

Cultura e religião: uma aproximação

Solange Ramos de Andrade David

Departamento de História, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil.

RESUMO. Este artigo objetiva analisar os textos elaborados pelo Padre Eduardo Hoornaert, publicados na Revista Eclesiástica Brasileira, durante a década de 60, na tentativa de estabelecer as relações entre o seu estudo sobre a cultura nacional e os objetivos da Igreja Católica após o Vaticano II.

Palavras-chave: cultura, religião, Vaticano II; catolicismo popular.

ABSTRACT. Culture and religion: an approach. This article intends to analyze the texts written by Priest Eduardo Hoornaert published in *Revista Eclesiástica Brasileira*, during the 60s in the attempt to establish connections between his study on national culture and the objectives of the Roman Catholic Church after the Vatican II.

Key words: culture, religion, Vatican II, popular Catholicism.

Durante a década de 60, a Revista Eclesiástica Brasileira (REB), periódico católico publicado pela Editora Vozes, publicou vários artigos sobre cultura religiosa, procurando identificar o homem brasileiro e suas manifestações, em concordância com as disposições acentuadas no Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Objetivava compreender o fenômeno religioso por intermédio de suas manifestações e, principalmente, identificar os elementos constitutivos do chamado catolicismo popular. Para tanto, seus colaboradores empreenderam leituras de autores que discutiam a cultura, em seu aspecto conceitual e, especificamente, a cultura brasileira e a formação religiosa nacional.

Nosso objetivo neste artigo é apontar como um autor da Revista Eclesiástica Brasileira, o Padre Eduardo Hoornaert, aborda a questão cultural, em que contexto o faz e qual a relação de seus estudos com as necessidades da Igreja Católica no Brasil. Para tanto, estruturamos o texto da seguinte maneira: num primeiro momento, discutiremos a postura da Igreja Católica no Brasil diante das novas necessidades estabelecidas pelo Vaticano II; num segundo momento, pontuaremos cinco artigos de Hoornaert, publicados na década de 60, as discussões realizadas sobre a cultura e o catolicismo popular, a partir de uma tendência que denominaremos de antropológico-cultural, para finalmente apontarmos de que maneira o autor relaciona catolicismo popular e cultura.

A Igreja Católica brasileira e o Concílio Vaticano II¹

O homem sempre procurou entender o mundo em que vive. O Concílio Vaticano II não foi convocado para propor novos dogmas, mas para reformular a fé em linguagem nova, de maneira compreensível para o fiel. Ocorrido no período de 1962 a 1965, o Concílio, em linhas gerais, procurou estabelecer um diálogo com o mundo moderno.

De uma postura de repúdio, de contestação ao avanço científico e tecnológico, a Igreja Católica procurou adaptar-se a esse novo mundo por intermédio da discussão dos problemas que esse mundo apresenta ao homem. Também buscou estabelecer um diálogo com seus fiéis, por meio de uma reforma espiritual, inspirada num cristianismo mais evangélico e no ecumenismo. Ao tentar se inserir no mundo moderno, a Igreja Católica inicia um processo de repensar sua postura diante desse, uma instituição que se percebe enquanto componente da história, logo capaz de participar da realidade e até de transformá-la.

O que nos interessa é o fato de o Concílio chamar a atenção ao homem que vive nesse mundo, esse homem que é “Povo de Deus”, ou seja, toda a humanidade, que necessita ser estudado para ser

¹ Sobre o Concílio Vaticano II, conf. Vier, Frederico (coord.). *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.

compreendido e para que nele a Igreja Católica possa agir para contribuir para sua “salvação”.

O fato de utilizar o Concílio Vaticano II como ponto de partida para nossa reflexão vem do fato de ele ser uma marco na história da Igreja uma vez que, a partir dele, se estabelece uma certa ruptura com relação ao momento anterior, caracterizado por uma Igreja Católica que via, no ideal tridentino, a alternativa de unificação institucional e religiosa, num país em que esses dois aspectos eram um tanto quanto divergentes.

Na década de 60, a Igreja, percebendo a sua pequena penetração na vida da população, reavalia sua atuação frente a situações de injustiça social que fazem parte da experiência de vida cotidiana de grande parte da população no país; enfim, volta-se para as questões sociais que envolvem a sociedade moderna. Cristo aparece nesse contexto como o referencial básico de uma nova proposta de vida e prática evangélica, que se articula ao nível da sociedade em defesa do povo oprimido e marginalizado.

No Brasil, durante a década de 1960², muito já se havia pesquisado sobre o homem brasileiro. A importância dos trabalhos de Nina Rodrigues, de Arthur Ramos, de Roger Bastide, dentre outros está, sobretudo, nas análises que realizaram sobre o comportamento religioso do homem brasileiro. Foram os primeiros a ocuparem-se da religião, por entenderem a sua importância para a cultura nacional, pois, de acordo como Florestan Fernandes³, a herança cultural religiosa constitui o principal núcleo de defesa e de preservação das culturas originais, primeiro objeto de uma verdadeira ciência do social no Brasil.

Diante das novas necessidades que a instituição eclesial estabelecia, os teólogos brasileiros foram estudar obras que resgatassem essa visão do “ser brasileiro”, buscando elementos para entender essa cultura tão heterogênea, que é a cultura brasileira.

Esse procedimento se fazia necessário, pois o novo objetivo a que a Igreja católica visava era compreender as manifestações religiosas e culturais

para poder agir num povo que apresentava uma religiosidade extremamente diversificada, complexa e incompreensível ao olhos da Igreja, porque fugia ao padrão considerado correto pela instituição. Era necessário conhecer e, depois, agir para mudar uma postura considerada imprópria.

