

A RELIGIOSIDADE POPULAR E A FÉ CRISTÃ

GILBRAZ S. ARAGÃO*

Resumo: O artigo realiza uma recuperação histórico-descritiva do catolicismo popular sincrético e aprofunda o processo de inculturação da fé cristã no núcleo de valores e sentidos da cultura popular brasileira, na fé da nossa religiosidade popular. Ele considera que a fé popular em um Deus criador e sustentador da vida no mundo, através dos seus espíritos e santos, é um alento à necessidade que o povo tem de recriar a existência e cabe ao próprio povo cuidar e/ou transformar esse patrimônio religioso. Mas lembra que a tradição cristã, com a sua teologia da criação, pode ajudar, num processo de inculturação, a redimensionar a fé popular e desenvolver a sua antropologia teológica no sentido de uma maior integração entre as dimensões de matéria e espírito - tornando assim mais integrada a experiência de Deus e a vida mesma do povo.

Palavras-chaves: religiosidade popular, inculturação, pastoral católica, teologia da criação, antropologia teológica.

POPULAR RELIGIOSITY AND CHRISTIAN FAITH

Abstract: The article undertakes a descriptive historical revision of popular syncretic catholicism and deepens the process of inculturation of the Christian faith in the nucleus of values and feelings in popular Brazilian culture. It considers that popular faith in a God, creator and sustainer of life in the world, through his spirits and saints, is an incentive to the need which ordinary people have to re-create their existence and it is for the people to look after and/or transform this religious heritage. But it reminds us that the Christian tradition, with its theology of creation, can help, by a process of inculturation, to give new dimensions to popular faith and to develop its theological anthropology in the direction of a greater integration between the dimensions of the material and the spiritual – thus leading to a more integrated experience of God and the very life of the people.

Key-words: popular religiosity, inculturation, catholic pastoral services, theology of creation, theological anthropology.

* *Mestre em Teologia; professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. Atualmente é doutorando em Teologia na PUC-Rio.*

“Meu Deus do céu salva o meu Brasil
Tem compaixão dos filhos contra os pais
Talvez não chegue a completar dois mil
A tua Igreja para as nuvens vai

A profecia há de se cumprir
E o milagre de Jesus não tardará
Breve este mundo vai se destruir
Antes disso acontecer, salva a alma tua

Ainda é tempo pra você se arrepender
Antes do homem fazer um caminho para a lua
Pois a ciência cada vez aumenta mais
Lá na luz ninguém vai, salvar a alma tua”¹

1. Colocando o problema

Partimos da seguinte **questão: como é a cultura – e religiosidade – do povo brasileiro e quais os caminhos para se dar continuidade à inculturação da fé cristã em seu meio?** Reconhecemos que as religiões do povo, produto engendrado historicamente de sincretismos com base católica, condensam a cultura oprimida que lhes corresponde. Elas seguem formulando experiências espirituais muito abrangentes, de cunho místico e com uma exuberância de ritos, não obstante a estrutura singela de crença: a devoção de cada um a determinado santo, de quem se recebe proteção divina.

Percebemos que, no cotidiano do pobre, confundem-se a vida do corpo e a vida do grupo, o trabalho manual e as crenças religiosas. O que caracteriza a **cultura popular** é o fato de ser grupal mas resguardar um espaço privatizado para a fé, de valorizar tanto materialismo como animismo, possuindo uma visão cíclica da existência que remonta à vida rural e interpreta as coisas todas pelos ciclos da natureza. De forma que o homem pobre, no interior ou no subúr-

bio, conhece o uso da matéria, mexe com a terra ou com instrumentos mecânicos que são seu meio de sobrevivência. Por isso ele é realista, prático, sabe até onde pode agir, mas, ao mesmo tempo, recorre a forças superiores (Deus ou a Providência) que se desdobram em entidades carregadas de energia (os santos e espíritos). Assim, conjuga-se o realismo material com um universo mágico, ora benéfico, ora maléfico, cheio de azares e sortes, simpatias e maus-olhados, concretizando-se em imagens, fitas e amuletos.

“Este sagrado, presente em toda sociedade antiga e mesmo moderna, a seu modo, que consiste numa relação com o divino, mediatizado por um conjunto ritual – sacerdote, templo, cerimônia, objetos sagrados, etc – vem sendo gerido pela Igreja católica. Mesmo numa sociedade semi-secularizada, como a brasileira, a Igreja continua administrando, se não com exclusividade, ao menos com visível hegemonia, as cerimônias religiosas. De fato, permanece ainda vivo na nossa sociedade o desejo de sacralizar os grandes eventos da vida, tais como nascimento, casamento, funeral, formatura, festas pátrias, etc”².

E como fazer uma **nova evangelização** desse “espírito religioso” brasileiro? Sua base psicossocial é a matriz familiar e maternal e, para além das formas religiosas institucionais e dos santos católicos, ele pede sempre soluções extraordinárias e privatizadas para problemas individuais ou familiares, aposta no transcendente diante das ameaças que o aconchego vital do povo sofre da natureza e, principalmente, da sociedade dominante. Percebemos que nossas comunidades cristãs devem aproximar-se solidariamente dos pobres, descobrindo então essa sua fé, seu núcleo cultural de valores e sentidos, para aí mostrar a presença do Espírito de Deus, as “sementes do Verbo”, e depois ir criticando o que vem de encontro ao mandamento cristão da fraternidade humana e da abertura mística para

um Deus maior. Na medida em que, com esse diálogo, o povo vai rearticulando ou libertando toda sua cultura, é possível que grupos populares queiram completar seu conhecimento da revelação e tradição dos cristãos – quando poderão também formar Igrejas locais em que catecismo, celebrações e ministérios ganharão sua própria expressão.

Interessa-nos realizar, aqui, uma recuperação histórico-descritiva do catolicismo popular sincrético e, de posse disso, aprofundarmos teologicamente a dinâmica da inculturação, especialmente em vista do avanço desse processo de inculturação da fé cristã no núcleo de valores e sentidos da cultura popular brasileira, na fé da nossa religiosidade popular.

