

## Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro<sup>1</sup>

Mísia Lins Reesink<sup>2</sup>

### Resumo

O uso da palavra ‘popular’ qualificando o termo ‘religião’ ou ‘catolicismo’ é bastante recorrente nas ciências sociais. Tal qualificação tende, contudo, a introduzir uma dicotomia no campo da religião. Apesar de todas as recomendações e do reconhecimento de que se trata de um epíteto problemático, a maior parte dos pesquisadores continua a usá-lo. Contrapondo-se a isto, este trabalho pretende demonstrar que uma visão

- 1 Este artigo é baseado em um capítulo da minha tese de doutorado “*Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco – Brésil)*”, EHESS-Paris (2003). O artigo foi primeiramente publicado, em francês, na revista Social Compass (*Pour une perspective concentrique du catholicism brésilien* 2007). Na versão em português, fiz algumas adaptações e ligeiras modificações, objetivando em primeiro lugar adequar o texto ao leitor brasileiro. Aproveito ainda para agradecer a Capes por ter financiado a minha pesquisa com uma bolsa de doutorado.
- 2 Mísia Lins Reesink é doutora em Antropologia (EHESS-Paris), com pesquisas na área de religião, morte e o campo da antropologia brasileira. É professora do Departamento de Antropologia e Museologia (UFPE) e da Pós-Graduação em Antropologia (UFPE).

dicotômica do catolicismo brasileiro não consegue captar toda a dinâmica e a tensão existente entre o seu pluralismo e o seu universalismo. Baseado em experiência etnográfica entre católicos do bairro de Casa Amarela (Recife-Brasil), e estabelecendo um diálogo com a literatura produzida sobre o tema, ele tem por objetivo propor um modelo de compreensão que objetiva ir além da abordagem dicotômica desta religião, pensando o catolicismo brasileiro a partir de uma perspectiva concêntrica.

**Palavras-chave:** Brasil, catolicismo concêntrico, passagens, 'catolicismo popular'.

### **Abstract**

Use of the word 'popular' attached to the term 'religion' or 'Catholicism' is quite current in the area of the social sciences. Those terms tend to introduce a dichotomy in the field of religion. Despite all the warnings and recognition of the fact that it is a problematic epithet, most researchers still use it. Yet, and in opposition to that position, this work intends to show that a dichotomic view of Brazilian Catholicism fails to grasp all its dynamics and the tension between its plurality and its universality. Based on ethnographic experience among Catholics of the Casa Amarela neighbourhood (Recife-Brazil), and in establishing a dialogue with the literature produced on this subject, we herein propose a model of comprehension that aims to go beyond the usual dichotomic approach to this religion. This is done on the basis of an outlook wherein Brazilian Catholicism is seen as a concentric Catholicism.

**Key words:** Brazil, concentric Catholicism, passages, 'popular Catholicism'.

No início dos anos 1980, dois autores, um francês e um brasileiro, aplicaram-se a analisar de maneira crítica a utilização do conceito de 'religião popular' nas ciências sociais: em 1982, Isambert publica o livro *Le Sens du Sacré, fête et religion populaire*; no mesmo ano, Fernandes publica o livro *Os Cavaleiros do Bom Jesus, uma introdução às religiões populares*, e em 1984 um artigo '*Religião Popular: uma visão parcial da literatura recente*'. A partir de um recenseamento das obras francesas (Isambert 1982) e das obras brasileiras (Fernandes 1984) sobre este tema, eles procuram demonstrar os problemas e as dificuldades relacionadas à utilização do conceito de 'religião popular' nas ciências sociais de seus respectivos países, ao mesmo tempo em que apontam o valor de tal conceito. Seus trabalhos se inscrevem em uma época em que as academias brasileira e francesa se interrogavam sobre este conceito, sobretudo em função do volume considerável de trabalhos sobre o tema. Assim, o começo dos anos 80 do século passado é um momento chave nos estudos da religião, ao menos nesses dois países, no que concerne o conceito de 'religião popular', tendo em vista representar um esforço de reflexão a partir dos inúmeros trabalhos realizados. Nesse sentido, minha intenção aqui é retomar as reflexões desses dois autores para tentar avançar um pouco mais, demonstrando que este tipo de reflexão permanece até hoje praticamente a mesma nos debates sobre 'religião popular'. Repensar estas questões parece-me capital tendo em vista os seus impactos na compreensão do campo católico, mas especialmente por causa da resposta surpreendente fornecida pelos dados etnográficos colhidos ao longo das minhas pesquisas<sup>3</sup>.

