

O catolicismo popular brasileiro: notas em torno da sua invenção historiográfica

Brazilian popular Catholicism: comments on its historiographic invention

Emerson José Ferreira de Sousa

Mestrando em História

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

gino.pinori@gmail.com

Recebido em: 26/02/21

Aprovado em: 28/06/21

Resumo: Esta proposta consiste em demonstrar que o catolicismo brasileiro denominado de popular tem se constituído enquanto invenção da vasta literatura histórica, sociológica e antropológica que tem se debruçado sobre os fenômenos católicos, buscando defini-los conceitualmente. No campo teórico, nos inspiramos em Albuquerque Júnior (2007), por afirmar que a historiografia também inventa os fatos que narra, e em Chartier (1995) e Certeau (2008), por elucidarem que o conceito de cultura popular tem sido delineado especialmente a partir das posições e dos fazeres intelectuais constituintes das arenas disciplinares que a ele se dedicam. Como metodologia, realizamos uma discussão bibliográfica a partir das principais obras e autores do campo da história, sociologia antropologia debruçados sobre a religiosidade católica do Brasil. O texto evidencia que a análise das realidades sociais do Brasil e do hibridismo cultural que as perpassam foram determinantes para se classificar como popular a religiosidade católica brasileira que transcende os espaços institucionais.

Palavras-chave: Catolicismo popular; Historiografia; Brasil.

Abstract: This proposal consists in demonstrating that Brazilian popular Catholicism has been constituted as an invention of the vast historical, sociological and anthropological literature that discuss Catholic phenomena, seeking to define them conceptually. In the theoretical field, we were inspired by Albuquerque Júnior (2007), for stating that historiography also invents the facts it narrates, and by Chartier (1995) and Certeau (2008), for elucidating that the concept of popular culture has been defined especially from the intellectual positions and actions that constitute the

disciplinary arenas dedicated to it. As a methodology, we conducted a bibliographic discussion using the main works and authors from the field of history, sociology and anthropology that deal with Catholic religiosity of the Brazil. The text shows that the analysis of the social realities of Brazil and the cultural hybridism that characterize them were decisive to classify themselves as popular the Brazilian Catholic religiosity that transcends institutional spaces.

Keywords: Popular Catholicism; Historiography; Brazil.

Introdução

Há algum tempo nos dedicamos a estudar ressignificações da religiosidade católica no Sertão da Paraíba. Durante este processo, ao buscar leituras que permitissem pensar historiograficamente nosso objeto, o roubo de imagens de santos¹, fomos ao encontro de reflexões – do campo da sociologia, antropologia e história² – que, no Brasil, abordam esta religiosidade a partir do que é entendido, grosso modo, como o conjunto de práticas não institucionais genuínas do povo.³ Atentos a tais leituras, as colocamos em diálogo com outras abordagens, sobretudo teóricas, ampliando nosso horizonte de reflexão em relação às definições conceituais sobre práticas desta natureza. Passamos, assim, a refletir com mais vagar sobre o que seria e o que definia, de fato, as dimensões sagradas atribuídas ao povo diante das manifestações que constituem historicamente um catolicismo dito brasileiro.

Especialmente a partir da segunda metade do século XX, abordagens das Ciências Humanas e Sociais propuseram-se a classificar a prática católica do Brasil. No campo historiográfico, Hoornaert (1991) denominou de popular o catolicismo que se constituiu a partir das demandas socioculturais próprias do povo. Também se situa neste raciocínio o estudo antropológico de Mott

¹ Rito característico da religiosidade católica no Nordeste, na qual os devotos costumam furar imagens de santos da casa de vizinhos para rogarem pelas chuvas durante o inverno, devolvendo-as com festejos após as colheitas.

² Estaremos tratando aqui as análises antropológicas e sociológicas também como historiográficas, uma vez que elas têm contribuído para interpretações na perspectiva histórica da cultura e da sociedade brasileira.

³ É importante ressaltar que nos dedicamos a discutir percepções em torno da prática católica brasileira e, por isto, não intencionamos evidenciar a invenção de um conceito geral sobre o catolicismo popular, que é também investigado a partir da experiência religiosa de diferentes lugares e culturas.

(1997), que reproduz a ideia de um catolicismo popular originado a partir das particularidades presentes na vivência religiosa da Colônia.

Já nos domínios sociológicos, a ideia de um catolicismo popular brasileiro adentrou em outras searas do campo social, ganhando novas denominações. Operando a partir das clivagens sociais que têm marcado a trajetória do Brasil, Queiroz (1968) chamou de rústico o catolicismo que considerou característico dos espaços interioranos, notadamente rurais, oposto àquele desenvolvido nos centros urbanos. Ainda no campo sociológico, este “padrão” católico foi cunhado como diferenciado, por tratar-se de expressões religiosas que, à revelia da *Igreja*, reelaboram o que é emanado por seus quadros institucionais (CARVALHO, 2007, p. 62).

Com estas leituras, foi possível perceber a existência de múltiplas definições para a religiosidade tida como espontânea e originária do povo, das camadas ditas populares, em diferentes períodos da História do Brasil. Instituíram-se tipologias⁴ para os modos brasileiros de ser católico, distanciando-os das delimitações clericais, o que os consolidou como experiências de fé outras, presentes nas exuberantes festas católicas de rua, nas irreverentes práticas das irmandades religiosas, notadamente as dos negros, e nas peculiares formas de crença presentes na vida privada (ABREU, 1994). Práticas cujo sentido, assim consta em tais definições, irrompem os padrões tradicionais da fé católica.