Sabemos que a felicidade e autonomia de um grupo humano são sempre uma conquista sua, mas que podem encontrar um pólo dinamizador da própria libertação no diálogo missionário calcado em relações de simetria sociocultural e de respeito teológico. **Sabemos que a fé popular em um Deus criador e sustentador da vida e do mundo, através dos seus espíritos e santos, é um alento à necessidade que o povo tem de recriar a existência e cabe ao próprio povo cuidar e/ou transformar esse patrimônio religioso; mas percebemos que a tradição cristã, com a sua teologia da criação, pode ajudar, num processo de inculturação, a redimensionar a fé popular e desenvolver a sua antropologia teologal no sentido de uma maior integração entre as dimensões de matéria e espírito – tornando assim mais integrada a experiência de Deus e a vida mesma do povo.**

Com isso, também, imaginamos **poder colaborar principalmente** para o enfrentamento da dificuldade que sentimos em nossa Igreja católica, **no sentido de articular, entre si e com a fé popular, as duas espécies de testemunho profético que podemos oferecer ao mundo: o de tendência mais sociopolítica e o de tendência mais mís-**

tica. Em face da religiosidade tradicional teocêntrica (que aponta para seres intermediários – santos – na busca das bênçãos de um Deus – “Pai” – por vezes distante, para corpos alquebrados num “mundo perdido”), o cristianismo de renovação, mais antropocêntrico, cria Comunidades Carismáticas e Movimentos Espirituais que visam a uma experiência psicológica e íntima do Espírito de Deus na própria pessoa, atestando, pois, os dons da presença vivificante do Deus vivo no mundo. Por sua vez, o cristianismo de libertação, mais historicocêntrico, inventou as Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais engajadas: elas criam uma espiritualidade em torno do seguimento do Senhor Jesus na práxis histórica libertária, questionando, assim, os senhores deste mundo injusto e militando gratuita e vigorosamente por um mundo melhor.

É lastimável que essas tendências dos grupos de renovação e de libertação se excluam mutuamente com frequência – quando deveriam interpelar-se criativamente. Mais lastimável ainda é que ambos os grupos não consigam uma penetração eficaz na religiosidade popular ou, ao menos, não com a eficácia evangélica. Por isso, vamos concluir a nossa reflexão adiante com algumas pistas pastorais.

2. Recuperando a história

Sabemos que se encontra por dentro das expressões religiosas populares a experiência de submissão a um Deus absolutamente transcendente, criador e recriador da vida, cujo poder se manifesta nas “leis eternas” da natureza e da sociedade – que é vista como que naturalizada e se encontra igualmente sob a proteção e controle dos “santos”. Por outro lado, mostra-se também, e paradoxalmente, a reivindicação de dignidade por parte de um homem que clama “Deus é Pai, não é padraсто!”.

Como então ajudar a fé popular a ativar teologicamente os seus conteúdos teológicos, a desenvolver os melhores

sentidos cristãos que o Espírito plantou – através, apesar e para além da Igreja, certamente – nesses primeiros quinhentos anos de evangelização do nosso povo? É certo que, **a partir do catolicismo popular, o recurso mágico ao santo pode também ser seguimento da vida exemplar e emancipadora do mesmo, levando a uma experiência religiosa mais rica e salvífica, a uma abertura para um Deus maior e mais próximo, mais animador e esclarecedor do compromisso com a fraternidade humana cada vez mais ampla. Como ajudar o povo que, muitas vezes, vem apenas querendo saber o que Deus tem para lhe dar, no sentido de perceber que pode muito mais dar-se a Deus, comprometendo-se na realização do seu Reinado ou Governo sobre o mundo?**

Com certeza, é possível passarmos da dependência simbólica do milagre extraordinário e “sobrenatural” que traz benefício do “santo”, para a crença – simbolicamente ativada – na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros – pelo amor, que é (de) Deus! **Mas, antes de passarmos – e para fazê-lo bem – à recuperação e desenvolvimento da fé popular, dentro do aprofundamento do processo de inculturação do cristianismo, vamos ainda realizar um levantamento histórico-descritivo desse catolicismo sincretizado no meio do povo** ³.

As irmandades e confrarias, voltadas para a celebração do culto e das devoções aos santos e almas, foram o principal suporte da religião católica no Brasil. Eram grupos de leigos, autônomos em sua atividade religiosa, que organizavam e abrilhantavam as festas nas quais o padre era convidado para dizer missa e fazer “desobriga”.

Nos outros dias do ano, até fins do século XIX, as práticas religiosas eram de âmbito familiar ou pessoal: os oratórios domésticos e os velórios, os cruzeiros para mortos, as curas dos benzedores. Nesses momentos, as pes-

soas com mais qualificação dirigiam as celebrações e as romarias, bruxarias e blasfêmias, que os portugueses trouxeram da sua Idade Média.

E as correspondências simbólicas eram grandes entre o culto aos santos e o prestado às divindades intermediárias dos escravos africanos, além do que os indígenas também acreditavam na existência de espíritos, apresentando um culto de santidade. De forma que esse conjunto de práticas e crenças luso-afro-brasileiras é ainda patrimônio de dez a vinte por cento dos católicos.

O catolicismo, caracterizado pela paróquia com a missa dominical cheia de gente, pelas associações pias e festas do mês de maio e do padroeiro, pelas procissões e pelo vigário de batina, enfatizando a piedade e a moralidade, é um catolicismo implantado no Brasil a partir da segunda metade do século passado.

A estratégia dos bispos reformadores e do seu clero era desvalorizar o catolicismo dos leigos, principalmente substituindo as devoções aos santos tradicionais por outras que, na Europa, combatiam o liberalismo anticlerical: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora Auxiliadora e o Sagrado Coração de Jesus. Daí surgiu o Apostolado da Oração, que estatutariamente coloca o vigário na diretoria, a exemplo das demais associações para leigos fundadas na época (Filhas de Maria, Liga Católica, Cruzada Eucarística). Até as antigas Irmandades foram passando para o controle paroquial, como as do Santíssimo; reduzindo-se à beneficência para os próprios membros, como as Ordens Terceiras; ou transformando-se em entidades mantenedoras, como as Irmandades de Misericórdia.