Ao recuperarem leituras de autores brasileiros que trabalharam com a cultura, muitos desses autores buscavam, em seus estudos sobre a cultura brasileira, uma definição de identidade nacional, pautada pelas manifestações das diferentes raças que compunham o povo brasileiro.

A Igreja, durante esse período, também estava à procura de uma identidade nacional, voltada para uma identidade religiosa. Daí a importância de retomar não somente os estudos de Nina Rodrigues, de Thales de Azevedo ou de Gilberto Freyre, mas também convém ressaltar que esse procedimento deveria estar relacionado a uma tentativa de encontrar um determinado padrão de comportamento que justificasse uma identidade religiosa tão heterogênea, como era o caso do Brasil.

Parte dessa discussão centra-se em meados da década de 1960, mais especificamente a partir de 1963. Nos artigos da REB, o estudo sobre a cultura brasileira era feito para responder a algumas questões colocadas pelos autores, questões diversificadas que demonstravam, antes de tudo, uma preocupação teológica com vistas ao como proceder diante de uma realidade que, para muitos, não fora notada até aquele momento.

Diante desse quadro, a questão da identidade, do “ser brasileiro” ganha uma outra conotação na divisão imposta pela instituição eclesial, na qual, de um lado, existiria uma expressão simbólica legitimada pela Igreja e, de outro lado, uma expressão ilegítima de significação comunitária, mais adequada às camadas populares.

A Igreja, principalmente a partir da década de 1960, busca sua própria legitimidade junto ao povo. Sua identidade passa a se pautar pela “opção pelos pobres”, aqueles que, durante muito tempo, ficaram à margem dos interesses, dos cultos, dos preceitos e dos símbolos de identidade religiosa. Daí a preocupação em agir junto a essa camada da população brasileira.

Houve uma mudança de postura com relação à figura do homem comum, o homem do povo; de uma postura voltada para a visão predominante do século XIX. (na qual o povo era visto como ignorante em suas manifestações religiosas), em que a função da Igreja Católica seria a de levar a luz, o esclarecimento ao povo, passa a adotar uma postura mais racionalista, a partir dos anos 60. Dessa maneira,

² Foram realizados vários trabalhos sobre a cultura brasileira, especialmente a partir do final do século XIX, com os estudos de Nina Rodrigues (1862-1906). Foi ele quem forneceu as primeiras descrições das manifestações religiosas africanas e as crenças de cunho católico que o escravo encontrou e assimilou. Conf. Rodrigues, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Bahia: s/e, 1900; *O Problema da Raça Negra na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932; Ramos, Arthur. *A Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942; Azevedo, Thales. *Cultura e Situação Racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966; Bastide, Roger. *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris: Press Universitaires, 1960.

³ Fernandes, Florestan. *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhambi, 1958.

sua postura passa a ser a de ensinar a doutrina que supõe mais correta, estando ao lado do povo para organizá-lo em comunidades e, para isso, seria necessário conscientizá-lo de sua situação.

Contudo, destacamos que a cultura brasileira, por se apresentar tão heterogênea, não pode ser separada de maneira tão rigorosa. Ao mesmo tempo que uma cultura influencia, também é influenciada. Para Alfredo Bosi⁴,

...não existe uma cultura brasileira homogênea, matriz dos nossos comportamentos e dos nossos discursos. Ao contrário: a admissão do seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como um "efeito de sentido", resultado de um processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço (1987:7).

Uma das maneiras que a Igreja Católica encontrou para manter a coesão coletiva ao seu redor, já que estava vivendo uma realidade que punha em risco sua hegemonia no terreno religioso, foi se defender das outras manifestações religiosas, tentando recuperar uma parcela da população que, apesar de católicos, estariam relegados a um plano inferior por terem comportamentos divergentes daqueles defendidos pela instituição, como é o caso do fervor manifestado pelo culto a santos reconhecidos ou não reconhecidos, pelas romarias, pela privatização da fé, pela espera por milagres cotidianos, dentre outros. É nesse contexto que o estudo detalhado das manifestações culturais do povo brasileiro se insere.

De acordo com Raymond Willians⁵, existe uma grande dificuldade em formalizar um termo que defina cultura, causada tanto pela sua historicidade como pela multiplicidade do seu uso. Também não é possível analisar a cultura por si mesma, já que ela faz parte de uma série de relações em que os múltiplos planos de processos sociais e culturais se entrecruzam, compondo uma intrincada rede de relações ricas e complexas. Daí ser possível perceber não só as relações diretas e indiretas, institucionais ou não da vida cultural, com o social e a política.

O objetivo da história cultural não é somente a interpretação das práticas culturais que comportam em si significados próprios de sua época e lugar, mas também a preocupação em compreender o papel da cultura na dinâmica das relações sociais. Assim, a história também seria social no sentido em que corresponderia a uma tentativa de entender a

dinâmica da sociedade brasileira, em qual lugar se encaixaria uma formação religiosa condizente com o catolicismo e de que maneira poderia ser operacionalizada, como também quais as outras manifestações religiosas existentes e como poderiam ser assimiladas e transformadas pela Igreja Católica.

A cultura popular cria e recria suas representações e práticas. As pessoas simples constroem suas concepções sobre o mundo, sobre si próprias, sobre o poder, sobre a fé, enfim, sobre a vida. Na fragmentação, reside, pois, uma reserva de resistência, um dinamismo interno. Uma análise do senso comum mostra que ele não apenas explica o mundo por intermédio das tradições passadas ou dos fragmentos da cultura dominante, mas, também, produz conhecimento.

Acreditamos que, com essa postura, a Igreja Católica, a partir do anos 60, procurou se inserir na história. A própria adoção de um modelo cristocêntrico é revelador da necessidade de inserção na história, uma vez que Cristo é Deus encarnado na história e, portanto, os homens reconciliados no tempo.

