

OS ELEMENTOS “INSATISFATÓRIOS” DA RELIGIOSIDADE POPULAR: NOTAS PARCIAIS A PARTIR DE JOSÉ COMBLIN, ANOS 60

THE “UNSATISFACTORY” ELEMENTS OF POPULAR RELIGIOSITY: PARTIAL NOTES FROM JOSÉ COMBLIN, 1960S

Elenilson Delmiro dos Santos¹

Resumo: O teólogo católico José Comblin, na sua vasta produção intelectual, dispõe de algumas reflexões a respeito do catolicismo e suas tipologias. Em alguns momentos dos seus escritos, tratou do catolicismo enquanto uma religiosidade popular cuja integridade à mensagem cristã não era satisfatória. Nesse sentido, é que o presente texto pretende apresentar alguns dos elementos que sustentam essa argumentação feita por Comblin acerca da religiosidade popular. Isso será feito a partir da releitura de dois trabalhos desse teólogo: do livro *Os sinais dos tempos e a evangelização*; e do artigo *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, ambos publicados em 1968. Por fim, as reflexões encontradas favorecem o entendimento que, para alguns clérigos da Igreja, mesmo aqueles alinhados à vertente progressista, é difícil avançar em direção a novas formas e perspectivas no catolicismo.

Palavras-chave: José Comblin; Religiosidade popular; Ciências das Religiões; Teologia

Abstract: José Comblin, a Roman Catholic theologian, in his huge intellectual production, disposes of some reflections about Catholicism and its typologies. In some moments of his writings, he treated about Catholicism as a popular religiosity whose integrity to the Christian message was not satisfactory. In this sense, the present text is intended to present some of the elements that sustain this argumentation done by Comblin about popular religiosity. This will be done from the rereading of two works of this theologian: the book *Os sinais dos tempos e a evangelização*; and the article *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, both published in 1968. By end, the found reflections favor the understanding that, for some clergymen of the Church, even those aligned with the progressive slope, it is hard to advance in direction to new ways and perspectives in Catholicism.

Keywords: José Comblin; Popular religiosity; Sciences of Religions; Theology

¹ Doutorando e mestre em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.
elenilsondelmiro@gmail.com

Introdução

Antes de tudo, importa dizer que não é fácil definir o que é religiosidade popular. Muitos historiadores, sociólogos, antropólogos e teólogos, cada um fazendo uso de seus respectivos referenciais teóricos e métodos de abordagens, já apresentaram importantes discussões a respeito desta temática. Sem dúvidas, a literatura, hoje, já é considerável. Talvez por isso, seja difícil encontrar um conceito sobre a religiosidade popular que alcance unanimidade entre os estudiosos. Algumas das reflexões feitas em torno desse fenômeno sugerem que este traz consigo a ideia de continuidade, pois, “sugere existir uma mesma e persistente religiosidade popular através dos tempos, principalmente em função das semelhanças formais e rituais de suas manifestações, tais como festas religiosas, procissões e romarias” (ABREU, 2002, p. 83). A primeira vista pode parecer ser isso, mas a verdade é que o enfoque da religiosidade popular é bem mais amplo.

Outra ideia recorrente em torno da religiosidade popular tem relação com o sentido de disputa que ocorre nas várias tendências desse fenômeno. Muitos autores fazem uso de termos como oposição e subordinação a fim de mostrar que existe um problema que toca a relação entre a chamada religião erudita e a religião popular, como parece ser o caso de Carlos Rodrigues Brandão. Em seu livro *Os Deuses do Povo*, 1980, que é parte substancial da sua tese de doutorado, em um momento específico, discute a religiosidade popular de modo a deixar em evidência as posições polares existentes entre a chamada religião erudita em oposição à religião popular; a religião “dominante” erudita em superioridade a religião popular dos “dominados”. Com esse entendimento, Brandão considera que dentro da religião, e suas classes sociais, existe o enfrentamento tendo por finalidade a conquista e, por consequência, a garantia pelo espaço próprio de crença e pelo reconhecimento da legitimidade de suas práticas. Com isso, “princípios de concorrência e oposição são sempre recriados, dentro do setor religioso, nas relações entre os pólos erudito e popular e entre seus grupos confessionais” (BRANDÃO, 2007, p. 239).

Sem dúvidas, como sustenta Rubem César Fernandes (1984), é um tema controvertido. Na defesa desse pensamento, este antropólogo aponta três razões que ajudam a justificar este seu entendimento: (a) a religiosidade popular recobre uma grande variedade de fenômenos e dispõe de uma variação regional muito ampla; b) esse não

é um termo nativo, ninguém se define como praticante da religião popular – em geral, as pessoas apenas se definem como católicas, evangélicas, espíritas, umbandistas e etc –; c) a expressão é utilizada em sentidos diversos. Ou seja, considerando essas razões tecidas por Rubem Fernandes, estamos, de fato, diante de um fenômeno que se encontra composta de uma grande totalidade de experiências e convicções. Nesse modo de viver a religião, os grupos sociais e étnicos acabam se amparando em suas próprias culturas numa tentativa de impor a sua identidade através da sua própria fé, e de todo um povo.