Ao mesmo tempo, festas como a da Coroação de Nossa Senhora vieram substituir as Folias de Reis e do Divino, Procissão das Almas e as Festas Juninas. Trazendo as imagens dos oratórios para os templos paroquiais, o clero tornou-se o principal festeiro, dirigindo os cantos, as novenas e rezas, além da administração. Para isso, os vigários con-

taram com a força das “missões populares” e com a ajuda de congregações, como os redentoristas e salesianos, que substituíram ermitões dos centros de romaria. Mas se tal “romanização”⁴ chegou a estabelecer novas estruturas eclesíásticas, contudo as escolas, sacramentos paroquiais e associações piedosas só atingiram dez a quinze por cento dos católicos.

A maioria da população, conservando elementos da tradição antiga, reinterpretoou o catolicismo romano. **Assim, entre setenta e oitenta por cento dos católicos brasileiros praticam sua religião de modo privatizado e/ou em comunidades de “cura divina”, muito inconstantes e abertas ao sincretismo. O núcleo é a devoção aos santos, não somente os canonizados,** também as denominações locais e familiares (crianças assassinadas) e santos anônimos (almas vaqueiras ou benditas). Além do que, em cada imagem, ainda que do mesmo santo, há um santo diferente: carregado com outros poderes de intermediação para o Deus todo-poderoso.

As relações entre o fiel e os santos podem assumir uma modalidade devocional, através de uma aliança estabelecida pela consagração no batismo ou por um voto, em que o santo se apresenta como ‘padrinho celeste’ e o fiel expressa sua devoção de acordo com as particularidades do santo (pão de Santo Antônio, velas para as almas, terço para Nossa Senhora). Mas uma outra relação é a contratual, onde o santo concede uma ‘graça’ e o fiel paga uma promessa.

Em todo caso, a característica comum é o relacionamento direto e pessoal: o santo está ao alcance imediato da pessoa. Esse catolicismo privatizado, todavia, é suplementado pelas práticas sacramentais do catolicismo romano, quais o batismo, primeira comunhão, casamento e os funerais, além das festas dos santos e da semana-santa. Ou então, ele recebe suporte nos pentecostalismos urbanos modernos, sintetizando toda a santidade em Jesus Cristo

ou no seu Espírito, substituindo a promessa pelo “voto”, mas recorrendo às bênçãos e exorcismos como antigamente.

A espiritualidade resultante, de todo modo, é milagrosa e penitencial, perdura mesmo na vida secularizada das periferias urbanas para onde migra a maioria do povo, muito embora com dificuldades de ser socializada entre as novas gerações. Ela continua marcada pela mística ibérica do século XVI, de forma que **há um sentido forte da ação de Deus (Providência) em todos os momentos e um apreço pela humanidade empobrecida e humilhada – principalmente no presépio e na paixão – do santo maior, Cristo, que se liga à aceitação do sofrimento humano e da morte.**

Quer dizer, encontra-se sentido para a morte e para a pobreza como manifestações do pecado e apelos à amizade. Mas **existe também a valorização dos símbolos, do emotivo e afetivo na existência cotidiana – donde as tantas devoções, principalmente à Virgem Maria. É uma linguagem que sacraliza a nostalgia maternal e antecipa a recriação da vida que se deseja e espera.**

“O catolicismo popular se espalhou sobretudo pelo interior e na periferia das grandes cidades. No fundo, é uma herança religiosa dos índios com seus animismos e superstições, dos portugueses com seu culto aos santos e às almas, dos africanos com suas divindades, orixás, e seu culto aos ancestrais. Essa religiosidade sincretiza uma recorrência ao sagrado sustentador do cosmos, a que todos acorrem por meio dos ‘santos’ - sejam eles padroeiros, orixás, espíritos de luz, Espírito Santo carismático ou o Jesus pentecostal, Nossa Senhora da Conceição...”⁵.

3. Refletindo teologicamente

“O culto (...), que vem de cultura (trabalhar a terra: agri-cultura), é a práxis que oferece ao Outro os pro-

dutos da póiesis, do trabalho. O culto é a práxis (relação pessoa-a-pessoa) manifestada pelo presente, a oferta (do homem para a mulher, do pai para o filho, do irmão para o irmão, do homem para Deus) de um produto sem retorno. O 'pão' se dá ao faminto. Esse serviço antropológico (...) é ao mesmo tempo o culto ao Deus-Outro. Para os hebreus trabalhar (habodah) a terra era expresso pelo mesmo termo com o qual se indicava o culto a lahveh no tempo. Habodah (...) era trabalho, serviço (em grego, diakonía), ajuda econômica ao pobre e serviço divino ao Absoluto. O culto se cumpria na práxis da libertação do irmão: 'Misericórdia desejo e não sacrifícios'" 6.

3.1. Sobre a inculturação da fé cristã:

O que informa uma configuração cultural é a linha de descontinuidade em relação a outro conjunto de padrões de comportamentos e sentidos. Cultura é a maneira particular como, num povo, são estabelecidas relações com a natureza, entre as pessoas e com Deus. Entende-se por cultura a totalidade da vida de um povo, regida pelo conjunto de valores que o animam e de contravalores que o debilitam. Transmite-se por geração, de um modo tal que todos estamos afetados, e mesmo condicionados pela cultura. Mas a cultura não é imutável, ela se forma e deforma continuamente.

Segundo Marcello Azevedo, cultura se define para a teologia como:

"... O conjunto de sentidos e significados, de valores e padrões, incorporados e subjacente aos fenômenos perceptíveis de ação e comunicação da vida de um grupo ou sociedade concreta; conjunto que, consciente ou inconscientemente é vivido e assumido pelo grupo, como expressão própria de sua realidade humana, e se transmite de geração em geração, con-

servado tal como foi recebido, ou transformado quer em forma pretendida, quer em forma efetiva, pelo próprio grupo”⁷.