Dentro dessa perspectiva, cada pessoa deveria contribuir para o progresso coletivo da história, donde existiria uma propensão ao engajamento. A atitude fundamental do divino não seria marcada somente pela deferência, pela devoção, pelo respeito, mas também pelo entusiasmo, pelo fervor e pela identificação.

Essa maneira de ver acaba por desenvolver o sentimento de engajamento, a aceitação da mudança. A religião católica não se afastaria tanto do homem comum, uma vez que Cristo, ao ser intermediário entre divino e terreno, possibilitaria a ação humana na história. Essa visão daria condições para o surgimento de movimentos mais voltados para a atuação histórica e social da Igreja no Brasil, como é o caso do surgimento da Teologia da Libertação.

A designação do Vaticano II de que a responsabilidade da Igreja, a partir dele, "seria ler os sinais dos tempos" refletiria uma necessidade de pensar a instituição e a sociedade dentro de um prisma histórico. O homem é colocado como sujeito, protagonista da história, da transformação da sociedade e da Igreja. Essa nova postura levaria alguns setores da Igreja a discutir o lugar social do teólogo nesse novo contexto, além do lugar do homem comum nesse processo de mudança.

Ao afirmar o papel da Igreja enquanto instituição inserida na história, o Concílio Vaticano II criou condições para que a história fosse usada como parâmetro da análise da realidade. Esse movimento fez com que vários setores do clero pudessem avaliar

⁴ Bosi, Alfredo. Plural, mas não caótico. *Cultura Brasileira – Temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987, 7-15. Série Fundamentos.

⁵ Willians, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. Ver também Geertz, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

seu papel na sociedade e qual a maneira mais eficaz de a Igreja Católica defender os direitos humanos.

A história passa a ser o palco no qual aconteceria a libertação cristã, associada à salvação, como também o espaço de libertação social e política, articulando as libertações históricas em relação às estruturas opressivas com o objetivo de se estabelecer uma ordem não-opressiva e uma libertação salvadora em Cristo. Dessa maneira, divino e terreno fariam parte de uma história total, global.

A teologia, ao defender a inserção da Igreja no tempo, acabou por desenvolver a tese de que a utopia da libertação, da antecipação e da mediação do Reino constrói-se na história. Uma única história, que permitiria fazer a articulação no concreto, evitando o duplo risco da espiritualização da libertação ou de sua redução ao puramente histórico.

Uma história que pode ser vista como uma articulação entre história da salvação e história secular, entre ação de Deus e libertações históricas, inseridas na tentativa de interpretação da expressão “sinais dos tempos”. O catolicismo passou a ser visto e interpretado enquanto práxis histórica.

Vale ressaltar que a necessidade de atuação diante do catolicismo popular representa um grande receio da Igreja Católica que, vendo a proliferação de outras manifestações religiosas, teme a fuga de fiéis do catolicismo:

Se a Igreja não reinterpretar a religião do povo latino-americano, se dará um vazio que será ocupado pelas seitas, pelos messianismos políticos secularizados, pelo consumismo que produz tédio e a indiferença ou o pansexualismo pagão...o que não é assumido em Cristo, não é redimido e se constitui em ídolo novo com malícia antiga (CELAM, 1979: 206).

É nesse contexto que os artigos de Hoornaert se inserem.

Eduardo Hoornaert e a abordagem antropológico-cultural

Partindo da constatação de Pierre Bordieu, de que as relações de comunicação implicam não somente relações lingüísticas, mas também relações de poder simbólico⁶, os artigos editados pela Revista Eclesiástica Brasileira representam as idéias de um determinado grupo do clero que, apesar de não ser homogêneo, detém o poder de expressar suas opiniões e de legitimá-las por meio dos textos publicados.

A ciência de um discurso em sua forma atual só pode existir na medida em que seja não apenas gramaticalmente correta mas sobretudo socialmente aceitável, quer dizer, ouvida, acreditada e, por conseguinte, eficiente num determinado estado das relações de produção e de circulação (Bordieu, 1996: 64).

Dessa maneira, os textos de Hoornaert devem ser lidos e pensados como a representação das idéias de um determinado setor do clero. Mesmo entre os setores mais progressistas do clero, abertos a mudanças, existiam outras formas de abordar a nova postura da Igreja. Contudo, deter-nos-emos apenas em Hoornaert e na tendência na qual ele se insere, a saber, a tendência antropológico-cultural.

A tendência antropológico-cultural

A abordagem antropológico-cultural pressupõe um estudo sobre a identidade cultural e religiosa do povo brasileiro. Como já afirmamos anteriormente, o Concílio Vaticano II colocava, como responsabilidade de cada Igreja, conhecer seus fiéis, adaptar-se ao mundo moderno.

De acordo com Carlos Rodrigues Brandão⁷ (Brandão, 1988:29), o catolicismo brasileiro, a partir dos anos 60, passa a ser descrito dentro como *uma cultura*, ou *do ponto de vista* da cultura, com a vinda ao Brasil de pesquisadores norte-americanos como Emilio Willems, Charles Wagley e Donald Pierson (esses últimos citados por Eduardo Hoornaert) e, posteriormente, Robert Shirley:

A partir de estudos de comunidade, uma abordagem antropológica das formas populares do catolicismo realiza uma primeira atualização de uma dimensão da vida e da cultura religiosas do país, até então investigadas por viajantes estrangeiros do século passado e por folcloristas do atual (Brandão, 1988:29).

Os artigos que contemplariam essa tendência seriam aqueles em que as práticas coletivas e os rituais do catolicismo popular se apresentariam como elemento de contribuição para a caracterização da manifestação. Outro aspecto a ser destacado seria o recurso às entrevistas de pessoas comuns, no sentido de se perceber a visão de mundo que o fiel teria da religião e da própria Igreja.