Nomeada como religiosidade rústica, diferenciada ou ainda, conforme aponta Abreu (1994, p. 183) em relação a diferentes períodos históricos, como colonial e barroca – noções integradas à categoria do popular –, assim definiram-se as tipologias para a prática católica que tomou forma junto à sociedade que se desenvolvera nos trópicos. Elas são oriundas de estudos que há muito tempo investigam sua caracterização religiosa, que, a seus olhos, é pretensamente peculiar ao mundo devocional do praticante. São análises que buscam tipificar estas crenças de acordo com seus esquemas teóricos, para melhor analisá-las e torná-las inteligíveis. Em relação às manifestações do

⁴ Sobre a definição destas tipologias, ver também a análise de Lemos Filho (2007).

sagrado no Brasil, a noção de catolicismo popular emerge, portanto, como forma de explicar a experiência religiosa local.

Perscrutando essa multiplicidade conceitual, fomos levados à inquietações relativas a sua generalização como chave explicativa desse pretense caráter religioso, por meios das quais foi possível compreender que a ideia de um catolicismo popular brasileiro, como todo conceito, é uma construção. Passamos, desta forma, a refletir sobre a possibilidade dessa carga conceitual, em parte, distanciar a experiência sagrada do que ela, de fato, é para quem a realiza: a religiosidade católica. Nos pomos a questionar se tais tipologias não se mostram deslocadas das significações emanadas pela própria cotidianidade devota.

Mas estas inquietações não surgiram apenas de reflexões pessoais e historiográficas. Concepções teóricas ancoradas na nova História Cultural foram as principais responsáveis por nos instigar a pensar o catolicismo popular brasileiro como fruto de percepções eruditas que constituem os lugares da produção historiográfica debruçada sobre esse tipo de análise cultural. Assim, acepções como as de Certeau (2008) indicam que uma cultura nomeadamente popular tem sido elaborada à distância, em oposição à cultura de elite, razão pela qual ela é censurada, folclorizada, remetida ao que é “exótico”, ao que é outro. Pensando de forma similar, Chartier (1995) complementa tal percepção ao afirmar que,

Produzido como uma categoria erudita destinada a circunscrever e descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita, o conceito de cultura popular tem traduzido, nas suas múltiplas e contraditórias acepções, as relações mantidas pelos intelectuais ocidentais [...] com uma alteridade cultural ainda mais difícil de ser pensada que a dos mundos “exóticos” (CHARTIER, 1995, p. 179).

As contribuições de Certeau (2008) e Chartier (1995) levam-nos a um maior interesse pelos significados incutidos nas práticas e nas representações da cultura do que pelas enunciações que as remodelam em discursos. Somos então conduzidos a pensar que, de um ponto de vista teórico-metodológico, o catolicismo popular brasileiro surge mais como invenção de quem o tomou para análise e menos como construção e significação da prática devota.

A ideia de invenção íntegra, desta forma, a seara teórica que nos permite refletir sobre os dizeres historiográficos em torno do catolicismo popular no Brasil. Para Albuquerque Júnior (2007), que notou que este termo tem sido cada vez mais frequente nas Ciências Humanas e Sociais, a noção de invenção surgiu como forma de apreender a construção das realidades sociais quando ela vem à tona. Com efeito, “esta expressão remete a uma temporalização dos eventos, dos objetos e dos sujeitos, podendo se referir tanto à busca de um dado momento de fundação ou de origem, como a um momento de emergência, fabricação ou instituição de algo que surge como novo” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 19-20).

É fato que a prática católica brasileira não surge, no caso, como algo novo, mas o interesse historiográfico sobre ela desde a segunda metade do século XX a fez emergir no campo das Ciências Humanas e Sociais. Assim sendo, como pontua Albuquerque Júnior (2007), é importante refletir sobre o papel dos próprios historiadores na invenção dos eventos que narram, eventos para os quais eles também produzem uma visão. Nos caberá, neste momento, refletir acerca do fazer historiográfico enquanto partícipe da invenção dos fatos aos quais se dedicam a ver, investigar e dizer (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 24-25).

Esta análise não implica, no entanto, negar a existência das reelaborações que marcam historicamente o culto católico brasileiro. Penso que trabalhar na perspectiva de sua invenção historiográfica não significa desconsiderar que esta crença seja vivida e experienciada de múltiplas maneiras, mas sim admitir que nossa atividade de historiador se envolve com as práticas e as vivências então documentadas, que “[...] se passa entre elas, no ponto de encontro e na mediação entre elas, no lugar onde estas divisões ainda são indiscerníveis, onde estes elementos e varáveis se misturam” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 28).

A religiosidade católica é vivida e praticada mas também, como todo processo histórico, é projetada por quem a investiga. Assim, a problemática em questão não se reduzirá a saber se esse catolicismo popular brasileiro é ou não uma realidade. Ela opta, no caso, por compreender de onde surgiu sua definição como popular a partir de suas abordagens historiográficas, saber como ele foi

historicamente pensado e inventado, identificar quais suas contradições diante dos estudos que o tomaram como objeto e quais os caminhos que nos permitem pensá-lo em outros moldes, os quais nos oferecem pressupostos para rediscuti-lo.

Questionamos, afinal, o que seria a religião do e no povo brasileiro para a historiografia analisada? Quais características da vida cotidiana no Brasil são elencadas para se definir sua religiosidade católica como popular? De quais conceitos parte esta historiografia e por quê? Quais enfoques nos possibilitam repensar o uso da categoria de popular diante desta religiosidade? Trata-se de uma problemática que se mostra demasiadamente complexa e para resolvê-la de fato seriam necessários estudos muitos mais densos e robustos do que este. Entretanto, interessa-nos aqui oferecer pressupostos iniciais para um debate que parece ainda carente de discussão no campo historiográfico brasileiro.

