determinante na manutenção da marginalidade dos pobres, também a marginalidade dificulta, mas não impossibilita, que eles cheguem a esta consciência, sobretudo devido à luta diária de cada um pela própria subsistência.

É aí que entra a força do Salvador que compõe o messianismo, como descreveremos no capítulo seguinte

⁸ Êxodo 2,23-25 – Consciência de povo oprimido – “Muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus. E Deus ouviu os seus gemidos; Deus lembrou-se de sua Aliança com Abraão, Isaac e Jacó. Deus viu os israelitas, e Deus se fez conhecer...” – Bíblia de Jerusalém, Paulus, 3ª impressão, 2004.

4 TRAÇOS DO MESSIANISMO POPULAR

4.1 Messianismo popular

O messianismo tem suas origens na religião israelita primitiva. A ideia original era mais social e política do que moral e religiosa. Através de sua história, Israel aprendeu que a salvação não se concretiza por meio de instituições políticas e culturais. Ela acontece através da intervenção de *lahweh*.⁹ Todavia, esse messianismo evidencia o fator humano na libertação, e, embora esta seja obra de *lahweh*, também é uma obra da qual o ser humano deve participar.

As periferias sociais e existenciais são espaços de várias expressões religiosas, das quais alguns agentes externos se utilizam para serem vistos como “salvadores”, benfeitores, solidários com a causa, para, num segundo momento, dominar as formas iniciais de organização, nem sempre com a intenção de fazer crescer a consciência do grupo. São os políticos e representantes administradores do Estado (capitalista) que, na maioria das vezes querem apenas manter as estruturas tradicionais de dominação e desigualdade social, gerando dependência, como indica Magalhães (1998, p. 101).

Geralmente o messianismo ocorre dentro de uma realidade “desencantada”, na qual não valem as regras dominantes. Sua significação política é evidente e é caracterizada, quase sempre, pelo emprego da violência, como lembra Alves (1984, p. 119). Surge nos pontos de tensão e de conflito, cuja ideia é transformar o mundo em que se vive, contestando a realidade presente. M. I. P. de Queiroz (1965, p.22) indica que é necessário compreender a relação dos messianismos com a “[...] estrutura e a organização das sociedades globais às quais se vinculam [...]”.

De acordo com Alves (1984, p.121), “existe sempre liberdade para que os oprimidos sonhem os seus sonhos”. Mas o poder constituído pelos dominantes e o Estado não tolera a organização popular. Quando os sonhos dos oprimidos saem de seus círculos na tentativa de transformar a utopia em realidade, aparecem os mecanismos de opressão da classe dominante, representada pelo poder estatal.

⁹ *lahweh*, usado na Bíblia de Jerusalém, é uma tentativa de tradução e pronúncia fiel do Nome de Deus, derivado do tetragrama hebraico YHWH, que pode ser traduzido como “EU SOU AQUELE QUE SOU”.

Conforme os autores acima citados, a ideia de messianismo é avivada cada vez mais pelas precárias condições materiais a que progressivamente um determinado grupo social se vê reduzido. Assim, o ponto de partida para o messianismo será o conformismo à espera de um salvador. A crença num protetor ou num salvador vivida pelo povo, compreendendo a categoria alta e a baixa, apresenta uma ideologia religiosa com funções ambivalentes que merecem ser aqui detalhadas. Neste ponto precisamos enfatizar a ambivalência da crença no protetor.

4.2 Ambivalência da crença no protetor

Para as camadas baixas da população, afogadas na subnutrição, mortalidade infantil em grau elevado, precariedade de condições de saúde, de higiene e de recursos para enfrentarem suas dificuldades, a crença no fatalismo – “tinha de acontecer” e “Deus quis assim” -, é uma ideologia que as acomoda à situação social em que vivem. Na religiosidade o santo aparece como o protetor, que acode nos momentos de dificuldade, mas não os retira desta situação.