Por intermédio do estudo e da análise das práticas religiosas de alguns setores populares, os autores da REB procuram vislumbrar o que seria a identidade religiosa do homem brasileiro. Para tanto,

⁶ Bordieu, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996, 23-4.

⁷ Brandão, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. Sachs, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 27-58.

a necessidade de se recuperarem estudos de sociólogos e de antropólogos da primeira metade do século XX é imprescindível. Frequentemente, presenciaremos citações a Nina Rodrigues, a Thales de Azevedo, a Arthur Ramos, a Waldemar Valente, a Gilberto Freyre, dentre outros.

A principal intenção seria perceber qual seria o pólo ou os pólos aglutinadores das manifestações populares, quais as crenças religiosas e expressões rituais próprias e espontâneas que manteriam vivo o que denominam de catolicismo popular.

A religião, numa perspectiva antropológica-cultural, não pode ser considerada como um sistema cultural fechado, o corpo ou os textos sagrados de uma verdade revelada ou instituída. O seu significado religioso não está apenas no passado, na tradição, mas no aqui e agora das intenções do ator e do momento histórico no qual vive.

Os seres humanos não reproduzem simplesmente comportamentos que aprendem, mas são agentes ativos construindo sua própria realidade no sentido de que não compartilham a totalidade de significados, mas participam segundo a sua experiência social. A mensagem da Igreja não pode ser transmitida a não ser por expressões culturais próprias de cada época. Socializado por práticas coletivas, o cristão adquiriria um sistema de valores muito profundamente interiorizado.

O grande expoente desse tipo de abordagem é, sem dúvida, o Padre Eduardo Hoornaert que juntamente com o Padre José Comblin foram os autores que mais escreveram artigos sobre o catolicismo popular na década de 60.

Os artigos

Hoornaert inicia seus artigos sobre a cultura brasileira em 1963. Seu primeiro artigo sobre o tema é *A Igreja e a pobreza*⁸. Seu texto tem como pressuposto a cultura vista como conhecimento geral, "...no uso mais geral, houve um grande desenvolvimento do sentido de "cultura" como cultivo ativo da mente..." (Williams, 1992: 11).

Ora, essa é uma das concepções mais antigas e prevalentes nos fins do século XIX. A cultura como sinônimo de conhecimentos e de técnicas adquiridos. Hoornaert utiliza o termo para traçar um panorama do mundo moderno, no qual o progresso levaria necessariamente a uma evolução cultural que garantiria uma igualdade maior entre os homens. No entanto, o autor destaca que o desenvolvimento

acabou não garantindo essa igualdade, muito pelo contrário, aumentou contrastes e desigualdades.

Reconhecendo essa desigualdade social, Hoornaert declara que a Igreja deve posicionar-se em favor daqueles que são vítimas dessa situação desigual. É nesse momento que discorre, em pleno tramitar do Concílio Vaticano II (1962-1965), que a Igreja deve fazer sua opção pelos pobres: "A Igreja é hoje mais do que nunca a Igreja dos pobres" (Declaração de João XXIII).

A opção pela pobreza seria o resultado da adoção de uma postura cristocêntrica. Cristo é apresentado como um personagem essencial para as novas posturas que a Igreja irá adotar, desde o processo de evangelização até o seu enfrentamento com o poder dominante.

Hoornaert, enquanto membro da Igreja, retrata uma sociedade ideal, aquela que a Igreja almeja, na qual o desenvolvimento tecnológico teria, necessariamente, de levar a uma sociedade mais justa, sociedade esta caracterizada pela civilização do trabalho e da pobreza. Enquanto esse processo não se realizasse, a Igreja deveria adotar sua postura de opção pelos pobres e marginalizados. A opção pela pobreza será uma constante no discurso religioso a partir da década de 1960 e influenciaria, de maneira constante, a Teologia da Libertação. Esse início de reflexão feito por Hoornaert será muito importante para percebermos como ele vai construindo seu discurso sobre a cultura religiosa, destacando as manifestações do catolicismo popular.

Mesmo quando recorre à história para abordar o tema do catolicismo, Hoornaert o faz pelo prisma da cultura. É o que acontece em seu segundo texto, *A Igreja diante de uma nova situação*⁹, publicado em dezembro de 1966. Ao abordar a missão da Igreja na evangelização dos povos, Hoornaert busca, na história da Igreja, elementos para desenvolver o tema.

Procura identificar, na trajetória da Igreja, quais os períodos em que esta empregou sua atividade missionária. Ao discorrer sobre o assunto, Hoornaert enfatiza o encontro da Igreja com as diversas culturas e como se posicionou para efetivar sua função missionária. Apela para a memória do cristianismo, para o momento da sua implantação, a fim de buscar o paradigma de qual seria a missão exemplar da Igreja Católica. Recupera não somente neste artigo mais em outro também, a figura de São Paulo, visto como "um grande missionário que tinha sensibilidade diante da problemática cultural de seu tempo" (Hoornaert, 1966: 873).

⁸ Hoornaert, Eduardo. A Igreja e a pobreza. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. XXIII, faasc.3, set. 1963, 577-82.

⁹ Hoornaert, Eduardo. A Igreja diante de uma nova situação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. XXVI, fasc. 4, dez. 1966, 872-84.

Hoornaert defende, com isso, a necessidade da Igreja em respeitar a multiplicidade cultural da sociedade na qual se insere, e o processo de evangelização da Igreja teria necessariamente de se pautar na máxima de São Paulo:

...embora livre diante de todos, fiz-me servo de todos para ganhar o maior número deles. Fiz-me judeu com os judeus, para ganhar os judeus... fiz-me fraco com os fracos, para ganhar os fracos... fiz-me tudo para todos para, de qualquer modo, ganhar alguns (citado em Hoornaert, 1966: 876).