A investigação almejada baseia-se na análise historiográfica de estudos que, em diferentes momentos e a partir de diferentes esquemas teórico-metodológicos e lugares de produção⁵, se dedicaram a desvelar uma religiosidade à brasileira. Tendo em vista a vastidão bibliográfica do tema proposto torna-se descabido analisar um número significativamente elevado de abordagens, sendo mais coerente procedermos com recortes que se alinhem às pretensões deste texto. Assim, optamos por elucidar os autores e as obras cujas percepções construíram formas notadamente consagradas em relação ao ver e ao dizer as manifestações católicas do Brasil.

A escolha dos estudos condiciona-se, também, pela recorrência em suas análises das duas categorias aqui elencadas para problematizar a ideia de catolicismo então apresentada. São elas: o isolamento interiorano desta prática e sua composição junto a formação híbrida da sociedade brasileira. O texto constitui-se em torno dessas linhas de pensamento, que nos chamaram atenção por se fazerem presentes e por se entrecruzarem na maior parte das acepções históricas da temática a ser descortinada. Assim, dão especial enfoque à questão do isolamento interiorano análises como as

⁵ O interesse pela política e pelas relações de poder integram algumas das análises aqui expostas, a exemplo das de Queiroz (1968) e Facó (1976), que materializam suas ideias a partir das noções de camadas e estruturas sociais enquanto condicionantes de experiências socioculturais brasileiras.

de Queiroz (1968), Azevedo (2002), Mott (1997), Teixeira (2005) e Facó (1976). Já o hibridismo, ou sincretismo, como preferem alguns autores, é recorrente nas abordagens de Freyre (2003), Souza (1986), Abreu (1994), Hoornaert (1991) e também em Mott (1997).

Optamos também por não trabalhar com uma definição temporal rígida, haja vista lidarmos com estudos que situam a religiosidade na Colônia, no Império e também na República. Estaremos, portanto, por conta da bibliografia selecionada, pelo fato dela operar com essas múltiplas temporalidades que constituíram a trajetória social, política e cultural do Brasil. Ainda assim, pode-se dizer que, temporalmente falando, estaremos remetendo a análise ao espaço de tempo transcorrido principalmente entre os séculos XVII e XIX, período de constituição da sociedade e do catolicismo no Brasil.

“Muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”: o isolamento interiorano e o catolicismo nas mãos de “leigos”

Em um primeiro olhar sobre as abordagens historiográficas em pauta, temos a impressão de que o espaço territorial, especialmente na Colônia e no Império, foi tomado como fator determinante para se pensar as dinâmicas que revestiram de popular a prática católica do Brasil. Pode-se dizer que esta historiografia elaborou quadros explicativos para uma religiosidade cujo exercício ela considerou significativamente incutido nas dimensões socioespaciais da vida do praticante. Preocupou-se, assim, em refletir a respeito de como o catolicismo adaptou-se às regiões interioranas e, durante muito tempo, isoladas dos centros urbanos e culturais do Brasil.

A dificuldade de acesso e de circulação nos vastos territórios locais, ao menos até o início do século XX, fazem-se explícita ou implicitamente presentes nas análises sociorreligiosas como fatores que explicam a rara presença do clero católico durante muito tempo nessas regiões interioranas (CHAHON, 2014). A fé católica teria sido deixada à sorte das populações que construíram, por exemplo, os espaços rurais. Argumentos do tipo foram evidenciados na sociologia que, a partir dos

anos de 1950 e 1960, preocupou-se em explicar a ordem e os dilemas que caracterizam historicamente nosso tecido social. O fator religioso atrelado a tais questões foi convidado a ser campo para a pesquisa social, conforme salientou Azevedo (2002) em *O catolicismo no Brasil*, publicado originalmente nos Estados Unidos em 1954.

Antropólogo dedicado às implicações sociais da experiência católica brasileira, Azevedo, cuja obra inspirou autores como Maria Isaura de Queiroz e Eduardo Hoornaert, chama atenção para as dificuldades encontradas pela *Igreja* para alcançar e estabelecer-se ao longo do tempo nos vastos e longínquos espaços interioranos do Brasil. O autor suscita estatísticas históricas que indicam a pouca presença e assistência religiosa do clero nos setores mais afastados das cidades e regiões mais povoadas (AZEVEDO, 2002). Destarte, o antropólogo refere-se a um catolicismo que fora então reelaborado “[...] por sua própria dinâmica interior, como sucedeu por efeito do relativo isolamento, às subculturas das regiões em apreço [...]” (AZEVEDO, 2002, p. 21).

Exposta, pois, à experiências de vida outras, opostas às do mundo urbano, a manifestação religiosa dita do povo, especialmente o interiorano, pôde resumir-se a um clássico dizer recorrente na historiografia, mencionado por Teixeira (2005, p. 17), que, reproduzindo tais percepções, afirma que “o catolicismo brasileiro foi durante muito tempo um catolicismo de ‘muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre’”. Frequentar missas teria sido algo raro nesse cotidiano “isolado”, o que teria possibilitado a ampliação dos ofícios da preferência de cada fiel e, conseqüentemente, da esfera devocional em torno dos santos da devoção pessoal. Analisando durante décadas temas capazes de explicar a sociedade rural no Brasil, Queiroz (1968), na década de 1960, inscreveu o catolicismo que chamou de rústico dentro da perspectiva desse mesmo distanciamento socioespacial suscitado por Azevedo (2002), ao dizer que

Os sacerdotes, em sua maioria, permanecem nas cidades ou nas zonas mais populosas; nos sertões e nas zonas rurais em geral são sempre escassos. As paróquias do interior, muito vastas, raramente dispõem de um vigário ali residindo em permanência, e muitas vezes um só cura tem a seu cargo mais de uma paróquia; a extensão a percorrer é de tal ordem que a maioria das localidades recebe a visita de um vigário apenas uma vez por ano (QUEIROZ, 1968, p. 105).