Nas Ciências das Religiões, particularmente, que é o meu lugar de fala, a religiosidade popular é um tema recorrente. Todavia, diferentemente de algumas das perspectivas adotadas nos demais campos de estudo, em particular no campo da História, nas Ciências das Religiões existe por parte do seu aparato epistemológico o cuidado de não reduzir a complexidade da religiosidade popular, enquanto fenômeno religioso, a um simples dado que sirva, apenas, de direcionamento para outras temáticas, outros objetos. Nessa área de estudo, a religiosidade popular, por si mesma, é a temática, ela é o objeto. Assim, leva-se em conta, num primeiro momento, a própria prática da religiosidade popular como uma expressão das religiões; em segundo, também é considerado as relações que a religião pode estabelecer com a sociedade, as classes sociais e mesmo a história, isso, por meio da religiosidade popular.

No âmbito do catolicismo popular,² entra algumas manifestações que são descritas como inerentes a esse movimento. Dentre elas, encontramos: o catolicismo do campo, o catolicismo messiânico, o catolicismo das romarias, das devoções aos santos, dos santuários, do oratório particular, entre outras manifestações que, de maneira geral, são classificadas como parte integrante do chamado catolicismo dito “não oficial”. Ou mesmo catolicismo tradicional popular. De uma forma ou de outra, trata-se de um tipo de catolicismo que existe de forma independente da instituição católica. Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, é que o setor institucional da Igreja Católica procurou através das Conferências Episcopais Latino Americana de Medellín (1968) e Puebla (1979) dar ênfase à religiosidade popular.

2 O uso do termo “catolicismo popular”, quando usado na extensão deste texto, revela um limite para com o termo mais amplo “religiosidade popular”. Este último termo, sob o seu ponto de suas etnias e gêneses religiosas, abrange amplas vivências e costumes, seja de origem africana, ameríndia, espírita, protestantes e até mesmo católicas.

Notadamente preocupada com o seu dinamismo, procurou mediante variados estudos compreender esse fenômeno e suas implicações. No documento de Medellín, ao tratar da Pastoral Popular, pediu-se para no capítulo III, que aborda as recomendações pastorais, “realizar estudos sérios e sistemáticos sobre a religiosidade popular e suas manifestações, quer em universidades católicas, quer em outros centros de investigação sócio-religiosa” (CELAM, 1998, p. 114).

De maneira próxima a essas questões suscitadas em torno da religiosidade popular, é que emergem algumas das reflexões que foram feitas pelo teólogo e sacerdote católico José Comblin,³ em fins na década de 60. Na perspectiva desse autor, é que procurei estruturar este texto em três momentos. No primeiro momento, utilizando-se do artigo *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, foco na análise que Comblin faz da religiosidade popular a partir de outras interpretações, demarcando o que ele acredita serem as tipologias e as estruturas do catolicismo no Brasil. No segundo momento, tendo como principal referência o livro *Os sinais dos tempos e a evangelização*, no qual destacarei alguns aspectos do catolicismo popular que, na compreensão de Comblin, tornam essa religiosidade uma experiência que não corresponde satisfatoriamente às exigências da teologia e da evangelização católica. No terceiro, e último momento, faço uma breve reflexão sobre os desafios atuais a serem enfrentados pelo popular e pela religião, a fim de manter a presença atuante da religiosidade popular numa sociedade que vem se reorganizando por meios de novas configurações sociais, políticas e institucionais religiosas.

Finalizo o texto salientando que mesmo para alguns representantes da Igreja Católica, mais afinados com a linha progressista, movimento que ganhou força logo após

3 Joseph Comblin nasceu em Bruxelas, Bélgica, no dia 22 de março de 1923. Foi ordenado sacerdote em 9 de fevereiro de 1947. Concluiu sua formação em 1950 e tornou-se padre da paróquia do Sagrado Coração, em Bruxelas. Em 1958, atendendo a convocação do Papa Pio XII para ser missionário na América Latina, foi enviado para o Brasil. Lecionou no SERENE (Seminário Regional do Nordeste), em Camaragibe e no ITER (Instituto de Teologia de Recife), entre 1965 a 1968. De 1969 a 1971, ao orientar um grupo de seminaristas que buscava um modelo de formação sacerdotal, criou um método de formação que ficou conhecido como Teologia da Enxada. Por ser considerado subversivo e ameaçador ao regime militar, em 1972, Comblin foi expulso do Brasil. Em 1980, com o apoio de Dom Paulo Evaristo Arns, conseguiu visto de turista para entrar no Brasil. No Estado da Paraíba, estabeleceu parcerias com o arcebispo Dom José Maria Pires e, depois dele, com o arcebispo Dom Marcelo Carvalheira. Fundou um seminário rural e passou a dedicar-se à formação de lideranças populares. Faleceu em 2011, na Bahia. Foi sepultado em Santa Fé, no cemitério do Santuário Padre Ibiapina, na cidade de Solânea/PB.

o Concílio Vaticano II, quando se trata da discussão de determinados temas, a forma de viver e pertencer ao catolicismo ainda assume traços conservadores. Nos textos referenciais aqui utilizados, observa-se essa peculiaridade no padre José Comblin, o que não implica dizer que nas obras posteriores não tenha ocorrido por parte deste teólogo uma mudança de discurso e entendimento a respeito da religiosidade popular.