Podemos perceber que Hoornaert tenta traçar uma história da Igreja na qual o respeito pela cultura dos povos a serem evangelizados foi o objetivo principal dos missionários e, para legitimar sua posição, lança mão do passado institucional via São Paulo e os atos da Santa Sé no século XVII.

Uma das causas apontadas pelo autor como responsável pelo distanciamento da Igreja do Brasil do povo brasileiro seria a importação de valores europeus. Ora, a saída para ultrapassar esse descomprometimento da Igreja com o nacional seria por meio do respeito e da valorização da cultura nacional: "...cada cultura deve finalmente ser capaz de assimilar a mensagem e de exprimi-la de forma genuína" (id: 879).

É interessante notar que esse mesmo debate, estava ocorrendo nos meios intelectuais brasileiros na década de 1960. Como afirma Renato Ortiz¹⁰,

...a crítica que os intelectuais do século XIX faziam à "cópia" das idéias da metrópole é ainda válida para os anos 60, quando se busca diagnosticar a existência de uma cultura alienada, importada dos países centrais (Ortiz, 1994: 7).

Segundo Hoornaert, esse respeito e valorização só seriam eficazes se a Igreja adotasse uma posição de apoio ao pobre:

...o encontro da missão hoje é um encontro com o mundo dos pobres, com o mundo que desperta para o ideal de justiça social e para a igualdade e fraternidade universal. Realmente, vivemos no meio dos pobres (Hoornaert, 1966:884).

O que Hoornaert procura traçar neste artigo é a necessidade de mudanças na Igreja. Mudanças estruturais que permitiriam uma evangelização mais eficaz. A crise que a sociedade moderna cria teria de ser levada em consideração pela Igreja, uma vez que esta faz parte da sociedade. O conhecimento e a valorização da cultura nacional seria um dos

principais instrumentos para a Igreja tomar consciência de seu papel missionário.

Já em seu artigo *O Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil*¹¹, publicado em março de 1967, Hoornaert questiona qual seria o sentido do Concílio Vaticano II para a Igreja no Brasil. A resposta mais imediata de Hoornaert é a que o Concílio, por ser escrito em sua maioria por teólogos europeus, não daria conta da realidade concreta do Brasil, mas significaria uma abertura de novos horizontes, apresentar-se-ia, no todo, como a abertura de um campo de pesquisa para a Igreja "ler os sinais dos tempos". Não indicaria, portanto, caminhos concretos nem práticas para cada situação, principalmente no caso do Brasil, onde existia uma cultura que, segundo o autor, não poderia chamar-se simplesmente de ocidental.

Para confirmar esse argumento, Hoornaert cita sociólogos como Gilberto Freire, Jacques Lambert e Guerreiro Ramos, que insistem no pluralismo étnico e cultural do povo brasileiro. Arthur Ramos, aqui visto como discípulo de Nina Rodrigues, também é citado por ter reconhecido que, no Brasil, existem duas culturas: a européia e a não-européia¹².

Essa abordagem da cultura enfatiza o caráter tradicional do patrimônio popular, implicando, na maioria das vezes, uma posição conservadora diante da ordem estabelecida. Valoriza-se a tradição como presença do passado, em que todo "progresso" implicaria um processo de "de-sacralização" da sabedoria popular.

Para Hoornaert, as manifestações religiosas são variadas, apresentado, de um lado, as religiões não-cristãs das populações indígenas e africanas e, de outro lado, a religião cristã das populações brancas, revelando a verdadeira fisionomia religiosa do Brasil: pluralismo e sincretismo religiosos (Hoornaert, 1967: 49).

Diante de tal quadro, Hoornaert chega a seguinte conclusão:

...a Igreja no Brasil se encontra diante de uma nova situação, diante de uma situação missionária. Ela tem que enfrentar aqui, como na Ásia e na África, culturas não-ocidentais (Hoornaert, 1967: 49).

Essa realidade ficou submersa durante muito tempo, inserida numa estrutura que marginalizava a população de cultura não-européia, demonstrando harmonia e unidade que não existiam. Desse modo,

¹⁰ Ortiz, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹¹ Hoornaert, Eduardo. *O Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil*. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. XXVII, fasc. 1, mar. 1967, 43-54.

¹² Conf. Gilberto Freire. *Casa grande & senzala*; Jacques Lambert. *Os Dois Brasis*. Rio de Janeiro, 1959; Guerreiro Ramos. *Introdução crítica à Sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, 1975; Arthur Ramos. *Introdução à Antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, 1951.

passaram a existir elementos de divisão e de contradição dessa harmonia, levando o Brasil a uma crise, percebida pela discussão de temas como emancipação, aculturação, discriminação, conscientização. Essa realidade deveria servir de sinal e de advertência para a Igreja, uma vez que o futuro cristão da sociedade brasileira estaria na sua capacidade de compreender esse pluralismo cultural e religioso, tendo em mente a “profunda realização de São Paulo” (1 Cor 9,19-22) (Hoonart, 1967: 50).

Após todas essas considerações teóricas e institucionais, Hoonart adota uma postura diferente em seu artigo *Problemas de pastoral popular no Brasil*¹³, publicado pela REB em junho de 1968. O objetivo principal do artigo é, a partir do estudo de três diferentes comunidades do interior brasileiro, fornecer alguns aspectos para uma reflexão pastoral visando a uma pastoral popular mais efetiva.

Hoonart escreve o artigo também a partir da constatação de que 70% da população brasileira vive em comunidades rurais. Propõe-se a fazer um estudo comparativo baseado em três pesquisas que retratam a vida de algumas comunidades rurais. a pesquisa: a do sociólogo Donald Pierson, considerado por Hoonart como “aquele que formou toda uma geração de sociólogos brasileiros” (p. 280), sobre o interior paulista; a do etnólogo Charles Wagley, sobre uma pequena comunidade em Itá, no vale amazônico e, finalmente, o relatório de uma pesquisa de campo para um curso de Antropologia Cultural, efetuado numa comunidade praiana no norte de Pernambuco, feita por Lygia Estêvão de Oliveira¹⁴.