A socióloga elenca aspectos das estruturas sociais que considerou influentes para o delineamento de uma esfera católica caracteristicamente brasileira, arraigada aos espaços do rústico, representados, por exemplo, pelos sertões. Distante da tutela institucional, durante quatro séculos, essa prática religiosa foi dita e vista sob os auspícios daqueles considerados leigos em relação aos desígnios católicos. O estudo de Abreu (1994) nos leva a entender que, sobretudo em relação aos séculos XVIII e XIX, a *Igreja* considerou leigo indivíduos sem a devida formação católica que incumbiam a si a liderança frente às irmandades, às festas e outras práticas religiosas, sobretudo nos espaços carentes da atuação dos agentes institucionais católicos. Neste período, estas pessoas teriam sido, então, os principais responsáveis por promover um catolicismo popular no Brasil, tido como não-oficial (ABREU, 1994).

Nesta percepção, o catolicismo popular brasileiro é marcado por situar-se à margem dos limites institucionais, condicionando-se historicamente a costumes e modos de vida locais. Crescendo sob mãos leigas, como as do rezador e as do festeiro, acredita-se que este catolicismo foi exposto a múltiplas concepções de fé, direcionando-se, pois, a reinterpretar a mensagem provinda de Roma (QUEIROZ, 1968). De acordo com este ponto de vista, ele esteve por séculos sujeito à falta de instrução e orientação religiosa daqueles que, a título de exemplo, estavam incumbidos da tarefa da catequese das crianças, da coordenação de encontros religiosos nas comunidades rurais e ainda da organização das festas em louvor aos santos e santas da proteção local. Considera-se, com efeito, que a prática católica do Brasil desenvolveu uma dimensão popular por submeter-se às demandas do povo e não da *Igreja*, por traduzir e converter a fé ao mundo do fiel, um mundo próprio, que se fazia outro.

Esse recôndito portador de práticas católicas situadas fora do sistema doutrinário foi também evidenciado na análise de Facó (1976), que dedicou sua obra aos problemas sociais presentes no interior do Brasil na passagem do século XIX para o XX. Para este intelectual, os movimentos sociais rebeldes de Canudos, Contestado e Caldeirão, que despertaram os pobres do campo contra a exclusão social que marcava o país durante o período, tinham como fundamento ideológico uma

religiosidade própria, a partir da qual seus praticantes receberam a alcunha de fanáticos (FACÓ, 1976, p. 42). Nesta percepção, o catolicismo popular ultrapassa o campo da crença e surge como resposta aos impasses sociais e políticos de um período específico da História do Brasil. Ele emerge, pois, como instrumento de luta, como concepção de mundo e como apelo moral das camadas ditas populares lançadas aos flagelos de uma vivência primitiva, que nada lhes oferecia além do misticismo e do fanatismo exacerbado (FACÓ, 1976).

As percepções do isolamento das regiões interioranas contribuíram, também, para que autores como Mott (1997, p. 163) e Souza (1986, p. 87), a fim de justificarem certa libertinagem em relação às práticas mágicas e aos *calundus*⁶ que abordaram na Colônia, apontassem para a fluidez do sistema eclesiástico durante este período. Neste cenário, se a assistência dos agentes institucionais católicos no interior foi, em números, descrita como insuficiente à época, quando existiu na Colônia ela foi percebida como maleável, displicente e perpassada por múltiplos interesses que transcendiam a esfera religiosa.

Vislumbrando, assim, as estruturas socioespaciais no Brasil, análises presentes na coleção historiográfica organizada por Laura de Mello e Souza, dedicada a vida privada na América portuguesa, atrelam a religiosidade popular às nuances de uma vivência característica dos espaços domésticos desta sociedade. Para Algranti (1997, p. 88), em virtude do baixo povoamento fruto do distanciamento social entre os espaços de convívio, “é efetivamente no domicílio que encontraremos os colonos interagindo com o meio natural, inovando nas formas de subsistência e vivenciando seus laços afetivos.” Já para Mott (1997), foi justamente esse meio natural que impulsionou a desatenção do sistema eclesiástico em relação aos ritos de fé que, assim, não encontravam muitos obstáculos para transcender a ordem doutrinária. Em virtude destas prerrogativas, o antropólogo afirma que,

Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos. Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados

⁶ De acordo com Mott (1997), na Colônia, os *calundus* correspondiam aos espaços de atuação daqueles que eram entendidos como feiticeiros, mandingueiros, rezadores, adivinhos, dentre outros, cujas práticas tinham por base a religiosidade de matriz africana, sendo, por isto, perseguidas pela *Igreja Católica*.

ante as práticas religiosas comunitárias, de outro, ao incremento da vida religiosa privada, que, na falta do controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias (MOTT, 1997, p. 163).