1 Tipologias e estruturas da religiosidade popular na perspectiva de Comblin

Até aonde foi possível verificar, José Comblin nunca colocou a temática da religião como objeto central em alguma das suas obras. Ainda assim, entre um capítulo ou outro, quando a reflexão exigia, não deixou de dedicar algumas páginas ao assunto. Da mesma forma, entre os seus inúmeros artigos publicados, em vez de se dedicar a temas como a religião, propriamente, preferiu discorrer sobre outros assuntos em que a perspectiva teológica se apresentasse com uma maior possibilidade analítica. Por vezes, também se inseriu em análises de cunho histórico e sociológico. Mas, quando necessário, não lhe escapava a urgência teológica e social de fazer algumas reflexões acerca da religião. Assim, nos espaços desses trabalhos, das vezes que tratou da religião, o fez da mesma maneira como sempre procurou abordar as demais temáticas sobre as quais se debruçou: com criticidade e compromisso, mas sem ignorar seu ponto de vista teológico católico.

Como teólogo, o lugar de fala de Comblin sempre esteve centrado na história da Igreja Católica e nos desdobramentos sociais, políticos e culturais que se apresentaram para o catolicismo nas esferas locais. Não por acaso, seu nome figura entre os grandes expoentes da Teologia da Libertação, embora ele mesmo nunca tenha se incluído como um desses teólogos. Ao contrário, quando se voltava a esses teólogos, se referia a eles na terceira pessoa do plural. Em fins dos anos 60 e início dos 70, num período em que não se tinha na América Latina uma corrente teórica e metodológica própria para se aprofundar no conhecimento da realidade deste continente, a Teologia da Libertação se fez como o impulso necessário, por meio do qual, muitos teólogos usaram para mergulhar nos contextos sociais, políticos e religiosos da América Latina. Emblemática nesse período foi a publicação do livro: *Teologia da Libertação: perspectivas*, (1971), do teólogo e sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez Merino. A Teologia da Libertação, por fim, foi adotada por um número

expressivo de teólogos não só desse continente, mas também de outras localidades.

Quanto ao artigo, que tomo como referência para este momento do estudo, trata-se de texto publicado em março de 1968, na Revista *Eclesiástica Brasileira*, intitulado *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*. Logo no início, Comblin faz questão de esclarecer que a produção deste texto foi provocada pela leitura que tinha feito do trabalho do professor Thales de Azevedo, *Problemas metodológicos da Sociologia do catolicismo*.⁴ Neste trabalho, o professor Thales de Azevedo dirige sua crítica aos sociólogos da religião quando estes ao estabelecerem as tipologias do catolicismo no Brasil o fazem tomando por referência básica a ortodoxia católica, estabelecida pelos critérios da Igreja oficial. Na interpretação do professor Thales, esses avaliam a integridade, a vitalidade e a conduta da crença a partir da adesão à instituição religiosa estabelecida, deixando de lado, conforme lembra Comblin, “todos os comportamentos religiosos dos católicos, que não se reduzem aos cânones da ortodoxia, considerando-os como elementos aberrantes” (COMBLIN, 1968, p. 46).

Desse modo, dar-se a entender que o ser católico é definido pela adesão do fiel ao seguimento católico institucionalizado. Esses critérios, ainda de acordo com a crítica do professor Thales, eram insuficientes, pois refletiam a sociologia religiosa europeia, o que acabava deixando de lado um tipo de catolicismo que era vivido pela maioria dos fiéis, principalmente no Brasil. No entendimento de Comblin, é possível reconhecer nessa sociologia uma forte presença, consciente ou inconsciente, dos critérios clericais. Mas, entre os pesquisadores do campo sociológico, dedicados ao estudo da religião, é estabelecido que o critério fundamental utilizado em seus estudos consiste em perceber a religião como fenômeno social, e não algo puramente pertencente ao setor eclesiástico.

Ao partir dessa discussão, Comblin reconhece que há no Brasil várias formas de religiosidade popular e nessas formas, são várias as estruturas que as alimentam. Seus

4 Na Sociologia e na Antropologia do catolicismo, Thales Olympio Góes de Azevedo (1904-1995) é considerado por muitos como um dos seus maiores representantes. “Problemas Metodológicos da Sociologia do Catolicismo” é um capítulo que integra o livro *Cultura e Situação Racial no Brasil*, que foi publicado em 1966, pela editora Civilização Brasileira. Este trabalho expõe, a partir de uma análise histórica, que o catolicismo no Brasil só podia ser plural, diversificado, complexo. De modo algum, podia ser uniforme nem homogêneo. Isso, pelas razões históricas ligadas ao modo em que esta religião foi sendo construída e estabelecida no Brasil.