Hoonart estrutura seu artigo a partir de três temas: a descrição de certos aspectos da vida em três comunidades brasileiras, em que emprega as pesquisas acima mencionadas; as perspectivas culturais da vida do interior, na qual emprega trabalhos dos primeiros cronistas no Brasil e, finalmente, as reflexões pastorais em torno dos aspectos analisados no decorrer do artigo.¹⁵

A partir desse artigo, já podemos vislumbrar uma tentativa de elaboração do perfil cultural do brasileiro, após tecer considerações sobre a necessidade da Igreja em se integrar na sociedade brasileira nos artigos anteriores. Após ressaltar a necessidade de compreender a cultura nacional, Hoonart parte para estudos específicos sobre o “ser brasileiro”, tentando mapear as características identitárias da maioria da população. O alvo é o mundo rural. Lá, onde a Igreja institucionalizada não domina.

Ao estabelecer esse quadro cultural, Hoonart caracteriza a religiosidade do brasileiro como sinônimo de crença em milagres, defendendo que seria necessário valorizar a fé do povo, uma vez que este povo acredita que quem faz o milagre é Deus. Portanto, a Igreja não deveria desprezar, nem negligenciar o universo cultural do homem latino-americano.

A pastoral católica, tanto na Europa como na América Latina, despreocupou-se por muito tempo do povo e esqueceu que nenhum esforço de evangelização é frutuoso a não ser enxerto no ramo vivo da tradição popular (Hoonart, 1968: 298).

Ao citar o historiador J. Huizinga¹⁶, que afirma o caráter indulgente da Igreja para com o culto às imagens em detrimento da pregação evangélica, Hoonart justifica da seguinte maneira:

O povo se apegava às imagens porque as formas mais nocionais e elevadas da doutrina cristã lhe são inacessíveis. A Igreja, porém, viveu no mundo das idéias, na da religiosidade popular (1968:298).

A sociedade descrita por Hoonart é o retrato de uma sociedade patriarcal, com suas normas e valores. Interessante notar como Hoonart apresenta sua preocupação com uma pastoral popular: a cultura deve ser tratada com respeito, deve-se pensar na possibilidade de inserir elementos populares nos cultos. Ou seja, a Igreja deveria, como o faz desde seu surgimento, inserir em seus cultos, práticas rituais realizadas pelos povos a serem evangelizados, para assim conseguir seu intento.

É em seu próximo artigo, *Distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste*¹⁷, que Hoonart lança mão de uma pesquisa de campo. Notemos que ele vai aos poucos amadurecendo a idéia de como os membros da Igreja precisam se posicionar frente ao mundo: de

finalmente, os capuchinhos do século XVII: Claude d’Abbeville. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas* e Yves d’Eveux. *Viagem ao Norte do Brasil*.

¹⁶ J. Huizinga. *O Declínio da Idade Média*. Lisboa: s/ed, s/d.

¹⁷ Hoonart, Eduardo. *Distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste*. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. XXIX, fasc. 3, set. 1969, 580-606.

¹³ Hoonart, Eduardo. *Problemas de pastoral popular no Brasil*. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. XXVIII, fasc. 2, jun. 1968, 280-307.

¹⁴ Donald Pierson. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966; Charles Wagley. *Uma Comunidade Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos*. São Paulo: Coleção Brasileira, 1957; Lygia Estêvão de Oliveira. *Cajui*. Recife: Imprensa Universitária, 1966.

¹⁵ A consulta sobre os cronistas quinhentistas realizada por Hoonart foi retirada do livro de Florestan Fernandes. *Educação e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Dominus Editora, 1966, 144-204. São eles: Thevet. *Cosmographie Universelle* e manuscritos inéditos; Jean de Léry. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Martins, 1960; os jesuítas José de Anchieta. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões; Fernão Cardim. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*; Gabriel Soares de Souza. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*; Pero de Magalhães Gandano. *História da Província de Santa Cruz e,*

uma discussão inicial sobre a questão cultural e a inserção da Igreja no mundo moderno, passando para trabalhos que discutem a cultura, numa maneira geral, para chegar ao trabalho que diferencia religião oficial e religião popular.

O artigo que trata dessa diferenciação entre religião oficial e religião popular foi publicado em setembro de 1969. O objetivo principal do artigo é apresentar a visão que o homem nordestino tem da religião. Entrevista 35 homens, moradores do litoral pernambucano e paraibano, católicos em sua grande maioria.

Hoornaert justifica sua metodologia como sendo o mesmo método empregado por Oscar Lewis em sua principal obra, *The Children of Sanchez*. Das entrevistas feitas, as quais o autor denomina “conversa livre e espontânea”, retirou as expressões usadas com maior frequência pelos entrevistados.

Esse procedimento é justificado pelo autor como sendo de extrema importância, já que a divisão corrente do catolicismo foi organizada e defendida pela Igreja e não pelo povo. Após as entrevistas, Hoornaert organizou o artigo de acordo com a visão dos entrevistados, tentando estabelecer uma distinção entre a visão da elite e uma visão do povo, no que diz respeito ao “catolicismo autêntico” e ao “catolicismo brasileiro”. Uma “visão dialética”, segundo sua expressão.

Ao justificar o título, Hoornaert afirma que a lei para o nordestino é diferente da religião. À lei corresponderia a Igreja e todo seu aparato hierárquico burocrático. Uma lei que se deveria seguir, sem entender muita coisa. O sistema sacramental, a mensagem histórica do evangelho, a organização eclesial, seriam para o povo uma lei e não uma religião (Hoornaert, 1969:583).