É dentro dessa perspectiva analítica que, em seu clássico estudo sobre a feitiçaria no Brasil colonial, Souza (1986, p. 87) defende a existência de um catolicismo colonial que, em detrimento da pouca atenção recebida por parte da *Igreja*, foi regido especialmente pela família, núcleo estruturador das vivências nos primeiros séculos de nossa formação social. Neste cenário, entende-se que nos domínios familiares dos espaços rurais a religiosidade esteve sob a tutela de um sistema social desenvolvido em torno da Casa-Grande, onde arquitetou-se, de fato, sua reelaboração. As práticas então articuladas dentro desses espaços sociais carregavam a marca do familismo, eivado de inúmeras possibilidades de experiências da fé, conforme expõe a historiadora supracitada:

A religiosidade *subordinava-se*, dessa forma, à *força* aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa-grande – Senzala – Capela; sua especificidade maior seria o familismo, explicador do acentuado caráter afetivo e da maior intimidade com a simbologia católica tão caracteristicamente nossos (SOUZA, 1986, p. 87). [Grifos nossos].

Talvez Souza (1986) tenha sido a autora que mais se preocupou em evidenciar o caráter específico da prática religiosa que considerou característica da Colônia. Isto significa reforçar a existência no Brasil português de um catolicismo que buscava cada vez mais se distanciar ou romper com aquele então trazido pela colonização, ou seja, o catolicismo oficial. Sob tal perspectiva, a originalidade dessa manifestação do sagrado reside na sua pretensão ao popular, enquanto inventada e divulgada pelo povo, notadamente o subalterno, como forma, também, de resistência ao sistema socioreligioso a ele imposto. A autora optou, assim, por desvelar uma religiosidade própria de um mundo próprio, um mundo novo, cujas práticas sagradas se constituíam como bricolagens de fé e heresia (SOUZA, 1986).

Põe-se em evidência, portanto, que, se olhado enquanto fruto de uma sociedade interiorana e da maleabilidade eclesiástica, o catolicismo popular brasileiro torna-se uma questão de estrutura social. Nela, a prática religiosa tende a afigurar-se como produto de uma ordem socioeconômica e

especial específica, na qual a perspectiva prevalente elenca uma incidência contextual sobre a experiência humana e não a experiência humana sobre o contexto. Cremos, no entanto, que existam outras complexidades para este debate. É possível explicar a religiosidade popular no Brasil a partir dessa ênfase estruturalista? Existem, no caso, aberturas nesse modelo analítico que nos permitem vislumbrar a discussão de outra maneira.

Percebe-se a complexidade da discussão quando se sabe que manifestações católicas taxadas de populares existem também para além dos espaços interioranos. Estudos como os de Martha Abreu (1994), ao abordar as chamadas tocatas de pretos nas festas católicas da Rio de Janeiro oitocentista, e de Reis (1991), que analisa o imaginário popular da morte em Salvador em período similar, apontam para ritos igualmente popularizados nestas cidades. Conduzida na maioria das vezes pelas irmandades e confrarias religiosas, também de formação leiga, essa religiosidade marcadamente festiva e suntuosa foi uma herança da Colônia e caracteriza profundamente o sagrado em muitas cidades do país até os dias de hoje (ABREU, 1994; JURKEVICS, 2005).

De igual modo, quando Queiroz (1968, p. 107) diz que “[...] o catolicismo popular urbano foi se distanciando de seu irmão rural”, além de indicar uma não ruptura entre sua prática nos meios urbano e rural, ela reforça a ideia de que o caráter dinâmico e ressignificado do catolicismo brasileiro transcende as pretensas delimitações espaciais, por existir também nas cidades. Com isto, temos pressupostos para se superar essa carência estrutural no Brasil, a qual se referiu Mott (1997), como fator explicativo da emergência de uma prática católica do povo. O que define, em especial, a experiência religiosa é a subjetividade e não exatamente os contextos sociais.

Sob este ponto de vista é questionável também a percepção de que a distância em relação ao quadros institucionais católicos levou a essa autonomia devocional brasileira. Agrupamentos religiosos como irmandades e confrarias, que praticam e veiculam uma religiosidade própria, estão historicamente estabelecidos nas cidades, em torno das igrejas, organizando ritos ou festas católicas sob a chancela das autoridades eclesiásticas (REIS, 1991). Outros exemplos notáveis de que as reinvenções do sagrado nem sempre condizem com o distanciamento situam-se no próprio texto de

Mott (1997, p. 208), pois ele comenta que, na Colônia, calundus eram praticados ocasionalmente à porta de igrejas, quando não eram impulsionados pelos próprios párocos locais. Ao se relegar as reelaborações do saber católico a uma carência estrutural pode-se perder de vista a capacidade criativa e os significados que são pertinentes, sobretudo, aos indivíduos.

É justamente o foco nas ações do indivíduo, enquanto consciente e não subordinado, que nos possibilita questionar essa percepção estrutural como fator explicativo de um catolicismo popular brasileiro. Quando Certeau (1998) chama atenção para o que define um cotidiano, isto é, a tática, a astúcia, a maneira de fazer, ele demonstra e defende que o campo da norma – simbolizado por sistemas de dominação e produção sociocultural, a exemplo da religião –, não seria central nesta percepção. Isto porque tais sistemas pouco ou nada indicam em relação aos modos por meio dos quais os praticantes o reinventam.

Esta perspectiva deve recair, portanto, sobre as práticas, sobre o comportamento humano que, para Rosental (1998), não pode ser devidamente apreendido se condicionado a delimitações estruturais. Rompendo com este paradigma, o autor defende a racionalidade da ação do indivíduo, direcionando-nos a captar práticas sociais e culturais enquanto desvinculadas de determinações mecanicistas da sociedade. Em outras palavras, Rosental (1998) busca dizer que nossas ações nem sempre são susceptíveis à normas e tampouco necessitamos nos distanciar delas para nos guiarmos no mundo. Pode-se, assim, fugir daquilo que Andrade (2010, p. 132-133) entende como reducionismo, que pode vir a ocorrer junto à tentativa do campo historiográfico de tipificar a religiosidade católica brasileira de popular.