sistemas, que são os seus símbolos, crenças e visões de mundo, são ainda mais amplos, pois são eles que dão o sentido necessário para que esse fenômeno se estabeleça em perfeita lógica e coerência em sua prática. Agora, em relação ao catolicismo romano, tido como oficial, seja ele definido pela teologia dogmática, seja pelo cânone católico, para Comblin, esse catolicismo não é tão coerente assim. Na verdade, ele nunca existiu. A única coisa que existe são os seus “sistemas concretos, constituídos por uma certa impregnação cristã de várias civilizações. Mas o cristianismo puro, oficial, não existe. Nem os próprios clérigos o vivem” (COMBLIN, 1968, p. 48). Sobre isso, Comblin vai ainda mais longe ao dizer que:

A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisto que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm problemática de ortodoxia, nem de autenticidade. Na realidade existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas da vivência humana. As formas populares merecem tanto respeito, quanto as formas oficiais. A conversão ao cristianismo não se fará por imposição a todos de um cristianismo oficial definido a priori pelos clérigos, e sim pelo contato renovado com o evangelho, que cada um afirma dentro das suas próprias estruturas. Não devemos destruir o catolicismo popular, mas deixar que os próprios cristãos populares o melhorem dentro do seu próprio dinamismo. Mas essa atitude supõe que reconheçamos pelo menos a existência e a coerência dos catolicismos populares (COMBLIN, 1968, p. 48).

Os elementos presentes na escrita de Comblin, referidos acima, demonstram que o fenômeno da religiosidade popular afetou seriamente a maneira como esse teólogo passou a perceber a presença do divino nas distintas experiências do catolicismo. No campo teológico, Comblin assumiu como princípio que a história se fez como porta de entrada para se compreender os eventos que demarcam a revelação e a presença de Deus na história. O mesmo princípio serve para ajudar a definir as complexas relações existentes entre o homem e Deus através do processo histórico da religião. Assim, portanto, seguindo as elaborações acadêmicas, tanto do ponto de vista histórico quanto sociológico, e sem abrir mão de suas próprias convicções pastorais e ecumênicas, Comblin compreende

que o catolicismo popular procede de várias fontes e que no Brasil essas fontes são definitivamente heterogêneas e múltiplas.

Abaixo, segue o esquema montado por Comblin pelo qual procurou apresentar não só as estruturas do catolicismo popular no Brasil, mas as estruturas de outras vertentes religiosas que entraram em contato com esse catolicismo. É claro que tal proposição está de acordo com os limites do seu entendimento bem como do conhecimento que ele tinha sobre estas estruturas religiosas até os fins dos anos 60. É certo, também, que para além desse quadro construído por Comblin, naquele período, já se tinha a disposição estudos com informações mais consistentes, amplas e variadas a respeito da religiosidade popular. Mas, considerando os limites deste texto, está fora de propósito fazer um levantamento desses estudos e seus respectivos autores. Assim, no momento, bastam as proposições construídas por Comblin, que se apresentam da seguinte forma:

1. Estruturas européias	
Catolicismo medieval	<ul style="list-style-type: none"> a) o catolicismo milagroso – a contribuição germânica; b) o catolicismo penitencial – a contribuição celta ou irlandesa.
Catolicismo moderno	<ul style="list-style-type: none"> a) o catolicismo barroco ou pietismo católico; b) o catolicismo iluminista ou estoicismo católico;
Cristianismo contemporâneo	<ul style="list-style-type: none"> a) o catolicismo revolucionário; b) as colônias européias; c) o catolicismo secularizado ou interiorizado; d) o pentecostalismo; e) o chamado marxismo; f) o espiritismo Kardecista.
2. Estruturas africanas	
Menos sincretizadas: Xangô, Candomblé,...	
A Umbanda	
3. Estruturas ameríndias	

Fonte: Comblin (1968)

Para Comblin, cada uma dessas estruturas dispõe de características e áreas próprias. Mas, isso não parece ser um grande atrativo, pois acredita que são poucos os indivíduos que pertencem a uma única estrutura. O que importa não são os números, tampouco o trânsito religioso. O que importa é o significado que se encontra nessas práticas religiosas. Na vivência dessas estruturas, os adeptos da religiosidade popular fazem uso de sistemas e mecanismos que, no final, promovem uma verdadeira inculturação religiosa. Vale salientar que assim como era nos anos 60, hoje o trânsito religioso e a inculturação religiosa continuam sendo para o povo brasileiro uma de suas fortes características. No quadro acima, foi justamente levando em conta o fator inculturação e seu processo histórico que Comblin propôs o seu panorama histórico da formação do catolicismo popular no Brasil. Sobre esse quadro, os dados e a metodologia da qual fez uso, hoje, embora sirvam de referência, devem ser usados com ressalvas e restrições.

Ao fazer uma releitura desse mesmo artigo de Comblin, *Para uma tipologia do catolicismo no Brasil*, Alzirinha Rocha Souza (2019), partindo das proposições elaboradas por esse teólogo, escreveu seu texto tendo em vista apresentar novos elementos acerca do catolicismo no Brasil focando nos elementos discutidos no texto. Para alcançar seus objetivos, fez uso de três chaves de leituras: (a) identificação da complexidade da realidade; (b) compreensão dos elementos religiosos que se mantiveram, dos que se transformaram ou que desapareceram ao longo do tempo; e (c) identificação da influência do catolicismo popular em tempos de modernidade. Ao final do texto, fez questão de lembrar que se ao seu tempo Comblin procurou apresentar os elementos que na sua concepção eram partes fundantes da construção do cristianismo na América Latina, nos dias atuais, é importante procurar dar um passo a mais, principalmente, “conjugando a seu pensamento alguns elementos relevantes que nos ajudam a compreender as alterações que houveram, passados cinquenta anos” (SOUZA, 2019, p. 134).