E uma dimensão central da cultura é a religião. Pois, se a cultura acaba oferecendo uma rede de significados, uma visão global e coerente do mundo e da realidade socialmente construída, a religião propõe aquilo que declara ser mais importante, decisivo e definitivo para a vida das pessoas e da sociedade. De maneira que estão sempre se relacionando, positiva ou conflitantemente, a cultura e a religião. Nas palavras de Félix Pastor:

“... A relação entre a religião e a cultura é íntima e fundamental. As culturas humanas encontram seu próprio fundamento na incondicionada certeza da religião, sem a qual permaneceriam totalmente vazias. Assim pois, na situação teônoma as culturas são informadas pela religião. A ligação entre religião e cultura é intrínseca. Por conseguinte, o fenômeno da inculturação de uma nova religião deve ser considerado problemático, dado que a religião e a cultura não existem abstrata e isoladamente. Pelo contrário, da união de uma nova religião e uma velha cultura deveria nascer em realidade uma cultura nova e diversa”⁸.

Ocorre também de a religião chegar a depender absolutamente da cultura. Essa tendência, aliás, que é comum a todo grupo religioso, explica por que muitas religiões têm-se mostrado conservadoras através dos tempos, apesar da força reordenadora das suas intuições originais.

“Numa religião cultural um grupo humano reconhece a consagração da sua cultura. Esse grupo pede apenas à religião que ela ratifique, de modo solene e sagrado, os valores da cultura. Projeta-se na religião tudo aquilo que se deseja do projeto cultural. A reli-

gião torna-se então apenas um meio de absolutizar a cultura, com seus componentes econômicos e políticos...”⁹.

Acontece que a fé autêntica não se reduz a uma religião. A fé autenticamente religiosa prolonga uma fé antropológica mediante dados transcendentais sobre valores e significações, oferecidos por um grupo de testemunhas. Enquanto as tradições religiosas transmitidas como cultura buscam primeiro o reconhecimento do sagrado como sobrenaturalmente eficaz e passam depois a adotar os valores implícitos nesse sagrado, a fé religiosa leva a aceitar valores humanos e a reconhecer depois seu sentido sagrado, absoluto.

A fé evangélica, por exemplo, não se fundamenta senão sobre a fraternidade humana inaugurada pelo testemunho da vida, morte e ressurreição de Jesus, reconhecido como o Senhor. O cerne da fé cristã está em aceitar que, nesse evento, Jesus Cristo, o mistério de Deus, irrompeu na história e provoca, em cada momento, o compromisso com a vida dos irmãos.

Contudo, não existe um sistema de significações e valores que não engendre um outro sistema, ideológico, mais ou menos científico, para construir relações sociais de acordo com esses valores. Assim, **a fé cristã gera sempre uma dimensão religiosa e cultural, da qual deve livrar-se o mais possível para vir a ser comunicada aos outros, nas suas culturas e religiões.**

Juan Luis Segundo, estudando a interação fé-ideologia,¹⁰ situou, gradualmente, os diferentes tipos de “fé” conforme sua capacidade de transmissão cultural, de relativização da respectiva ideologia. Levantou, pois, o caso da religião identificada à cultura, o da ideologia (e fé) racionalista ou filosófica em relação com a cultura e o de uma fé religiosa (no caso, a cristã) com as tradições culturais que suscita.

Nos três modos, a fé se transmite ideologicamente por meio de tradições que oscilam entre sistemas de valores simples e superficiais e sistemas de reflexão antropológica e ética desenvolvidos pela filosofia. Há, todavia, um crescendo na capacidade dos tipos de fé possibilitarem uma flexibilidade cultural, ou seja, transmitirem-se sem impor as tradições no seu entorno.

Cabe à fé religiosa a maior margem de possibilidades, sendo ela mais capaz de tomar de sua tradição os elementos que libertam, porque estabelece um equilíbrio entre simplicidade e reflexão crítica. De maneira que as tradições cultural e religiosa do outro podem ir sendo pouco a pouco transformadas, à medida que seus elementos forem devolvidos em forma de equações energéticas mais ricas:

“... Não precisamente dando-nos por herança respostas feitas, e sim assumindo a tradição como um processo em que se aprende a aprender. Cada dado transcendente que nela entra faz o papel de uma plataforma de lançamento: quanto mais firme, tanto melhor permitirá a exploração de problemas mais afastados”¹¹.

A condição básica para um processo de inculturação, portanto, é reconhecer a necessária separação e a mútua influência entre evangelho e cultura, ao mesmo tempo que admite que o cristianismo não possui outra identidade senão o Espírito de Jesus Cristo e o sinal do amor fraterno moldado sobre o amor de Cristo, a ponto de se morrer pelos outros. Tudo o mais deve ser abandonado em vista de uma nova inculturação – e não há pregação do evangelho sem inculturação, no espaço e no tempo do grupo humano determinado.

“... Se a revelação vai se ‘desvelando’ num processo histórico de interpretação, podemos concluir que a

inculturação da fé irá trazer novos elementos para a mesma, irá enriquecê-la com intuições e práticas novas. Não só toda a revelação cristã é inculturada, mas o próprio processo de inculturação aciona o desdobramento da revelação. Apenas cumpre lembrar aqui que o sujeito da inculturação é a comunidade de fé que vive num mesmo contexto sociocultural suas experiências salvíficas e que cria para exprimi-las uma linguagem própria”¹².

Visto isso, e como numa sociedade complexa existe o conflito entre várias culturas pela tentativa de se impor uma, a da classe dominante, sobre as demais, então a **evangelização das classes populares e dos grupos alternativos, da religiosidade popular enfim, passa também, obrigatoriamente, pelo despojamento cultural da fé e pela reinvenção religiosa – e praxica – do Evangelho**, consoante as alteridades culturais.