Neste nível também estão os políticos e pessoas de classe social superior. Para os da camada de maior poder aquisitivo, os bem sucedidos nos negócios, os ricos, os donos de muitos bens, a crença no dito popular “Deus quis assim”, compõe também uma ideologia religiosa que os legitima na sua situação ainda que esta riqueza seja, muitas vezes, originada pela exploração das classes pobres. “Foi Deus quem me deu” é uma frase clichê muito usada hoje em dia, e é estampada em muitos automóveis da classe média ou alta. E o santo é o protetor que os auxilia para que as coisas continuem “bem”, para que a riqueza aumente mais e com ela o conforto e o luxo, visão sustentada por uma teologia da prosperidade, em detrimento da condição das camadas pobres.

Podemos dizer que esta ideologia religiosa ambivalente favorece inegavelmente às classes dominantes, e para a classe dominada serve de acomodação, de submissão, de “sedativo”. Entre uns e outros, o santo cultuado, implorado, carregado nos andores de procissão, não é o santo, isto é, o santo da história, que lutou contra o egoísmo de si e dos outros, contra a falsidade e a exploração. Esta imagem é ressignificada para se tornar o símbolo da acomodação que é incorporado nestes personagens santificados. Neste sentido, Comblin (1968, p. 15) assinala:

A ignorância dos elementos essenciais do cristianismo faz com que as massas populares vivam numa religião que não somente é insuficiente, mas também causa atraso no desenvolvimento temporal. O fatalismo, a resignação religiosa geram a inércia, o desânimo e a indiferença à condição terrestre material.

Coloca-se aqui o problema da vinculação desta religiosidade com a situação social, e a razão de ser deste problema é o fato de que a religiosidade popular está voltada para as coisas concretas da vida cotidiana. Aqui questionamos: Se esta vinculação se expressa em termos de passividade e de acomodação à precariedade de condições, para uma grande parte da população, onde está o dinamismo e mobilização desta religiosidade para mudar esta situação?

Ora, esta religiosidade se nucleia e se expande ao redor de polos de crenças na periferia cultural do catolicismo, que são mais ou menos autônomos, em relação aos quais a consciência dos indivíduos permanece como centro de opção, podendo ter, portanto, uma abertura para comportamentos *contestatórios* em lugar de *conformistas*. O caminho para esta abertura parece ser o esclarecimento desta consciência religiosa através dos fatos, da realidade objetivamente vista e sentida. É possível que dessa passividade se erga um brado que reflete a ambivalência acima citada: Deus não quer a morte nem a miséria, mas a luta contra a miséria. Canudos é um exemplo.

O segundo ponto nos mostra que as coisas podem não ser tão fáceis como parecem. O catolicismo, como sistema religioso, se insere numa estrutura social. De um lado o catolicismo popular carece de uma ética desenvolvimentista, ligada à consciência da vocação do homem neste mundo, e supostamente do outro, na situação de fato. Seria necessário então analisar aqui a relação entre a ideologia do catolicismo popular e a ideologia burguesa da classe dominante. Todavia, este não é nosso objetivo neste trabalho, já que pretendemos focalizar como se estruturam os elementos simbólicos da religiosidade popular.

4.3 Movimentos messiânicos: aspectos religioso e social

Dentro do nosso tema convém lembrar alguns estudos a respeito dos movimentos messiânicos, que já foram objeto de muitas pesquisas sociológicas. Nestes estudos se tomou como ponto de partida a vinculação do religioso com o

social. A ênfase recai, pois, sobre o social e não somente sobre o religioso em si mesmo.

Fatores de ordem social são apresentados como explicativos da eclosão e da persistência dos movimentos messiânicos, dado que estes foram enfocados em sua articulação com o social. A este respeito, M. I. P. de Queiroz (1965) ofereceu-nos exaustiva análise e descrição destes movimentos brasileiros, que foram estudados também em relação com outros messianismos de caráter mundial, trabalhos estes de suma importância para o conhecimento do messianismo no Brasil. Em “Messianismo no Brasil e no Mundo”, M. I. P. de Queiroz (1965) aborda o problema dos movimentos messiânicos primitivos e na civilização ocidental e depois os movimentos messiânicos brasileiros.