É fato que a religiosidade popular, desde os anos 60, vem passando por algumas transformações no modo como ela é concebida pelas religiões institucionalizadas. A respeito disso, Rubem Alves lembra que a religiosidade popular nunca despertou o interesse do protestantismo. Por outro lado, “a Igreja Católica, por sua vez, aceitou a religiosidade popular como a forma de religião própria para os ignorantes, incapazes de compreender as

sutilezas e profundidade da teologia erudita” (ALVES, 1999, p. 131). Pior do que o desinteresse e o preconceito sofrido, a religiosidade popular, em alguns momentos, foi posta em dúvida sobre sua própria autenticidade e mesmo em sua condição religiosa e sagrada perante o cristianismo. Prova disso é que no final do seu artigo, Comblin se pergunta: “em meio a todas essas estruturas religiosas, poder-se-ia perguntar: onde fica o cristianismo autêntico, o cristianismo de Jesus Cristo?” (COMBLIN, 1968, p. 76).

Ora, estaria Comblin por meio desse questionamento colocando em dúvida o caráter absoluto cristão da religiosidade popular? É provável que sim. Porém, é preciso procurar novos elementos que possam sustentar essa afirmativa.

2 O catolicismo popular posto em suspeita: “uma interpretação não cristã”

No momento anterior, ficou claro que Comblin reconhece que há no Brasil uma variedade de estruturas que influenciaram diretamente nas formas do catolicismo popular. No Nordeste, particularmente, Comblin acredita que “estas formas nunca são completamente alheias à ortodoxia romana dos Concílios e dos Papas. Mas também não coincidem perfeitamente com elas” (COMBLIN, 1968, p. 288), o que para muitos agentes da Igreja Católica, é justamente nesse ponto em que consiste o maior problema. Daqui por diante, também ficará em evidência que, no contexto da década de 60, Comblin tinha uma importante desconfiança teológica em relação ao catolicismo popular e a forma como este fenômeno se desenvolvia no aspecto religioso.

No livro *Os sinais dos tempos e a evangelização*, Comblin inicia suas colocações afirmando que a teologia tem um problema a ser enfrentado, que seria a evangelização do homem comum. E por homem comum entendesse o homem simples, o homem da massa popular. Por sua vez, este homem, em geral, encontra na religiosidade popular o seu espaço de manifestação do sagrado e do religioso. E como já tinha dito, desde o resumo desse texto, Comblin afirma que “a religiosidade popular, porém, não corresponde satisfatoriamente à integridade da mensagem cristã. Faltam-lhe elementos até fundamentais” (COMBLIN, 1968, p. 15). Ao fazer tal observação, procura justificar seu pensamento apresentando aquilo que, no seu entender, seriam essas ausências na religiosidade popular que vem a comprometer a eficácia teológica e evangélica desse

fenômeno. No caso, (a) falta-lhe o sentido de Deus-Pai; (b) falta-lhe o sentido de Jesus Cristo e, por último, (c) falta-lhe o sentido do Espírito Santo. E ainda faz o seguinte acréscimo:

A religião popular não vive suficientemente estes elementos e podemos dizer, em grande parte, porque os desconhece. Aliás, a ignorância dos elementos essenciais do cristianismo faz com que as massas populares vivam numa religião que não somente é insuficiente, mas também causa de atraso no desenvolvimento temporal (COMBLIN, 1968, p. 16).

Segundo Comblin, um dos compromissos da verdadeira evangelização consiste em superar as falsas interpretações do cristianismo e tudo aquilo que surge como obstáculo para essa religião, algo que julga ser próprio da religiosidade popular. Assim, para Comblin, cabe a verdadeira evangelização “superar a religiosidade popular pela qual tudo foi reduzido a uma interpretação não cristã, na qual o próprio cristianismo fica escondido” (COMBLIN, 1968, p. 16). Ao insistir nesse ponto de vista, Comblin acreditava que a região Nordeste era a que mais apresentava problemas em relação às manifestações de fé. Problemas estes que podiam ser abordados e corrigidos teologicamente. Comblin dizia que no Nordeste, principalmente, podia-se “opinar que a imensa maioria da população conhece e pratica apenas uma ou várias das formas populares de catolicismo, e não se entrosa no catolicismo oficial, a não ser na medida que eles julgam conforme as próprias aspirações” (COMBLIN, 1968, p. 288). Entendia-se por catolicismo oficial, a religião daqueles que,

por um lado, se acham e se dizem católicos e não são desmentidos pelas autoridades eclesásticas, e sim tratados como católicos; e por outro lado aceitam apenas parte do catolicismo e colocam essa parte dentro de um sistema complexo que lhes é próprio e se transmite sem intervenção explícita dos órgãos oficiais da Igreja (principalmente por tradição oral) (COMBLIN, 1968, p. 288).