“A Igreja se identifica freqüentemente com a cultura ocidental ou com a cultura das elites ou dos privilegiados quando está ausente a inculturação ou, se está, não tem compromisso libertador. Não basta inculturar ou indigenizar a liturgia, catequese ou teologia. É necessário examinar os mecanismos de dominação para participar na vida do povo e em sua luta por uma ordem social justa. A melhor maneira de estimular o processo de inculturação é a participação no combate dos deserdados por sua libertação. Na escola da solidariedade é onde se aprende os valores culturais comuns”¹³.

O que **caracteriza fundamentalmente a experiência religiosa popular é a aposta na solidariedade de Deus, através dos seus tantos santos. Cabe à evangelização popular, portanto, valorizar a sabedoria das devoções e costumes do povo, em sua cultura intuitiva e plástica, mística e, paradoxalmente, realista; dando-lhe ao mesmo tem-**

po a motivação evangélica da humanidade vivida por Jesus entre o “Menino Jesus” e o “Senhor Morto” – que já estão presentes na sua sensibilidade. E com isso deixar o povo ir ampliando a sua solidariedade ao próximo, às suas estruturas de vida e de religião.

3.2. Sobre a Teologia da Criação, enquanto possibilidade de avanço da inculturação da fé cristã no meio popular:

No processo de inculturação da fé cristã na cultura e religiosidade do povo, na fé popular, há um **aspecto delicado no tocante à antropologia religiosa – e daí na imagem de Deus – para o qual queremos chamar a atenção e oferecer, quiçá, uma pista de enfrentamento e superação**. Trata-se do dualismo entre matéria e espírito, da divisão entre corpo e alma no entendimento do ser humano, com as suas repercussões religiosas, teológicas.

Ainda há pouco, em um ambulatório médico popular, notamos que se permitiu colocar um anúncio de certo “concorrente”, nos seguintes termos:

“CLÍNICA DA ALMA:

- Médico responsável: Dr. Jesus Cristo
- Graduação: Filho de Deus
- Médico auxiliar: o Espírito Santo
- Campo de atuação: o coração
- Sua experiência: infalível
- Sua especialidade: o impossível
- Sala de cirurgia: o altar
- Seu hospital: a Igreja
- Horários de consulta: 24 horas por dia ...”¹⁴.

Acreditamos que é um cartaz que resume bem o senso popular religioso atual, onde, para além da verdadeira origem comum entre medicina e meditação, saúde e salvação, **faz-se um reducionismo do campo religioso à cura**

d'almas ou do "coração" – como se as questões de saúde pública não interessassem à missão religiosa, como se as condições materiais de sobrevivência não interessassem a Deus. Jesus Cristo, de fato, é muitas vezes tido como um médico espiritual que, com a assistência do Espírito Santo na qualidade de "médico auxiliar", opera nos altares das igrejas, subvertendo, de modo extraordinário, a ordem natural em milagres objetivos ou ao menos alterando a percepção subjetiva do coração sobre a realidade.

Quando se fala em "espírito" entre nós, a idéia é de algo substancial, porém invisível, capaz de vida própria, em oposição à matéria e, portanto, ao corpo. Essa atitude (pseudo) teológica afeta a antropologia religiosa, visto que **divide o ser humano, criado integralmente à imagem e à semelhança de Deus, numa entidade dupla, composta de corpo e alma, destinado a transcender o mundo material e, portanto, o corpo, na direção de um outro mundo**, puramente espiritual. Acredita-se que, quando as pessoas morrem, o "espírito" ou alma sai do corpo e fica vagando por aí até encontrar o seu lugar, nem sempre definitivo, na economia do mundo sobrenatural.

Quando se aplica a essa metafísica popular o conceito cristão de salvação, a mensagem do evangelho fica reduzida à ordem "salva a tua alma". Não entram a dimensão da sociedade e da política. Não existe, geralmente em nossa mística, a percepção da unidade entre a forma material do humano e o divino e espiritual "hábito de vida".

Mas as Escrituras nos mostram a pessoa de Jesus, o Cristo, na mais plena humanidade. Sua ressurreição não é a sobrevivência de um "espírito" ou de uma "alma", mas a ressurreição do corpo. A referência à Igreja no Credo apostólico é feita precisamente no capítulo do Espírito Santo: "Crês no Espírito Santo, (presente) na santa Igreja para a ressurreição da carne?". Quer dizer: o Espírito existe, especialmente na Igreja, para espiritualizar e ressuscitar a car-

ne, o mundo, os nossos corpos. Ele não é contra a nossa humanidade e sim a favor da nossa divinização. E se os nossos corpos são para a ressurreição, deve haver neles as marcas da alegria criada por Deus.

A teologia da criação, a propósito, pode ser um fundamento importantíssimo para o avanço da práxis de inculturação da fé cristã, mormente para a inculturação na religiosidade popular. Primeiro, como demonstrou o professor Mário de França Miranda ¹⁵, somente uma correta e adequada teologia da criação pode desfazer o dualismo existente na cabeça de muitos entre fé e cultura:

“... É fundamental que apareça desde o início a profunda relação entre estas duas realidades, devido à fonte comum de onde provêm. Grande parte das dificuldades que hoje experimentamos para aproximar fé e cultura tem sua origem numa noção ontológica da criação como realidade neutra, à qual se acrescenta a oferta salvífica de Deus. Evidentemente carece tal visão de uma fundamentação bíblica” ¹⁶.

Quer dizer, todas as culturas, também as culturas populares e, dentro delas, as religiões do povo, dispõem de uma base comum que possibilita e desperta o encontro e o diálogo de fé. Deus criou – e cria! – gratuitamente o mundo para o seu amor, as criaturas todas existem e agem possibilitadas por Deus. A ação humana, que organiza cultura para defender e criar vida, é, portanto, mediação para a ação de Deus, de sorte que as culturas todas devem ser tomadas como locais da fala de Deus, da atuação do Espírito Santo, dos “sinais dos tempos”. Por mais desfigurada que esteja, a cultura tem a ver com o desejo de Deus, deve-se considerar nela uma Palavra de Deus.