Em seu livro “Messianismo e Conflito Social”, M. V. de Queiróz (1966) estuda, de forma mais descritiva, a guerra sertaneja do Contestado. Em “Contestado: a Geração social do Messias”, Sá (1974) nos dá um curto ensaio numa linha antropológica. Estes autores intentaram explicar os movimentos messiânicos, não pelo que tais movimentos encerram de propriamente religioso, mas pelas vinculações que eles nutrem com o social.

Nestas obras, vimos o enfoque da implantação de uma nova ordem graças à intervenção de uma pessoa ocupando um lugar especial, inacessível ao comum dos mortais. Trata-se de uma pessoa investida de uma missão que é ao mesmo tempo conferida pela força do coletivo, sem a qual o messias nada pode, e na qual o próprio grupo não se reconhece como agente dinâmico.

Nas comunidades populares é comum em tempo de eleições o despertar da crença num salvador, num messias que irá resolver seus problemas e instaurar um novo tempo. Isto é reforçado e manipulado pelo discurso dos candidatos, que se apresentam como capazes de resolver todos os problemas de infraestrutura, desemprego, moradia, saúde, educação, dentre tantos outros, embora que essas promessas sempre sejam frustradas. A ênfase num salvador se explica pelas condições precárias a que estão submetidos os habitantes da periferia. “Há eficácia na lógica interna dos significantes de uma mensagem quando esta coincide com o imaginário de um grupo social, validando ao mesmo tempo a mensagem e o imaginário” (LEAL, 1986, p. 89). Por outro lado, M. I. P. de Queiroz (s/d, p. 109) diz que

Os messias brasileiros não condenavam os ricos e poderosos enquanto tais; condenavam de um modo geral o egoísmo, a maldade, a avareza, a deslealdade, grandes pecados aos quais atribuíam a desordem reinante e a injustiça social.

Segundo Rossi (2002), o messianismo não deve ser examinado como um fenômeno exclusivo e restrito aos movimentos dos pobres, visto que é possível percebê-lo em outros extratos da sociedade, também. A maioria dos teóricos que escreveram sobre o tema defende uma proposição comum entre eles, ou seja, “a percepção da sociedade como intolerável levaria ao surgimento do messianismo como criação exclusiva dos pobres extremamente oprimidos” (ROSSI, 2002, p 18).

Para M. V. de Queiróz (1981), o conceito de messianismo abrange qualquer conjunto de crenças religiosas, ideias e atividades, através do qual “uma coletividade dada expresse a sua recusa diante de intoleráveis condições de existência, manifestando a esperança de que um herói sobrenatural abrirá as portas de uma vida livre de miséria e injustiça” (QUEIRÓZ, 1981, p. 250). Por outro lado, M. I. P. de Queiroz (1977, p. 127) reforça essa temática citando Weber (1944): “toda necessidade de salvação é expressão de uma indignação, e por isso a opressão econômica ou social é uma fonte eficaz de seu nascimento, embora de nenhum modo exclusiva”.

Seguindo o pensamento de M. I. P. de Queiroz (1977), os grupos humanos que estão relegados a um plano social adverso se unem formando movimentos messiânicos que têm como objetivo a realização do “paraíso neste mundo” sob a orientação de um “enviado divino” (QUEIROZ, 1977, p. 114-127). Nesse sentido podemos dizer que aqueles que são relegados à marginalização social, privados dos meios que satisfazem às necessidades básicas dos seres humanos como: trabalho, alimentação, moradia, saúde, transporte etc., são os que mais estabelecem relações de mudança e transformação na sociedade em que vivem.

Ainda de acordo com o pensamento de M. I. P. de Queiroz (1977), o messianismo traz em si uma característica que também é comum no mito: “neste mundo se pode organizar uma sociedade perfeita, sem injustiças, sem sofrimentos, sem doenças e sem morte” (QUEIROZ, 1977, p. 352). Vinculada a esse conceito está a figura da divindade, do herói, de um antepassado que surge para proporcionar ao grupo as condições necessárias que possibilitem a conquista ou a instalação, na terra, do paraíso proposto e desejado coletivamente.