Hoornaert afirma que a religião não provém simplesmente da catequese. Para que ela se manifeste, devem existir fontes mais profundas, provenientes do “ambiente no qual a pessoa nasce e cresce, na tradição oral, nos costumes herdados dos antepassados” (1969: 606), e que, no Nordeste, a religião é fortemente marcada pelas culturas ameríndias e africanas.

Conclusão

Devido à riqueza de informações e de detalhes encontrados nos textos de Hoornaert, optamos por trabalhar somente com a sua abordagem cultural das manifestações populares do catolicismo e de que maneira as relaciona com a Igreja Católica.

Os dados colhidos para a elaboração dos quatro artigos remontam, na sua grande maioria, a obras que discorrem sobre a problemática cultural e a

identidade religiosa do homem brasileiro. Somente no artigo *Distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste*¹⁸ é que foram utilizadas entrevista com membros da comunidade. O corrente nos artigos, entretanto, é a referência a obras que discutiram o assunto.

A partir do conceito de cultura, Hoornaert procura desvendar aspectos relacionados ao catolicismo popular. Em seus artigos iniciais, o termo aparece como sinônimo de conhecimentos e de técnicas adquiridos e que o progresso levaria a uma evolução cultural¹⁹.

A tônica de seus artigos apresenta uma certa simpatia com relação às manifestações populares do catolicismo e não o coloca como uma expressão de ignorância do homem, mas como uma ignorância do conhecimento religioso, dos dogmas cristãos. Defende a possibilidade de que a identidade cultural poderia levar a um processo de libertação. Também defende que a libertação, enquanto um processo histórico, exigiria uma mediação antropológica que se justificaria, dentre outros aspectos, pela dimensão cultural do grupo social envolvido em tal processo.

De acordo com a tendência antropológico-cultural, o catolicismo popular se caracterizar-se-ia como uma manifestação marcada pela pobreza de quem a pratica; pobreza essa que pode ser econômica, social e política. Resultado do choque cultural entre sociedades indígenas e africanas com o poderio português durante o período colonial, esse catolicismo popular seria baseado na crença em milagres, no culto às imagens, no profundo desinteresse pelo sistema sacramental, sendo que apenas três sacramentos fariam parte desse universo religioso: o batismo, a missa e a confissão. Um sistema religioso no qual a mulher é a detentora do poder; é ela que tem o domínio da prática ritual, ficando o homem relegado aos afazeres profanos.

Um sistema no qual o homem comum identifica lei enquanto sinônimo de Igreja e seu aparato hierárquico, seu sistema sacramental e a mensagem histórica do evangelho. O homem identifica religião a uma filosofia de vida, uma maneira específica de viver sua relação com o sagrado.

Além de possuir uma característica essencialmente individualista, a ênfase da manifestação religiosa estaria na resolução dos problemas cotidianos, mundanos. Para tanto, as pessoas acreditariam na mediação divina para resolução dos seus problemas. Nesse contexto, o culto aos santos seria a manifestação privilegiada do catolicismo popular.

¹⁸ Hoornaert, Eduardo. *Op. Cit.*

¹⁹ Conf. artigo “A Igreja e a Pobreza”. *Op. Cit.*

A expressão ritual alcançaria sua apoteose na festa que, sob diversas modalidades, animaria a vida popular: festa do padroeiro, peregrinações, procissões e, em outro sentido, nos rituais funerários. Em todo esse complexo corpo ritual teriam sido fixados traços importantes da história e da cultura populares.

Os rituais religiosos, como todos os outros rituais, são polissêmicos e não comunicam somente mensagens relacionadas com o sobrenatural, mas também com o econômico, o social, o lúdico, o étnico, a identidade e todo o sistema cultural daqueles que neles estão envolvidos.

Nessa linha, a promessa seria a maior manifestação da fé, já que seria um acordo feito entre santo e fiel para a efetivação do milagre. Daí a importância de um contato cada vez mais íntimo com o santo, a necessidade da imagem sempre próxima ao fiel. O catolicismo popular também apresentaria uma forte tradição oral, além de um apego muito forte a toda uma simbologia representada pelas imagens dos santos, pelos gestos, pelas festas, pelas danças.

Hoornaert, contudo, não elabora um conceito específico de catolicismo popular. Para ele, a questão estaria mais vinculada a abordagens entre o que denomina de cultura central dominante e cultura popular periférica. Haveria uma cultura dominante que se recusaria em reconhecer a existência de uma cultura periférica.

Mesmo quando intenta relacionar religião oficial e religião popular, fa-lo a partir da religião oficial. Quando aborda a religião popular, fa-lo no sentido de diferenciá-la em relação à oficial. Ou seja, aborda o catolicismo popular a partir de seus elementos distintos e contrapostos ao catolicismo oficial.

A construção do conceito de catolicismo popular pela tendência antropológico-cultural fica, dessa maneira, comprometida, uma vez que Hoornaert fragmenta completamente a manifestação, destacando apenas os elementos que trariam uma suposta visão de mundo do homem brasileiro.

Outro aspecto interessante de seus artigos é que o homem brasileiro, adepto do catolicismo popular, é visto como pertencente unicamente ao ambiente rural. O homem urbano não está presente em seus artigos. Ora, a cultura é uma manifestação que não está circunscrita a um espaço que lhe é destino. Uma vez que todos os homens são sujeitos da cultura, sempre há uma produção cultural – e religiosa – própria, por mais que esta se dê em forma dependente ou subordinada. Isso significa que, implícita ou explicitamente, nos diferentes modelos e formas culturais, incluindo seus componentes

explicitamente religiosos, existem concepções de mundo geralmente em luta aberta ou subterrânea.