Porém a teologia da criação pode inspirar mais do que essa consideração positiva, de dimensão salvífica das culturas, que o evangelizador deve desenvolver. Ela pode ser

também um caminho para a recuperação e o desenvolvimento da antropologia – e metafísica – do meio popular. Aqui entra a **segunda contribuição que a teologia da criação pode dar para a inculturação do cristianismo na fé do povo, de vez que a crença em um Deus criador é comum às religiões populares – aquilo que a escolástica chamava de “religião natural” – e que a teologia da criação desenvolvida pela tradição cristã questiona e corrige na fé popular a sua imagem dualista do humano e a sua imagem de Deus “desconhecido” e distante.** Esse é o desenvolvimento teórico-teológico que propomos para fazer avançar o processo de inculturação nesse meio ¹⁷.

A fé cristã oferece uma possibilidade de resposta à necessidade existencial de sentido para a vida. Ela reconhece a origem da vida como mistério transcendente, colocado por um outro, anterior e exterior ao mundo e, portanto, causa da vida do mundo, fonte de inspiração e orientação para a defesa da integridade do mundo criado. **A teologia da criação cristã nos impede assim de separar (dualismo) ou de misturar (monismo) o divino e o mundano, impede-nos de pessimismo diante do mundo e de presunção da razão,** convidando-nos a ajardinarmos o mundo conforme os projetos (o “éden” bíblico) de Deus. **Daí se poderia falar em dualidade, mas não em dualismo – nem em confusão – entre matéria e espírito, corpo e alma.**

O mundo tem uma origem, um projeto de caos ao cosmos, um sentido eterno que deriva do ato livre e amoroso do Criador. De forma que esse sentido da realidade e da vida, em última instância, continua mistério de Deus – somente dado a conhecer a quem ama o amor de Deus. **A criação é fruto do amor entre as pessoas divinas (“pelo Verbo, no Amor”), de maneira que é um ato eternamente cuidado,** como eterno é o amor em Deus. Sem confusão e sem separação, ama-se em Deus e Deus ama o mundo. **Daí que a transcendência de Deus, enquanto revelado**

como amor, não implica desprezo pelo mundo e pelo corpo, que ficam implicados no mistério da encarnação e da ressurreição.

Por fim, o ser de Deus não deve ser buscado em essência, porque ele se revela desde o ato criador, como liberdade amorosa. **Podemos perceber a Deus nos atos criadores do mundo, nas criaturas do mundo**, sobretudo no Cristo encarnado em Jesus – para recriar todas as coisas. De maneira que o mistério das criaturas remete ao mistério de Deus, porque em todas elas age o Espírito Santo de Deus. O Deus da revelação cristã não é essência abstrata, mas comunhão de pessoas, que se manifesta no mundo, em alteridade amorosa – mesmo quando não é amado pelas criaturas, o que dá origem ao mal. **Daí que interessam à fé cristã não somente as questões tidas como “espirituais”, da religião – e da nossa religião –, mas a dinâmica econômico-política e interpretativa da cultura como um todo – também das outras culturas.**

“Dado fundamental para toda nossa reflexão, retomando o que foi anteriormente dito, é a imanência de Deus no mundo criado, e sobretudo no ser humano. Não se trata somente de uma realidade última que dá existência e conserva os seres nesta existência. Pois Deus cria o ser humano para Se autodoar a ele. Esta realidade diz respeito não só a Deus, qualificando o seu criar como um agir salvífico, mas ainda afeta o ser humano. Este, seja em sua estrutura ontológica, seja em suas atividades, seja em suas produções, é sustentado, estimulado, capacitado, dinamizado, não por uma causa primeira neutra, mas pelo Espírito (força) de Deus”¹⁸

4. Concluindo pastoralmente

A inculturação é um processo de abertura e emancipação da cultura pelo diálogo, que lhe permite continuar

sendo ela mesma, mas em relação a outras. Nesse processo, tanto a cultura destinatária quanto a cultura do grupo de evangelizadores (re)descobrem o sentido profundo da oração, em nível individual ou comunitário, além do alcance humano – também ético e religioso – de problemas e desafios nos planos social, político e econômico. Afirma Marcello Azevedo que:

“... Sobre o substrato mesmo oferecido pela cultura e numa evolução dialogal e dialética a partir dela mesma, ajuda-se a cultura a superar-se ou reorientar-se, numa fidelidade ao melhor de si mesma e numa encarnação e incorporação orgânica da mensagem evangélica”¹⁹.

O processo de inculturação pode ser descrito²⁰ em quatro níveis, que funcionam integrados num sistema e se penetram mutuamente de acordo com cada situação concreta. O ponto de partida é identificar a cultura, **assumindo o que já é evangélico** nela. Ou seja, os significados que defendem a vida humana e remetem à prática de Jesus Cristo.

Outro nível é **verificar o filão de pecado** que emerge no mais profundo da cultura, questionando ou reorientando os valores incompatíveis com o Evangelho, numa linha coerente com a teleologia já implícita na cultura, com os fins que ela mesma se pautou. E existem basicamente dois critérios para distinguir o que é incompatível com o Evangelho: toda estrutura que destrói o homem e toda relação que o fecha à comunicação de Deus.

Um lance que se apresenta a seguir é o da **proclamação** explícita da novidade da mensagem: as **dimensões da História da Salvação que a cultura ainda não traz**. Dá-se então acento ao anúncio de Jesus Cristo, com o que ele revela sobre o homem e sobre Deus, sobre a relação entre ambos.

Por fim, a Igreja deve anunciar-se também a si mesma, aceitando o convite à coerência que lhe coloca a face do outro, **acolhendo o surgimento de uma vivência cultural da fé – seja na ordem da prática social, da expressão simbólica ou da organização institucional.** Surge, assim, a comunidade, fruto do anúncio e anunciadora.

Em nosso meio, pois, aperfeiçoa-se essa metodologia de evangelização pela inculturação libertadora da fé, principalmente através das Comunidades Eclesiais de Base e do seu jeito novo de fazer missão entre os pobres²¹. Em primeiro lugar, as CEBs espalham-se pelo meio do povo, e aí os animadores podem alcançar mais facilmente o aprendizado das respectivas maneiras de pensar e agir, ou seja, inculturarem-se eles e os seus grupos como mensageiros do Evangelho.