Por trás do processo dinâmico do messianismo está a crise social como detonadora de seu início, que embora necessária não é suficiente por si mesma para

produzir movimentos messiânicos. Pois, segundo M. I. P. de Queiroz (1977), existem pelo menos duas condições para a formação do movimento (messiânico): “situações de crise socioeconômicas e políticas; existência de um líder com suficientes virtudes para congregar em torno de si os crentes” (QUEIROZ, 1977, p. 384).

Além dessas duas condições defendidas por M. I. P. de Queiroz (1977) para a formação do movimento messiânico, Rossi (2002, p. 28) acrescenta uma terceira que seria “uma nova ideologia/visão religiosa que dê novo sentido para a vida e para a história”. Sendo assim, pode-se afirmar que são necessárias características próprias da estrutura social para que haja manifestação de um movimento messiânico, como a marginalização em sociedade. Nessa direção, M. I. P. de Queiroz (1977, p. 423) diz que:

Desencadeados por fatores internos ou externos, surgindo em sociedades atuais ou em sociedades do passado, os movimentos messiânicos constituem respostas voluntárias e conscientes de grupos sociais diante de problemas estruturais e dinâmicos, que decorrem de uma crise estrutural. Em ambos os casos, representa a atividade de indivíduos, que intencionalmente decidiram modificar uma sociedade considerada abominável. [...] os movimentos messiânicos são técnicas de que dispõem para desencadear as modificações que julgam necessárias; [...] para o que só se apela quando a crise é muito abrupta ou muito profunda. Não é, pois, qualquer crise que leva a tais movimentos; é necessário que a crise seja extraordinária, no sentido exato do termo”.

Rossi (2002) defende que o messianismo nos movimentos populares não deve apontar pura e simplesmente para a vitória como consequência final, visto que o que se pode fazer na história é melhorar a vida dos pobres. Isto aponta para uma busca recorrente de uma sociedade mais justa, mais fraterna, mais humana, mas nunca em nível de perfeição, pois esta nunca acontece (ROSSI, p. 12). Este autor sugere que “em locais de morte social” podem surgir “surto” messiânicos que procuram dar novo sentido à vida e vencer a situação de pobreza extrema ou ainda de privação (ROSSI, p. 20). Mais adiante, este autor cita M. I. P. de Queiroz (1977, pp. 127-128) e Weber, que complementam:

Toda necessidade de salvação é expressão de uma indignação, e por isso a opressão econômica ou social é uma fonte eficaz de seu nascimento (do movimento messiânico), embora de nenhum modo exclusiva”. “[...] essa é uma característica de uma religião de ‘povo pária’...” [...] Há sempre forte ‘sentimento de insatisfação’ com o mundo presente. A realidade se apresenta como se estivesse num estado de carência geral e letal [...] poderíamos acrescentar um novo ingrediente nesse processo, ou seja, o desejo de reformular o estado atual da sociedade em que o povo dominado vive. Não

basta mais sobreviver. Exige-se uma alteração para uma sociedade que seja autônoma e vivível. (ROSSI, 2002, p. 26)

O Messianismo, de acordo com Silva (*apud* POSSEBON, 2008), adquire forma e expressão dentro de um contexto sócio-político-cultural, que lhe é indissociável. E visa dar respostas às “mazelas sociais” que perpassam cada período histórico.

Para ilustrar o que foi dito acima, trouxemos um exemplo real, que aconteceu em nossa cidade, Campina Grande – PB: um animador de comunidade, da nossa região, que mobilizou o povo para rezar e pedir a proteção de Nossa Senhora Aparecida contra a ameaça de despejo de um terreno que eles haviam conquistado, para construção de casas para os pobres, diz: “Ela botou pra correr os inimigos do povo”. A conquista do terreno representou uma vitória do povo com o auxílio de Nossa Senhora Aparecida: “Sem a ajuda dela a gente não tinha força para lutar”. Essa comunidade se desenvolveu em torno da devoção à Nossa Senhora Aparecida, para a qual construíram uma capela que se tornou símbolo da luta e serve para as reuniões e celebrações da comunidade. Nesse episódio, fica evidente que a religiosidade popular pode orientar atitudes de restência coletiva frente às forças de repressão da sociedade.