Dessa maneira, deve-se deixar de lado um mecanismo estreito e anti-histórico, reconhecendo a função, o significado e a influência que os componentes da cultura e do religioso, por extensão, podem possuir. Povos e culturas populares se atribuem identidades religiosas diferentes e, ao mesmo tempo, desenvolvem o seu modo próprio de serem católicos, para se atribuírem identidades sociais próprias, por intermédio da religião.

A religião popular, e por extensão o catolicismo popular, serve como elemento identificador para os mais diferentes quadros sociais. É um elemento de identificação de um povo, de uma nação, de uma etnia e, até mesmo, de uma classe social.

Analisar a religião dentro de um prisma antropológico-cultural impõe, antes de tudo, a noção de que qualquer manifestação a ela relacionada é legítima. O sentimento de pertença a um grupo que a religião oportuniza deve ser enfatizado pelo estudioso, por congregar práticas rituais comuns a um determinado universo mental. A visão de mundo desse grupo está subjacente a toda e qualquer prática por ele realizada.

Os seres humanos não reproduzem simplesmente comportamentos que aprendem, mas são agentes ativos construindo sua própria realidade no sentido de que não compartilham a totalidade de significados, mas participam segundo a sua experiência social.

O fenômeno religioso é uma realidade viva que se modifica inter-relacionado com a economia, com a política, com as formas de organização da sociedade, com as mudanças ecológicas e com todos os elementos que constituem a cultura. Não se pode negar a extraordinária importância das crenças e das práticas religiosas, tanto no que se refere à manutenção como à transformação radical das estruturas humanas, psíquicas e sociais.

Assim, analisar o catolicismo popular fragmentando-o descaracterizaria a possibilidade de apreensão do universo mental de seu praticante. É isso que encontramos nos textos de Hoornaert. Se, de um lado, o autor tem o mérito de chamar a atenção para a necessidade de estudos que levem em conta a visão de mundo do praticante do catolicismo popular, por outro lado, ao tentar operacionalizar tal intenção, acaba por descaracterizá-la de seu principal componente, a saber, a totalidade existente na multiplicidade.

Outra questão digna de nota seria a de que a antropologia e seu estudo sobre a identidade cultural do homem brasileiro, aos olhos dos teólogos, teria a

função de oferecer condições para que o evangelho se tornasse acessível aos meios populares. Seria um movimento pelo “resgate” do Evangelho para os pobres. Desse modo, seria uma disciplina ou, até mesmo, um estudo estreitamente ligado aos propósitos eclesiais. Uma disciplina a serviço da Igreja Católica no Brasil.

A religião, inevitavelmente, é ligada à cultura. Não existe religião abstrata revelada ou elaborada fora de uma cultura enquanto manifestação anterior e mais ampla que a religião. A religião é perpassada de elementos econômicos, sociais, morais. Logo, a cultura não pode ser reduzida apenas ao componente religioso. Este é apenas um aspecto dela.

Portanto, ao trabalhar com a problemática cultural do homem brasileiro, de maneira alguma podemos considerar o catolicismo popular sem uma estreita vinculação com as outras manifestações culturais. E isso quer dizer que ele deve ser considerado a partir dos elementos sociais, econômicos, políticos, religiosos, além dos elementos culturais. Contudo, apesar de nesta tendência a visão religiosa do mundo ser privilegiada, ela, de maneira alguma, poderia estar alijada de todo um processo de criação cultural.

Percebemos, também, que Hoornaert compartilha da idéia de que o catolicismo popular seria uma expressão simbólica do processo de libertação a partir da fé de um povo oprimido e crente, uma expressão que necessariamente teria de ser libertada, não tanto de sua suposta ignorância, mas da opressão sócio-econômica que teria seus reflexos nas práticas religiosas do catolicismo.

Durante a década de 60, a Igreja Católica estava interessada em caracterizar o homem brasileiro e suas manifestações. Como afirmamos anteriormente, essa instituição necessitava construir um panorama da identidade religiosa do brasileiro. Hoornaert respondeu, como ninguém, a essa expectativa.

Referências

- AZEVEDO, T. de. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires, 1960.
- BORDIEU, P. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- BOSI, A. *Plural, mas não caótico: cultura Brasileira*. Temas e situações. São Paulo: Ática, 1987. p.7-15. (Série Fundamentos).
- BRANDÃO, C.R. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição através da religião. In:

- SACHS, V. et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-83.
- CELAM. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Conclusões: Puebla. São Paulo: Loyola, 1979.
- FERNANDES, F. *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhambi, 1958.
- FREIRE, G. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob regime da economia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HOONAERT, E. A Igreja diante de uma nova situação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.26, n. 4, p. 872-84, dez. 1966.
- HOONAERT, E.A Igreja e a pobreza. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.23, n.3, p.577-82, set. 1963.
- HOONAERT, E. Distinção entre “Lei” e “Religião” no Nordeste. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 29, n.3, p. 580-606, set. 1969.
- HOONAERT, E. O Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.27, n.1, p. 43-54, mar. 1967.
- HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: [s.n., 19--].
- LAMBERT, J. *Os dois Brasis*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1959.
- LEWIS, O. *The children of Sanchez, autobiography of a mexican family*. New York: Vintage Books, 1961.
- OLIVEIRA, L.E. de. *Cajuf*. Recife: Imprensa Universitária, 1966.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PIERSON, D. *Cruz das almas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.
- RAMOS, A. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- RAMOS, A. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1951.
- RAMOS, G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1975.
- RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador: [s.n.], 1900.
- RODRIGUES, N. *O problema da raça negra na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.
- VIER, F. (Coord.). *Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Coleção Brasileira, 1957.
- WILLIAMS, R. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

Received on April 26, 2000.

Accepted on January 19, 2001.