Quanto às tipologias e estruturas do catolicismo popular encontradas no Nordeste, Comblin as classificou em quatro formas:

1.	As religiões afro-brasileiras	
2.	O catolicismo popular sertanejo	<p>a) o providencialismo de Deus Nosso Senhor;</p> <p>b) as promessas situadas na cadeia “Santos – promessas – milagres”;</p> <p>c) as bênçãos adaptadas às várias circunstâncias da vida;</p> <p>d) as festas são diversas.</p>
3.	O catolicismo caboclo	
4.	O catolicismo de classe média	<p>a) procuram na religião a salvação da interioridade;</p> <p>b) procuram na religião um laço de intersubjetividade;</p> <p>c) procuram sistemas de valores para terem orientação numa sociedade técnica que abandona todos os valores morais;</p>

Fonte: Comblin (1968)

Comblin acreditava que por não conhecerem outras formas de religião, grande parte do povo nordestino, sobretudo os sertanejos, acabavam concentrando sua vitalidade religiosa nessas formas. Os sacramentos, por exemplo, cabem nas categorias festas (primeira comunhão, matrimônio) ou de bênção (batismo, crisma). Comblin defendia que inseridas no catolicismo popular existem dois elementos que não fazem parte da religião, pois foram incrementadas ao longo da história através da pregação dos missionários católicos. No caso, “1. as chamadas verdades eternas: Deus – juízo – morte – céu – inferno. 2. as verdades tridentinas contra os protestantes: necessidades dos sacramentos – a regra de fé – o purgatório” (COMBLIN, 1968, p. 292). Ao considerar a presença desses elementos, acreditava que a chamada religião popular não nasceu do povo. Na verdade, ela “é a pregação dos missionários, foi inculcada por eles, e adotada pelo povo na medida da sua submissão à pregação dos missionários. Não cabe no registro da religião popular, e sim no registro da evangelização” (COMBLIN, 1968, p. 292).

Apesar disso, por um lado, Comblin reconhecia que existia nas várias formas de catolicismo popular alguns eventos que serviram de preparação para a evangelização (romarias aos santuários, promessas, bênçãos, devoção aos santos), mas, por outro lado, eles não serviam, necessariamente, como elementos fundamentais no processo dos trabalhos da evangelização. No entanto, essas concepções assumidas por Comblin a respeito do catolicismo popular, ao que tudo indica, entram em conflito com pesquisas que foram realizadas por alguns historiadores a respeito do catolicismo popular no Brasil. Na contramão do pensamento de Comblin, os historiadores acreditam que a religiosidade popular cumpriu, sim, um papel de fundamental importância e legitimidade na Terra de Santa Cruz, tanto pelas suas próprias realizações evangélicas, quanto pelas atividades missionárias desempenhadas em favor do catolicismo de maneira geral.

Em terras brasileiras, restam poucas dúvidas entre os especialistas do campo da História que a religiosidade popular foi um fator decisivo na divulgação da fé cristã católica. Este foi o caminho pelo qual o catolicismo penetrou nas camadas populares da sociedade. Quando se estuda a Igreja Católica no Brasil e o processo histórico do catolicismo, é impensável não levar em conta “o fenômeno, tão original e marcante, da religiosidade popular que, às vezes, antecede o ‘catolicismo oficial’, mas, de qualquer forma, sempre o acompanha, não sem tensões e conflitos” (MATOS, 2011, p. 195). Enraizado na cultura e na vida do povo, o catolicismo popular gozou de relativa autonomia diante do corpo eclesial católico. Durante muito tempo, os eclesialistas acreditaram que a organização do catolicismo popular era algo que ocorria de forma natural, como uma dinâmica decorrente da própria tradição católica.

Assim, mesmo atuando nas margens da Igreja Católica, é oportuno e justo reconhecer a contribuição que o catolicismo popular prestou para a formação do catolicismo brasileiro. Sem dúvidas, a cultura popular, que inclui o comportamento religioso, está permeada de interferências cristãs. As próprias configurações atuais do catolicismo, em muitas situações, seguem se beneficiando dessa herança. Por isso, como sugere o religioso e historiador da vida eclesial no Brasil, Henrique Cristiano de Matos, é incorreto conceber a ideia de que a religiosidade popular é apenas “uma religião imediatista, alheia à liturgia oficial da Igreja”, ritos meramente exteriores, quase ‘carnais’ que estão muito distantes da verdadeira

espiritualidade cristã!" (MATOS, 2011, p. 216). Este autor, ainda considera que qualquer concepção que seja semelhante a essa pode denotar um completo desconhecimento da história da Igreja e do catolicismo no Brasil.

A religiosidade popular é uma expressão valiosa do Evangelho na realidade brasileira, que em diversos momentos de nossa história (por exemplo, no chamado período da *romanização*, a partir de meados do século XIX) foi marginalizada pela Igreja oficial. Contém um potencial de resistência e de luta contra a agressão que sofre a cultura popular e sua vivência religiosa. Os simples e pobres carregam consigo uma tradição de dor e de esperança, de opressão e de superação, de resignação e de tenacidade! A partir de sua religiosidade o povo valoriza a dignidade pessoal e a fraternidade solidária. Assim o catolicismo popular pode tornar-se *uma força evangelizadora* que carrega no seu bojo o clamor por verdadeira libertação (MATOS, 2011, p. 217).