Segundo Silva (*apud* POSSEBON, 2008), o ponto de partida é a crença num salvador, que pode ser o próprio Deus ou um emissário seu, que instaurará uma nova ordem de “virtude e justiça” em contraposição à existente. Esta nova ordem pode ser concretizada mediante ação de “um povo em sua totalidade ou de um segmento de porte variável de uma sociedade qualquer”, tendo à frente um líder carismático. Para o autor supracitado, o imaginário religioso tem presente a revelação profética, principalmente o de caráter messiânico, para “interpretar a realidade do mundo”, na busca de “objetivos e indicando os caminhos pelos quais estes serão alcançados”.

Rossi (2002, p. 120) faz uma distinção entre conceito utópico e imaginação transcendental, para ressaltar que “os messias populares geralmente trabalham com imaginação utópica”. Para ele, a imaginação utópica dos pobres vai além daquilo que pode ser feito. Já Hinkelammer (1983, *in*: ROSSI, 2002, p. 120) afirma que: “a nova terra é factível porque se pode confiar em Deus que a garante”.

Para intervir na sociedade é necessário vislumbrar uma utopia que se contraponha à situação vigente, pois, como afirma Sung (1997, *in*: ROSSI, p. 99) “é a

utopia que nos permite ver o que ainda não é e nos possibilita traçar estratégias de intervenção social”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, procuramos descrever a religiosidade popular a partir de seus contornos simbólicos e messiânicos no contexto do catolicismo brasileiro, sem a pretensão de abarcar todo o modo de pensar a religião no âmbito dos anseios populares, sua ética e a política que permeiam essa realidade. Todavia, temos consciência de que o estudo realizado nos deu condições, ainda que insuficientes, de compreender o comportamento humano na relação com o divino e nos possibilitou discernir e compreender a visão de mundo que se expressa através de gestos e símbolos muitos mais do que os fatos pelos quais se manifesta.

Para alguns estudiosos, a religiosidade popular é vista como causa de acomodação à situação de marginalidade social de pobreza e miséria, e ainda como geradora da falta de consciência de grupo. Por outro lado, ao longo da nossa pesquisa percebemos, através das várias fontes consultadas, que a fé também gera motivação para o fortalecimento de uma consciência crítica frente à realidade de empobrecimento e marginalização que alcança níveis alarmantes em nosso país.

A ligação entre fé e vida é fortalecida pelos vínculos comunitários através das orações, círculos bíblicos e, principalmente, das festas de padroeiros. Pois, para homenagear o santo ou a santa que protege a comunidade, todos se mobilizam para realizar a melhor festa como forma de agradecimento pela proteção recebida ao longo do ano. Essas festas são verdadeiras expressões de cultura popular, do folclore, que ganham um elevado realce e em algumas situações, podem superar os sermões.

A procissão com a imagem do santo ou santa é uma ocasião para os devotos saírem às ruas numa demonstração pública de que podem contar com o auxílio divino que lhes é alcançado pela intercessão do padroeiro ou da padroeira. Esta certeza forma um componente emocional que dá a sensação de “um céu na terra”. Esta frase é repetida por muitos devotos ao final de uma procissão, revelando a satisfação dos fiéis.

À medida que avançávamos na busca de informações sobre nosso objeto de estudo, fomos percebendo alguns “vultos de messianismo moderno”, de acordo com a concepção de Rossi (2002), que permeiam a religiosidade popular como a imagem no andor, os cânticos entoados pelo povo, que remetem a alguns episódios bíblicos como a saída do Egito para a Terra Prometida: “O povo de Deus no deserto andava,

mais à sua frente alguém caminhava. [...] Também sou teu povo, Senhor, e estou nesta estrada, Tu és alimento na longa jornada”.