Para suplantar esse risco de se reduzir o significado que a crença possui para quem a vivencia, Andrade (2010) adota a ideia de religiosidade católica, portanto, um termo mais abrangente. Quando defende este conceito a autora não nos conduz a negar as diversas expressões que compõem o catolicismo brasileiro, ela não busca homogeneizá-las. O que intenciona é nos fazer enxergar tal diversidade a partir do momento em que ela é, também, percebida, significada e expressada pelo próprio praticante.

Fruto de encontros: o catolicismo do povo pensado a partir de uma sociedade híbrida

É ideia recorrente nas diversas abordagens historiográficas dedicadas à compreensão social e cultural do Brasil o fato de que nos constituímos ao longo do tempo enquanto sociedade híbrida. Nestas percepções, seja em relação à Colônia, ao Império ou mesmo à República, as identidades, as tradições e os costumes são explicados a partir da existência de múltiplos encontros culturais que existiram nesta sociedade, consolidando um espaço social que escolheu tomá-los como necessidade impreterível (FREYRE, 2003). Tem-se, então, refletido sobre como práticas da cultura brasileira têm sido oriundas de formações socioculturais híbridas, o que as conduziram a se fazerem plurais e multifacetadas.

Por hibridismo cultural Burke (2010, p. 16) entende as práticas, os processos e os sistemas de encontro, contato, interação e troca entre sociedades e culturas distintas ao longo do tempo. Não se reduzindo à situações e culturas específicas, as hibridizações são processos amplos, plurais e dinâmicos que têm acompanhado a trajetória “civilizacional” da humanidade. Portanto, para Burke (2010, p. 31), “[...] devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos [...]”

A religiosidade católica do Brasil, por ser híbrida ou sincrética, conforme consta em alguns estudos⁷, é tida como suscetível às ressignificações que traduzem a mensagem ortodoxa para o mundo do devoto, que, em tese, não a compreende em termos canônicos. As formas sincréticas são a base de interpretação de Hoornaert (1991, p. 22), para quem “[...] o tema ‘sincretismo’ nos será um instrumento de interpretação do catolicismo brasileiro”. Instrumento que, nesta concepção, permite

⁷ Para Burke (2010), o sincretismo corresponde a uma variedade terminológica relativa às hibridizações religiosas. Nos últimos anos, no entanto, mesmo no campo religioso, os autores têm optado pelo termo hibridismo.

compreender conexões entre uma prática católica dita ortodoxa e as complexas realidades socioculturais que emergiram no Brasil.

Hoornaert (1991, p. 30) aponta três formas sincréticas que considera centrais na formação do catolicismo que chama de brasileiro: o catolicismo guerreiro, sincretismo entre a prática católica do colonizador e o contexto criado pela guerra santa contra o gentio; o catolicismo patriarcal, sincretismo entre a prática católica ibérica e o mundo escravocrata da Colônia; e, mais especificamente, o catolicismo popular, sincretismo entre a religião católica tradicional e as práticas nativas e de matriz africana. Essa última forma representa a ideia de hibridismo a qual nos dedicamos em especial, por ser considerada propriamente das massas e ter cristalizado o modelo Colonial do culto católico, como já especificado.

Mas como a dimensão popular do catolicismo brasileiro teria se elaborado a partir do hibridismo? Em suas teses sociológicas e antropológicas, Freyre (2003, p. 168), defensor dos encontros raciais em nossa formação sociocultural, afirma, por exemplo, que as práticas da cultura nativa possibilitaram a quebra do padrão católico europeu na Colônia. Em busca de interpretar tal quebra de padrão, outros intelectuais, como os próprios Hoornaert (1991) e Souza (1986), dedicaram-se a analisar o que entenderam como a influência do sincretismo/hibridismo na construção de um catolicismo à brasileira. Catolicismo maleável, plástico e dinâmico, conectado à culturas das quais não pôde ou não quis se esquivar.

Por estudar a feitiçaria, Souza (1986, p. 155-156) afirma que o catolicismo na Terra de Santa Cruz viu-se envolto, primeiro, pela magia e a mística ameríndia e posteriormente, após a intensificação do tráfico de escravos, pelas práticas culturais originárias da África. Com efeito, a autora defende que a religiosidade católica na Colônia seguiu o caminho inverso daquele que era desejado pela *Igreja*, pois ao contrário de se distanciar das práticas tidas como pagãs, ela foi conduzida a abraçá-las e a ser abraçada por elas. Ganharia ela características que, na realidade, a distanciaram dos preceitos clericais e a aproximaram das peculiaridades de uma vida cotidiana que necessitou reelaborá-la.

Ao analisar o cotidiano e a vivência religiosa da Colônia, Mott (1997) busca explicitar a situação dos praticantes católicos no período, sobretudo dos que habitavam no interior, situados entre os raros espaços institucionais e aqueles destinados às práticas de “mandiga” e outras do gênero. Para o antropólogo, a capela, símbolo cristão principalmente nos povoamentos interioranos, era visitada por praticantes católicos que a compartilhavam com calundzeiros. Já o calundu, espaço geralmente associado ao paganismo de curandeiros e feiticeiros, em Mott (1997), é entendido como uma oportuna extensão da capela. Extensão que foi o espaço de manutenção do catolicismo tido como popular, por fazer parte do jogo que instituía a cotidianidade para os modos de ser católico na América portuguesa.