Entendido por essas vias compreensivas é correto dizer que o catolicismo popular, de certa maneira, supõe um compromisso com a Igreja Católica. Trata-se, sem dúvidas, de uma maneira de viver a fé cristã, mas, sem se restringir a obediência absoluta à dogmática e a dimensão doutrinal da católica. Seus símbolos e sistemas de representações são, a um só tempo, sincrético e multifacetado. Talvez por isso, uma parte da historiografia brasileira, acompanhando o discurso de alguns eclesiásticos e religiosos, preferiu pautar suas produções acompanhando os discursos tidos como oficiais. Atualmente, sem levantar juízo de valor, outros estudos têm procurado se ater a caminhos teóricos e metodológicos que levam em consideração a pluralidade das práticas e as experiências locais desse fenômeno religioso. O conceito de "apropriação cultural", de Roger Chartier (1990),⁵ é um bom exemplo disso. Essas novas possibilidades analíticas têm sido usadas a fim de atestar não só a profundidade, mas a própria legitimidade da religiosidade popular.

5 Trata-se de conceito oriundo da Antropologia, que procura definir a ação de se utilizar, adotar ou apropriar-se dos hábitos, objetos e comportamentos específicos de uma cultura diferente. Na história cultural, Roger Chartier, historiador francês, compreende esse termo, apropriação cultural, enquanto formas de resistência e táticas perante a imposição de uma cultura (dominante) sobre outras (dominadas). Nessa construção, também se faz presente, principalmente, a ideia de consumo cultural. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

3 Resistência do catolicismo popular: desafios para o popular e para a religião

É fato que o estudo da religiosidade popular tem passado por momentos distintos, principalmente na esfera ideológica. Para Rubem Alves (1999), logo no início, a categoria popular passou a ser identificada como exótica. Depois disso, esta mesma categoria foi apreendida como um fenômeno antropológico significativo e, da mesma forma, politicamente fundamental.

É antropológicamente significativo porque, ao invés de ser construído como sobrevivência de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural, é tomado como expressão de resistência: a religiosidade popular é um protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica e política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode, no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política afetiva, o protesto assumiria uma forma simbólico-religiosa. A religiosidade popular, assim, seria um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para a sua revelação e expressão (ALVES, 1999, p. 139).

Inerente, portanto, a este catolicismo tradicional, encontram-se os termos religião e popular. Alguns autores se dedicam com grande afincamento ao termo popular (povo), mas, muitas vezes, estes mesmos autores demonstram um total desinteresse e até levanta sérias críticas a tudo aquilo que diz respeito à religião, à religiosidade desse povo. É claro que os dois conceitos, em diferentes campos disciplinares, são facilmente circunscritos dentro dos seus limites conceituais. Inclusive, dentro do próprio estudo do catolicismo popular. É claro que é preciso discutir esses conceitos em seus diferentes níveis e significados com bastante prudência. Mas, na perspectiva do catolicismo popular, ambos podem ser vistos a partir de uma relação dialética.

Como lembra Paulo Suess, se no campo sociológico e antropológico a designação povo, muitas vezes, é usada para se referir ao “povo brasileiro” ou, o que numa linguagem mais contextualizada poderia ser o mesmo que “nação brasileira”, no campo religioso popular, o seu uso linguístico “se aplica, igualmente, o conceito ‘povo’: ao povo do interior, a

determinados grupos sociais nas cidades e no país, em oposição às elites que lá dominam, para exprimir a religião seguida – o povo católico” (SUESS, 1979, p. 31). Nesta citação, a ideia de oposição remete àquilo que se encontra em contraste. Mesmo que sejam coisas de uma mesma natureza, ainda assim, são consideradas diferentes em sua vivência.

Deste modo, aquilo que é do povo, sua forma de viver a religião, também sofre questionamento e perseguição. Cabe, então, a este conjunto de indivíduos defenderem a sua experiência religiosa. Até porque, é a sua religiosidade, a sua religião que lhes dá forças para viver num mundo em que nem sempre lhes é garantida as coisas concretas e visíveis da vida. Esta é uma religião do tipo revolucionária, que abre um novo histórico e levanta questões que contrariam a ideia de que a religião é um tipo de narcótico que impede a massa popular de agir em prol dos seus próprios interesses, como pregava Marx e Engels no século XIX. Ao contrário disso, atualmente, diante de um mundo que diariamente se insurge de forma cada vez mais negativa para um grande quantitativo da sociedade, porém diminuto em termos de garantias e direitos sociais e políticos, a religião garante que esses sujeitos manifestem com espontaneidade e autonomia seus anseios e necessidades.

Por meio da religião, as falas da massa popular não só tem espaço, como também são garantidas. Assim, entendida numa relação funcional, é certo que a religiosidade popular, em seu caráter utilitário, se distancia da concepção filosófica ocidental que considera que a religião é promotora de um obscurantismo e de uma consciência conservadora que sempre procura a manutenção e legitimação do *status quo*. Diferente disso, a religiosidade popular no Brasil tem o poder tanto do imaginário quanto do político. Talvez por isso, conforme sugere Rubem Alves (2011), essa postura da religiosidade popular, ajuda a explicar sua proximidade com a própria Teologia da Libertação.