Depois, as Comunidades de Base consideram as pessoas na sua totalidade de vida: com a bagagem cultural própria e com sua realidade econômica e social. As CEBs colocam o conjunto de significados que daí se desprende sob a influência da Bíblia, portadora de mensagem para a vida; e sob a interação participativa e solidária das pessoas da comunidade. Por isso, e considerando que a palavra é o espaço privilegiado de libertação, a função libertadora das Comunidades vai sendo atestada à medida que criam espaço para um discurso e vivência religiosa, ligada com a vida e a realidade, discurso que não rompe com o racional, mas interpreta-o na lógica da sapiencialidade religiosa popular.

“ ... Deste diálogo (...) emergem transformações reais da cultura, no sentido de seu crescimento, reorientação, correção de rumos ou eventual rejeição de elementos. Surge, e em muitos pontos do Brasil está efetivamente manifestando-se, uma fé muito próxima à vida ou, mais propriamente, uma vida radicada na fé, acessível ao povo, sintonizada com seu modo de ser e de expressar-se. Mas desponta também uma cultura reformulada, nova, animada pelo

Evangelho, ativa em relação aos seus membros, crítica e transformadora de uma sociedade que não responde aos seus anseios”²².

Na verdade, as Comunidades Eclesiais de Base estruturam-se diretamente por dentro do catolicismo de massa, representando a passagem do catolicismo popular privatizado para o catolicismo popular eclesial. As CEBs transformam o catolicismo popular, dando um sentido novo às suas festas e atitudes, projetando socialmente as exigências da fé. As crenças e ritos do povo são expressos e, fecundados pela Palavra de Deus e pela convivência solidária, levam a uma experiência místico-política libertadora.

Dessa forma, as Comunidades rompem com as velhas devoções, a prática individual dos sacramentos, a dimensão privatizada da espiritualidade e sua distância das lutas políticas. Ao mesmo tempo, são redescobertas antigas raízes do catolicismo popular, tipo a liderança leiga, a organização de base local e a idéia de que religião tem a ver com os movimentos sociais²³.

Porém, o fato de as CEBs recuperarem esses elementos não basta para torná-las populares:

“Embora tenham se multiplicado nos últimos anos, elas não congregam mais do que cinco a dez por cento da população católica (...). Temos, portanto, uma realidade religiosa paradoxal: as CEBs são uma forma popular de catolicismo, mas estão muito longe de representar a maioria da população católica do Brasil”²⁴.

Isso nos leva a colocar o **desafio de uma pastoral de massa libertadora** para as Comunidades de Base. O seu projeto de inculturação popular já avançou bastante na dimensão interpessoal e na dimensão grupal, mas, na dimen-

são massiva, resta paralisado. E o trabalho de massa é diferente do trabalho de base, pois visa a atingir, de uma vez, grande número de pessoas, não para conscientizá-las ou organizá-las, mas orientá-las para a vida prática.

A pastoral de massa cria eventos coletivos e emocionais, pelos quais se reafirmam as convicções do povo, através de símbolos, atos ou gestos. Uma ação de massa supõe, por um lado, a conquista da confiança das pessoas através do testemunho efetivo de afinidade de interesses; por outro lado, exige também o bom uso dos símbolos, pela atribuição de novos significados ou incorporação de novos elementos – cujo êxito depende da associação que a massa possa fazer entre eles e alguma experiência positivamente valorizada.

Assim sendo, é a experiência de participação nas lutas populares pela massa que torna possível uma pastoral de massa libertadora, uma expressão religiosa que reúna símbolos capazes de animar a vontade, o comportamento e a coesão no sentido do processo libertador:

“... Uma expressão religiosa de massa numa perspectiva libertadora só é possível quando já há alguma ação de massa libertadora. Ou seja, a expressão religiosa da libertação só existe associada a uma prática social de libertação”²⁵.

O elemento central do catolicismo popular é a devoção aos santos. **As CEBs abandonaram o culto privatizado aos santos protetores e enfatizaram a Bíblia numa perspectiva cristocêntrica, ligada ao engajamento social a partir dos grupos e comunidades. Precisam, agora, como fermento na massa, propor à massa católica uma devoção aos santos que se realize comunitariamente e que tenha como referência santos companheiros de caminhada ou companheiros de caminhada e luta pela vida em quem se reconhece santidade.**

As CEBs precisam, ademais, e por falarmos em santidade, equilibrar a sua vivência espiritual com uma consciência maior do teologal na vida do povo, ou, mais precisamente, da atuação do Espírito Santo na cultura popular – para o que concorre a teologia da criação que tematizamos acima:

“... Este Espírito, presente e atuante no ato criativo que se prolonga, é o amor que traduz a relação Pai e Filho no seio da Trindade e que chega à sua mais perfeita expressão na história, e portanto ao nosso alcance, na pessoa de Jesus Cristo, em sua entrega incondicionada ao Pai. Deste modo podemos e devemos completar o que acima dissemos, e afirmar que a ação do Espírito Santo é crística, e que esta ação assim qualificada atinge todos os seres humanos, em seu ser e em seu agir”²⁶.

Se as CEBs não conseguirem apresentar ao povo um modelo de santidade encarnado e socialmente engajado e não conseguirem equilibrar a sua referência a Deus, incluindo e relacionando, junto ao seguimento de Jesus Cristo, a abertura contemplativa ao Espírito Santo, então a religiosidade popular certamente ficará entregue a uma cooptação nada evangélica do seu potencial. José Comblin denuncia até que **a religião popular, ganhando na cidade um contorno mais subjetivista de busca sensível e sentimental de força vivificante (visto que o Deus objetivo da natureza queda mais distante), acaba presa fácil** do projeto religioso que é personalizado no padre Marcelo Rossi:

“O que acontece com o padre Marcelo Rossi não é um caso particular: é a entrada de uma nova religião popular católica sem timidez e sem restrição. O fenômeno foi preparado pela Renovação carismática católica, mas esta ainda tinha muitas lembranças do passado rural e uma certa reserva no uso das técni-