Começamos pelas principais considerações críticas de Isambert<sup>4</sup> que considero as mais pertinentes. A partir de um conjunto de reflexões

---

3 Em particular, pesquisa para a tese de doutorado realizada entre católicos moradores do grande bairro de Casa Amarela (Recife-PE), pertencentes a diferentes camadas sociais. Na ocasião, eu procurava compreender a cosmologia desses católicos, especialmente, suas práticas e representações em relação ao fenômeno da morte. Para isto, realizei também uma comparação entre católicos de camadas médias e de camadas populares.

4 É necessário informar que suas reflexões sobre o desenvolvimento do conceito de 'religião popular' estão mais ligadas ao contexto do catolicismo francês.

complexas, o autor procura abordar o tema tanto epistemologicamente quanto metodologicamente, sem esquecer contextos históricos e as relações mais que fortuitas entre as ciências sociais e o mundo eclesiástico. Dessa forma, realizando um histórico da evolução do conceito de 'religião popular' e de suas utilizações na França, ele revela tratar-se de um conceito recente, com uma elaboração ancorada na história da modernidade, utilizado primeiro no século XVII para identificar e designar as superstições populares, adquirindo em seguida entre os séculos XIX e XX uma pretensão mais 'científica'. Ele conclui que a noção conheceu dois processos de construção, o primeiro de natureza científica: realizada pelas ciências sociais; o segundo ideológico: desenvolvido pela Igreja (católica) e produto de uma política religiosa. Entretanto, segundo ele, estes dois processos não podem ser dissociados, pois eles se influenciaram mutuamente. É então que, ao examinar ao menos duas teorias que orientaram os trabalhos científicos, ele também denuncia entre estas uma ambiguidade metodológica.

“Uma [das teorias] dá a religião popular o caráter de uma reação, mesmo de uma revolta contra a religião oficial, julgada muito opressiva, muito abstrata, ou simplesmente estrangeira. [...] A outra se insurge contra o caráter segundo dessa reação. Para ela, “as religiões oficiais representam um tipo de 'domesticação' das religiões originalmente 'selvagens'”. [...] De um ponto de vista metodológico, aparece desde então que a ambiguidade fundamental reside no fato de que a religião popular é abordada sob dois vieses diferentes e frequentemente misturados, mesmo se completamente incompatíveis. O primeiro é aquele de uma noção sinalizadora destinada a delimitar um espaço, a observação [científica] devendo dizer *a posteriori* as características do objeto encontrado em tal e tal caso. O segundo qualifica *a priori* o objeto” (Isambert 1982: 38).

Após isso, o autor passa a seguir o percurso da construção do objeto de pesquisa 'religião popular' nas ciências sociais, especialmente, na sociologia, história e folclore. Com isso, ele ressalta as dificuldades da

---

<sup>5</sup> Aqui o autor cita J.-P. Audet, “Le phénomène religieux populaire”, em *Les populaires*, Colloque International, Québec, 1970.

construção de um objeto que se traduz muito pouco em um 'objeto imediato', porque não está ligado automaticamente pela simples descrição a um “estado religioso das classes populares, a tal lugar e a tal momento” (ibid: 76).

Face a estas questões, Isambert analisa a relação quase direta, feita pela maioria dos pesquisadores, entre a ideia de 'religião popular' e aquela de 'festa', assim como de 'sagrado'. “O sistema que eles compõem pode ser explicitado em uma teoria elementar, muito frequentemente recebida. A religião popular constituiria um setor da vida religiosa relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos intelectuais a ela ligados, independência esta podendo ir até a uma aberta oposição” (ibid: 14).