Os autores M. I. P. de Queiroz (1965) e M. V. de Queiróz (1981), clássicos da produção acadêmica brasileira sobre movimentos messiânicos, focalizaram esses fenômenos e enfatizam a mescla da religiosidade com o social, entre outros aspectos. Por sua vez, Rossi (2002) nos ajudou a compreender que o messianismo não está restrito aos movimentos dos pobres, também se faz perceber noutros extratos da sociedade. A percepção de uma situação de extrema opressão pode desencadear uma amálgama entre religiosidade e messianismo.

Aprendemos com Halbwachs (1990) que as memórias de um grupo social compõem a história não só individual como também a coletiva, especialmente no caso dos movimentos sociais e em momentos de grande comoção social. Essas memórias de sofrimentos e conquistas fazem parte da história objetiva de uma realidade, além da história interiorizada dos seus participantes. Isto é revelado nos testemunhos carregados de emoção que descrevem as conquistas, as vitórias, o socorro recebido nas horas mais difíceis pela intervenção do santo ou da santa.

O exemplo de uma comunidade da cidade de Campina Grande – PB, citado na página 43 deste trabalho, vem corroborar nossa explanação de que a religiosidade popular pode despertar e orientar atitudes coletivas de resistência diante das situações de opressão, injustiça e empobrecimento impostas pela sociedade e/ou Estado.

Naturalmente, neste contexto cabem as palavras de Alves (1984, p.121), já citadas neste trabalho: “existe sempre liberdade para que os oprimidos sonhem os seus sonhos”. Contudo, o poder constituído pelas classes dominantes muito bem representadas pelo Estado não tolera a organização popular. Quando os sonhos dos oprimidos saem de seus círculos na tentativa de transformar a utopia em realidade, aparecem os mecanismos de opressão através do poder estatal.

Seguindo o pensamento de Rossi (2002), podemos dizer que a vitória não deve ser um critério definidor do messianismo nos movimentos populares, pois a busca de um “mundo novo” deve ser uma prática diária, no dinamismo da história, no sentido de melhorar a vida dos pobres. Isto significa um processo contínuo em prol de uma sociedade mais justa, humana, e fraterna, de igualdade de condições para todos, que nunca se completa.

No decorrer da construção deste objeto de pesquisa acadêmica observamos que nas expressões da religiosidade popular há um paradigma de um “mundo melhor” que fundamenta a visão idealizada de uma sociedade justa e solidária, fundada na proposta do “Reino de Deus”. Esse discurso laico-teológico é expresso com práticas litúrgicas não institucionalizadas eclesiologicamente, ou seja, não praticadas formalmente nas igrejas, ainda que esteja na mente dos devotos.

De acordo com o processo de análise das referências bibliográficas coletadas para este estudo, e a descrição feita ao longo das páginas deste trabalho, consideramos que o objetivo proposto, “contornos simbólicos e messiânicos da religiosidade popular”, foi alcançado.

De igual modo, nossa hipótese, “a religiosidade e a utopia do Reino de Deus são o suporte para manter o ânimo dos pobres e de todos os que sofrem privações impostas por um Estado excludente, que governa para beneficiar as classes dominantes”, se confirmou de maneira verdadeira pelos argumentos expostos e as fontes apresentadas.

Em suma, este trabalho mostra-se relevante do ponto de vista acadêmico e social, pois contribui para o conhecimento de uma realidade mesclada de traços culturais, religiosos e folclóricos, que dão sustentação aos vínculos comunitários, tendo como alicerce a fé num Deus próximo, que caminha com seu povo em vista de uma sociedade mais humana, justa e fraterna, inclusiva e não excludente.

Evidentemente, não esgotamos o tema da nossa pesquisa neste trabalho, apenas descrevemos alguns aspectos de uma realidade que é complexa e que pode despertar novos interesses para preencher lacunas deixadas neste percurso, como um estudo de campo, por exemplo, entrevistas nas comunidades, registros fotográficos (que não fizemos por causa das limitações impostas pela pandemia da Covid-19), analisar a liberdade religiosa e tolerância, romarias e peregrinações para festas de padroeiros, a relação dialética do homem com o sagrado etc.