*cas de comunicação. Doravante a época dos escrúpulos passou. Algo novo está surgindo. (...) O padre Marcelo representa a perfeita inculturação na cultura urbana. De saída, adota o modo de expressão cultural básico da nova cultura urbana: o **show**. Adota o show como meio de expressão religiosa. Os carismáticos praticavam o show de modo inconsciente e involuntário e por isso mesmo nunca formalmente, nunca como tal. Praticavam o louvor que era concebido como pura oração, puro contato com Jesus sem mediação de um modelo cultural humano. Ilusão, naturalmente! Nunca se prescinde de um modelo cultural. O drama da liturgia pós-Vaticano II é que não sabia bem qual era o seu modelo cultural. A missa tridentina sabia muito bem: era o modelo sacrificial do Antigo Testamento e das religiões antigas: o sacerdote oferece o sacrifício e os leigos assistem com silêncio e admiração à imolação e ao oferecimento do sacrifício. Agora, como o padre Marcelo, a Igreja adota o show. A própria missa integra-se no show e as pessoas vêm pelo show, assistem a missa como suplemento sem saber exatamente o que é, porque o show oferece um sentido completo”²⁷.*

Esse tipo de evangelização pelo “marketing” simplesmente, no qual o “show”, especialmente o televisivo, substitui a procissão de ontem, e figuras tipo padre Marcelo Rossi surgem como um frei Damião para a cidade, parece à primeira vista sinal de inculturação, de diálogo entre a Igreja e a religião popular na sua face urbana atual. De fato, aí, Deus parece manifestar-se nas emoções do povo: “Jesus está aqui e me ama, me salva, me reconduz à saúde e apaga todos os temores”. Porém **esse êxtase espiritual, também utilizado pelos neopentecostais, é o caso de uma forma religiosa dependente da cultura dominante, pós-moderna e neoliberal, que funciona sob medida para o povo. Esses “shows” não questionam em nada nenhum aspecto do rosto tradicional na Igreja e da dominação**

social. Eles restauram, aliás, vários elementos tradicionais que estavam em declínio...

*“E o evangelho em tudo isso? E a evangelização? O evangelho é outra coisa. Porém, parece que já não é mais a prioridade. A prioridade é a experiência natural de Deus, a renovação do sentimento religioso, a redescoberta do prestígio sobrenatural do padre e do prestígio social da Igreja. **O evangelho é outra coisa. Menciona-se com muita complacência na teoria, porém na hora da prática é outra coisa. De uma preocupação pelo evangelho estamos passando para uma preocupação pela religião natural, pela experiência religiosa**”²⁸.*

NOTAS

- ¹ HINO popular cantado no Nordeste brasileiro (s.n.t.)
- ² LIBÂNIO, João Batista. **Deus e os homens, os seus caminhos**. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 44.
- ³ AZZI, Rioldo. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro In: VVAA. **A religião do povo**. São Paulo : Paulinas, 1978. (Teologia em diálogo). p. 44-71.
OLIVEIRA, Pedro R. **O catolicismo do povo**. In: ———. ———. p. 72-80.
OLIVEIRA, Hermínio B. **Formação histórica da religiosidade popular**. São Paulo : Paulinas, 1985.
- ⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino C. **A gênese das CEBs no Brasil**: elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 53.
- ⁵ OLIVEIRA, Hermínio B. **Formação histórica da religiosidade popular**. *Op. Cit.* p. 56.
- ⁶ DUSSEL, Enrique D. **Religión**. México: Edicol, 1977, p. 52.
- ⁷ AZEVEDO, Marcello C. **CEBs e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986, p. 336.
- ⁸ PASTOR, Félix A. **O Reino e a história**. São Paulo: Loyola. Rio de Janeiro: PUC, 1982, p. 92.
- ⁹ VVAA. **As culturas, a Igreja e a fé**. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 19.
- ¹⁰ SEGUNDO, Juan L. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré**.

- São Paulo: Paulinas, 1985. t. 1.
- ¹¹ Ibidem. p. 432.
- ¹² MIRANDA, Mário de França. **A inculturação da fé como experiência salvífica interpretada**. Rio de Janeiro, 2000. mimeografado, p. 22.
- ¹³ FLORISTÁN, Casiano. *La evangelizacion*. In: VVAA. **Iniciación a la práctica de la teología**. Madri : Cristiandad, 1986. v. 5, p. 240.
- ¹⁴ Anotação de cartaz, de autor desconhecido, afixado no ambulatório médico da Favela da Rocinha, Rio de Janeiro, abril de 2000.
- ¹⁵ MIRANDA, Mário de França. **A fundamentação teológica da inculturação da fé**. Rio de Janeiro, 2000. mimeografado.
- ¹⁶ Ibidem, p. 6.
- ¹⁷ Tomamos como base para a reflexão os três primeiros capítulos de FORTE, Bruno. **Trindade para ateus**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 11-64.
- ¹⁸ MIRANDA, Mário de França. **A fundamentação teológica da inculturação da fé**. Rio de Janeiro, 2000. mimeografado.
- ¹⁹ AZEVEDO, Marcello C. **CEBS e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986. p. 307.
- ²⁰ Ibidem, p. 255-378.
- ²¹ Cf. ———. **Entroncamentos e entrechoques**. São Paulo: Loyola, 1991
- Cf. BRIGHENTI, Agenor. **Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ²² AZEVEDO, Marcello C. *Op. Cit.*; p. 357.
- ²³ Cf. COMBLIN, José. Evolução da pastoral urbana. In: VVAA. **Pastoral urbana**. São Paulo : Paulinas, 1980, p. 41.
- ²⁴ OLIVEIRA, Pedro R. Religiões populares. In: VVAA. **Curso de verão II**. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 124.
- ²⁵ Ibidem, p. 127.
- ²⁶ MIRANDA, Mário de França. *Op. Cit.*, p. 11.
- ²⁷ COMBLIN, José. **Nós e os outros**. Disponível em : <<http://www.missiologia.org.br/>>.
- ²⁸ Ibidem.