Outra questão de relevância, que tem haver propriamente com a construção do objeto “religiosidade popular”, é que muitos seguem acreditando que esse objeto ainda remete a várias questões políticas e alterações ideológicas anteriores, como “a perda, por parte da Igreja, de sua posição privilegiada junto aos donos do poder; a descoberta do potencial político da cultura popular, no início dos anos 60” (ALVES, 2011, p. 139). Se essa preocupação persiste, certamente é porque o poder da religião passou para as mãos do popular, do povo. O povo, que desde outrora em algumas classificações é tido como o

elo mais fraco da sociedade, por meio da religiosidade popular e suas práticas comuns do dia a dia, consegue extrapolar as fronteiras políticas, sociais e religiosas e demonstra uma força que muitos desconhecem.

Voltando a Comblin, o sacerdote católico comprometido com a sua teologia, no quesito religiosidade popular, temia que os leigos criassem e recriassem suas próprias experiências ressignificando, a partir de uma relação entre o sagrado e o profano, conceitos e práticas religiosas até então vista sob severa vigilância. Preocupado com essa possibilidade, inclusive com a infiltração eventual de algum tipo de paganismo, o que criaria barreiras ainda mais fortes frente ao trabalho de evangelização em favor de um cristianismo autêntico, Comblin, em matéria de catolicismo popular, parecia não levar em conta que mais do que uma religião do livro, da Teologia e da dogmática, o catolicismo era, e ainda continua a ser, uma religião do povo, pautada no sincretismo. Portanto, cultural e inculturada, o que de forma alguma torna os elementos da religiosidade popular insatisfatórios para o cristianismo.

Considerações Finais

Por fim, gostaria de ressaltar que embora o título usado para esse texto, *Os elementos "insatisfatórios" da religiosidade popular: notas parciais a partir de José Comblin, anos 60* possa parecer definitivo, talvez ele não seja. Fique claro que em nenhum momento defendendo esse pensamento como tendo sido uma ideia definitiva no pensamento desse autor, pois estamos diante de uma ideia que foi elaborada num tempo e numa conjuntura política e religiosa específica. Até o ano do seu falecimento, 2011, Comblin seguiu publicando. Hoje, entre artigos e livros, são inúmeras as suas publicações. É possível que uma leitura atenta sobre os seus trabalhos posteriores aos textos de referência aqui utilizados possam revelar nesse autor uma nova perspectiva em relação à religiosidade popular.

De todo modo, a partir das colocações feitas por Comblin, as quais não são diferentes das ideias defendidas por outros autores, percebe-se que, em vários momentos da história, a religiosidade popular – em seu caráter cristão – não só era reduzida, como também, posta numa condição de subalternidade. Por consequência, as pessoas pobres, comuns

e simples, ou seja, o povo, que transformavam o seu mundo (valores, culturas e crenças) pela via da religiosidade popular, também acabavam sendo postos numa situação marginal. Mais esse povo sempre conheceu a sua própria força e a força da sua religião. Por isso, ainda hoje, o povo segue acreditando que religião popular continua apresentando respostas para as aspirações humanas. É fato que a sociedade mudou, e junto com ela as religiões também mudaram. E como em toda mudança, é possível que velhos elementos tenham perdido forças e novos tenham ganhado, mas, ainda assim, as religiões populares continuam sendo uma representação importante da sociedade.

Parece-me, portanto, que no terreno do popular e da religião, seja eles vistos de forma conjunta, seja separados, é urgente, e talvez mais importante, buscar se ater aos seus símbolos e significados sociais mais amplos, em vez de priorizar um pensamento cristão-teológico exclusivo. A religiosidade popular se estabelece, entre outros, através de vínculos sociais. Desde o início, ela tem ajudado a atenuar a situação de vulnerabilidade social das camadas mais pobres da sociedade, isso explica a sua força e resistência junto a este povo. Isso é um dado que alguns teóricos e suas interpretações não conseguem alcançar.

Referências:

ALVES, Rubem Azevedo. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

ABREU, Martha. Religiosidade popular, problemas e história. In: LIMA, Lana Lage da Gama. (Org.). *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2002. p. 83-90.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia/MG: EDUFU, 2007.

COMBLIN, José. *Para uma Tipologia do Catolicismo no Brasil*. In: Revista Eclesiástica brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1968, vol. 28, n. 29, p. 46-73.

COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas cidades, 1968.
FERNANDES, Rubem César. "Religiões Populares": *uma visão Parcial da Literatura Recente*.
Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-18/363-religioes-populares-uma-visao-parcial-da-literatura-recente/file>. Acesso em: 16 de outubro de 2020.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2011. (Tomo 1 – Período colonial).

SOUZA, Alzirinha Rocha. *Expressões do catolicismo no Brasil 50 anos depois: releitura do artigo "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil", de José Comblin*. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2025>. Acesso em: 21 de outubro de 2020.

SUESS, Paulo Guenter. *O catolicismo popular no Brasil: tipologia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

Recebido em: 30/10/2020

Aprovado em: 04/04/2021