Teria sido, também, desse tipo de encontro, ocorrido especialmente na Colônia em virtude das estruturas da sua vida social, que emergiram no Brasil figuras como as do leigo, do rezador e do curador que, justamente com as práticas de culto aos santos oficiais e oficiosos, simbolizam o catolicismo regido pelo povo, notadamente, o pobre, como também assinala Hoornaert (1991, p. 98). Estas pessoas e estas práticas foram perseguidas pelo Santo Ofício quando conveniente. No Agreste pernambucano, nos idos de 1762, este tribunal registrou denúncia contra os ditos calundzeiros, episódio registrado por Mott (1997), que assim descreve o hibridismo religioso presente nas ações dos denunciados:

Branco, pardos, negros livres e escravos sucedem-se nessa denúncia usando a oração da estrela para sujeitar vontades, benzendo para abrandar o coração dos brancos, rezando a Santo Antônio para achar coisas perdidas, e, para tal, medindo com um cordão a porta por onde um escravo fugira; ou ainda orando para estancar sangue; havia os que recitavam mandinga para ser valente, e as que curavam a ‘madre’ ou o sapinho de boca com benzeduras (MOTT, 1997, p. 195).

Nesta descrição, a prática religiosa popularizada é atribuída especialmente àqueles considerados socialmente desvalidos. O hibridismo, enquanto elemento de compreensão do catolicismo brasileiro, é fortemente direcionado às práticas da população pobre que, por sua condição, fazia e faz uso peculiar de um quadro devocional próprio. Percebe-se, pois, que a construção do popular na esfera religiosa, sobretudo da Colônia e do Império, se encontra conectada

a usos políticos do conceito. Aqui, conforme alerta Chartier (1995), a noção é usada na descrição das práticas subversivas, condicionada a indivíduos que, nesta interpretação, necessitam de tutela, o que leva a se classificar diferenciadamente o que produz em termos culturais aqueles que fazem parte das chamadas classes subalternas.

Seria este catolicismo popular porque é híbrido? A posição aqui defendida não busca uma resposta objetiva e imediata para esse tipo de questionamento. Intencionamos demonstrar, no entanto, que esta problemática é também complexa, pois as hibridizações, como demonstrado por Burke (2010), generalizam-se por toda nossa experiência social e cultural. Cremos, com isto, que a pretensão de definir qualquer manifestação cultural, especialmente aquelas direcionadas à classes específicas, a partir dos encontros que as constituem pode deparar-se com barreiras geralmente erigidas por contradições e reificações.

Estudos em Ciências e Antropologia da Religião afirmam que não existe religião ou prática religiosa que não seja híbrida ou sincrética. Ao analisar a relação entre cultos católicos e ritos de matriz africana, Soares (2002, p. 45) é instigante e provocador ao apontar que “[...] um catolicismo não-popular inexistente; e o que conhecemos é, inevitavelmente, sincrético”.⁸ Entende-se, assim, que o sincretismo se faz presente em toda e qualquer forma de religião e de religiosidade e, portanto, não caberia enfatizar que ele constitua popularizações apenas nas práticas ditas espontâneas, atribuídas ao povo.

Questionamos, pois, o fato de que se a religiosidade é híbrida, se só existe enquanto manifestação do povo, como reforçar sua dimensão popular, opondo-a a uma prática institucional, não menos popular, no sentido de que é também híbrida e destinada ao público? Afirmar ou reforçar a existência de um catolicismo popular brasileiro, em grande medida, por ser híbrido pode vir a ser uma tese redundante, um discurso que seria mais do mesmo por querer popularizar uma prática que em sua pretensa natureza já traz esta conotação. Pode-se, no entanto, demonstrar a caracterização de algumas hibridizações para fins de compreensão da prática católica do Brasil, para uma análise mais

⁸ Sobre o tema, ver também o estudo de Ferretti (2007).

densa das experiências devotas e não para uma clivagem ou para reificá-la com o que já faz parte de sua simbologia.

Pode-se ainda refletir se as dinâmicas e hibridizações são elementos que destaquem tanto assim um catolicismo popular brasileiro. Em Mott (1997, p. 163) e Reis (1991, p. 59-60) é dito que as exuberantes, exageradas e teatrais práticas do cotidiano católico, sobretudo na Colônia e no Império, causavam espanto nos viajantes estrangeiros que se aventuravam nos trópicos. São práticas descritas como excêntricas e como invenções absolutamente originárias do Brasil. No entanto, manifestações de características e significados similares, com formas diferentes mas não menos do povo ou fetichizadas, constam, por exemplo, em inúmeros registros inquisitoriais na Europa dos séculos XVI e XVII, analisados por Ginzburg (1988).

Dentro desta perspectiva, é dito pela própria Queiroz (1968) que as dualidades e as reinvenções são características universais da prática católica. Embora reconheçamos que aqui esta religiosidade ganhou outras conotações, não é tão simples evocar sua originalidade, creditando ao meio sociocultural brasileiro seu forte impulso popular e as hibridizações que a teriam atingido. Até porque, vale salientar, essa própria historiografia indica que estivemos longe de receber como herança cultural um catolicismo puro, ortodoxo e tampouco ortodoxador, pois ele nunca existiu.