REFERÊNCIAS

- ALVES, R. A. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BENTUE, A. Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura. *In*: ARIAS R. M. (org.). **Religiosidad y fe en América Latina**. Santiago (Chile), Ediciones Mundo, 1973.
- BEOZZO, J. O. (coord.). **História da igreja na América Latina: história da igreja no Brasil**, tomo II/2. 2. ed. Petrópolis: Paulinas/Vozes, 1985.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 3. ed. 2004.
- BORELLI, S. H. S. Popular, *massivo*, erudito. Articulações, exclusões. *In*: BORELLI, Sílvia Helena Simões. **Ação, suspense, emoção: Literatura e cultura de massa no Brasil**. São Paulo: EDUC, 1996.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- COMBLIN, J. A Igreja na Casa – Contribuição sobre os fundamentos das comunidades eclesiais de base. *In*: **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes, n. 186, 1987.
- COMBLIN, J. **Os sinais dos tempos e a evangelização**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín/II**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Puebla/III**. 8. ed., São Paulo: Paulinas, 1986.
- DICIONÁRIO BÍBLICO. São Paulo: Paulinas, 1983.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERNANDES, L. G. **Como se faz uma comunidade eclesial de base**. Petrópolis: Vozes, 1984.

- FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- FILORANO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- GAJARDO, J.; CHACAR, A. Desviaciones de la religiosidad popular. *In*: ARIAS R. M. (org.). **Religiosidad y fe en América Latina**. Santiago (Chile), Ediciones Mundo, 1973.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais, 1990.
- HINKELAMMERT, F. As armas ideológicas da morte. *In*: ROSSI, 2002, p.120. **Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas**. São Paulo: Paulus, 2002.
- LEAL, O. F. **A leitura social da novela das oito**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- MACKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- MAGALHÃES, N. M. E. **O povo sabe votar: uma visão antropológica**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MARZAL, M. M. Interpretacion de la religiosidad popular. *In*: ARIAS R. M. (org.). **Religiosidad y fe en América Latina**. Santiago (Chile): Ediciones Mundo, 1973.
- OLIVEIRA, H. B. **Formação histórica da religiosidade popular no Nordeste: o caso de Juazeiro do Norte**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- OLIVEIRA, P. A. R. Religiões populares. *In*: BEOZZO, J. O. (org.). **Curso de Verão: ano II**. 2. ed. São Paulo: Paulinas: CESED, 1988, p. 107-129.
- PARKER, C. **Religião Popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- POSSEBON, F. (org.). **O que é messianismo milenarista**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2008.
- PRANDI, C. As religiões: problemas de definição e de classificação. *In*: FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 268.
- QUEIROZ, M. I. P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.
- QUEIROZ, M. I. P. **Os messianismos no Brasil e no mundo**. 1. ed. São Paulo: Dominus, 1965.
- QUEIROZ, M. I. P. Política e Messias rurais brasileiros: A via de acesso ao poder". *In*: **Cadernos CERU**, s/d, p. 109.

QUEIRÓZ, M. V. **Messianismo e conflito social**. São Paulo: Ática, 1981.

QUEIRÓZ, M. V. **Messianismo e conflito social**: a guerra sertaneja do Contestado. São Paulo: Civilização Brasileira, 1966.

ROSSI, L. A. S. **Messianismo e modernidade**: repensando o messianismo a partir das vítimas. São Paulo: Paulus, 2002.

SÁ, L. M. **Contestado**: a gestação social do messias. São Paulo, CERU, cadernos n.7, 1.a série, 1974, p. 65.

SUNG, J. M. A utopia do manifesto comunista e a teologia da libertação. *In: Revista Vozes*. Petrópolis: Vozes, v.91, n. 6, 1997, p. 7. *Apud* ROSSI, 2002, p. 99. **Messianismo e modernidade**: repensando o messianismo a partir das vítimas. São Paulo: Paulus, 2002.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.