Atentando-se para a trajetória da *Igreja Católica* no Brasil, pelo menos até ao final do século XIX, percebe-se que não foram poucas as vezes em que o sistema eclesiástico se apropriou das práticas ditas transgressoras de sua doutrina (MOTT, 1997; ABREU, 1994). O âmbito institucional entendia que necessitava das manifestações populares no processo de sacralização dos imensos espaços onde buscou atuar, mas que nem sempre conseguia alcançar ou controlar. Não negamos, porém, os conflitos aqui existentes entre a *Igreja* e o que ela considerou heresia, ainda assim, em muitas situações, houveram interações entre essas duas esferas dos modos de ser católico (SOUZA, 2008). Tais interações não só eram possíveis como recorrentes, pois, para Abreu (1994, p. 197), “afinal, o catolicismo leigo era também o oficial...”

Como, então, popularizar e fetichizar as manifestações que basicamente fundaram o que se entende como o catolicismo brasileiro? As discussões são complexas e dão margem para reflexões e visões outras. Hoornaert (1991, p. 135-136) ocupou-se em apontar a evangelização do pobre pelo pobre no Brasil, o que reforça o que acabamos de elucidar. Parece, no entanto, caro a esta historiografia a intenção de reforçar a pretensa clivagem nesta prática católica, afirmando e reforçando sem tanta preocupação a existência de uma dimensão oficial e outra popular, como se fossem sempre nítidas e separadas.

Considerações finais

De acordo com a literatura aqui exposta e discutida, a existência e a prática de um catolicismo popular brasileiro encontram-se condicionadas, em especial, a contextos socioculturais específicos. De um lado, preocupou-se em delinear esta religiosidade a partir de uma perspectiva estruturalista a partir do momento em que ela é tomada como o produto das realidades espaciais e socioeconômicas vigentes nos diversos períodos da História do Brasil. De outro, abordam-se os múltiplos encontros sociais e culturais que permeiam nossa sociedade, os hibridismos/sincretismos, como fatores explicativos para uma experiência católica notadamente popular e intransigente nos trópicos.

Nosso debate não reduz e homogeneiza a dinamicidade presente no catolicismo historicamente praticado no Brasil. Ao contrário, nos motiva a elucidar as argumentações expostas o evidenciar dos sentidos e dos modos de ser católico para seu praticante. Propomos, assim, que se ponha em dúvida um conceito consolidado e pouco questionado nos domínios historiográficos. Neste desafio, nos inclinamos à antropologia interpretativa de Geertz (2008, p. 4), na qual a cultura transcende o que homem produz para afigurar-se como a própria ação interpretativa de si. Como prática de e sobre si, a cultura pressupõe o conjunto de significados socialmente produzidos e a percepção que temos deles (GEERTZ, 2008).

Nos inspira, portanto, a busca por perceber como os católicos do Brasil enxergam e descrevem aquilo que praticam ou aquilo que acham que praticam. Supomos ser complicado e pretencioso pensar que eles se descrevam como praticantes de um catolicismo popular, um catolicismo outro, situado supostamente à margem da ortodoxia católica. Comprendemos, por exemplo, que aqueles que cultuam os chamados milagreiros, ou santos sem altares, de modo algum minimizam sua crença e tampouco a inserem no campo de uma religiosidade pretensamente não-oficial e, por isso, menos legítima. Na realidade, estas pessoas acabam reforçando a fé, os laços e o lugares enquanto católicos a partir de tais cultos.

A religiosidade, como toda manifestação cultural, é plural, o que a afasta da possibilidade ser estática, homogênea e de matriz única. Porém, ao se apropriar deliberadamente deste pressuposto incorremos no risco de simplificá-la, reduzindo-a a essa dimensão popular. A vivência religiosa representa a forma como os indivíduos experienciam o que entendem como transcendental, na qual reside a pretensão a uma cotidianidade da fé, isto é, a um caráter comum do sagrado. A religiosidade implica a religião vivida, vivida em práticas, em corpos, vivida pessoal ou socialmente, o que a torna, pois, uma invenção do povo e é aí que sua reificação de popular, a nosso ver, perde sentido.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 183-203, 1994.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Bauru: Edusc, 2007.

ALGRANTI, Leila Menzan. Famílias e vida doméstica. *In*: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 83-154.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões - ANPUH**, Maringá, ano 3, n. 7, p. 131-145, maio. 2010.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**: um campo para a pesquisa social. Salvador: Edufba, 2002.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

CARVALHO, Anna Cristina F. de. Fé e tradição oral: práticas mágico-religiosas presentes nos rituais das irmandades de penitentes do Cariri cearense. **Oraldades**, São Paulo, ano 1, n. 2, p. 61-82, jul./dez. 2007.

CHAHON, Sergio. Visões da religiosidade católica no Brasil colonial. **Revista Digital Simonsen**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 85-99, dez. 2014.

CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. A beleza do morto. In: CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Trad. Enid Abreu Dobránszky. 5. ed. Campinas: Papyrus, 2008. p. 55-82.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**: gênese e lutas. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, v. 18, n. 2, p. 105-122, jul./ago. 2007.

FREYRE, Gilberto: **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem**: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro - 1550-1800**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: a materialidade da fé: **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 43, n. 2, p. 73-86, 2005.

LEMOS FILHO, Arnaldo. **Os catolicismos brasileiros**. Campinas: Editora Alínea, 1996.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. *In*: SOUZA, Laura de Mello e (org). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.

QUEIROZ, Maria Isaura de. O catolicismo rústico no Brasil. **RIEB - Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 5, p. 104-123, 1968.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Fredrik Barth e a “microstoria”. *In*: REVEL, Jacques (org). **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Trad. Dora Rocha. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 151-172.

SOARES, Afonso M. L. Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, São Paulo, ano 2, n. 3, p. 45-75, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Ricardo Luiz de. O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 12, p. 127-139, maio/ago. 2008.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.