Além disso, ele denuncia a ideia da existência de um calor na 'religião popular' contra uma frieza na 'religião oficial', apontando assim para a primeira grande definição do 'popular': não oficial, não eclesial.

“Desde 1970, os arautos da religião popular não hesitam a nos proclamar seus atributos essenciais. [O fenômeno] é espontâneo e vindo de uma 'criatividade coletiva'. Ele corresponde às 'necessidades afetivas'. Ele surge do 'desejo do homem de se ligar com o divino' das relações 'simples', 'diretas', 'rentáveis'. Com isto, ele se constitui em oposição à religião estabelecida, julgada 'muito oficial', 'muito fria’” (ibid: 22).

Finalmente, a 'religião popular' seria por excelência aquela dos santos, sem esquecer que, enquanto fenômeno fora do sistema estabelecido, ela seria também própria a certas camadas sociais, evidentemente aquelas posicionadas mais distantes do sistema dominante. O autor critica, então, este essencialismo, o qual leva a ideia de um fenômeno uniforme e universal.

Outra de suas reflexões repousa sobre o próprio termo 'religião popular', especialmente, o de 'popular', demonstrando com isso todas as suas incertezas e imprecisões, assim como todas as clivagens que a palavra 'popular' acrescentada a palavra 'religião' provoca forçosamente, notadamente, no que se refere às camadas sociais. Esta situação complicada leva o autor a levantar algumas questões:

“A 'religião popular' se caracteriza como aquela das classes pouco cultivadas? Então, não se trata de um objeto único, mas de todas as formas de religião que pode relevar dessas mesmas classes, mesmo a ausência de religião. É a religião de um povo, de uma região, de um meio determinado? A religião popular é aquela dos não padres, dos leigos, para quem a religião não é nem um saber especializado, nem uma profissão? Por fim, trata-se da religião 'popularizada', difundida antes pela autoridade hierárquica e adotada massivamente, como por exemplo a comunhão solene, como de discórdia entre os padres? Ou seria preciso reservar a noção de 'religião popular' a uma religião específica, emanando de qualquer forma do povo?” (ibid: 30-31).

Estas questões revelam claramente toda a ambiguidade e polissemia do conceito, além de todos os problemas e as dificuldades teóricas e metodológicas que ele impõe. Entretanto, depois de haver realizado um extraordinário trabalho de crítica científica sobre o conceito de 'religião popular', Isambert termina por reforçar o seu valor nos estudos dos fatos religiosos. Com base nisso, de acordo com ele, e entre outras coisas, para evitar as armadilhas do conceito, o sociólogo deveria:

“[D]esmistificar a crença em uma falsa realidade, em uma falsa unidade. [...] Falar de 'religião popular' poderia significar a abertura a formas religiosas não categorizadas nem qualificadas a priori por seu conteúdo. [...] A posição social em que eles [os sistemas de crença] se situam poderia então servir não mais para explicar seus desvios ou para valorizar seu enraizamento, mas para tornar inteligível o 'suspiro da criatura', como as alegrias coletivas” (ibid 122).

Resta saber se esses alertas do autor tem um real efeito sobre os estudos cujo tema é a célebre 'religião popular'. Mas, antes de verificar isto, observemos estas discussões no contexto das ciências sociais brasileiras.

As reflexões de Fernandes sobre o conceito de 'religião popular' recobrem dois de seus trabalhos. No primeiro, trata-se da etnografia de uma peregrinação, publicada em 1982; o segundo, é um recenseamento da abundante literatura sobre o tema produzida pela academia brasileira, publicado em forma de artigo em 1984. No primeiro trabalho, o autor orienta suas análises especialmente sobre as características do

'catolicismo popular brasileiro' descritas pelos especialistas, mas também sobre a questão maior das 'religiões populares'. No segundo, ele discute mais precisamente este último termo, aproximando-se fortemente das considerações de Isambert. É assim que, falando da abundância da literatura sobre o tema, ele afirma que “seu conjunto deixa dúvidas no que se refere a natureza do conceito 'religião popular'. (...) É um bom tema, certamente, mas ele não dá forma a um 'objeto' de reconhecimento geral” (1984: 3). Portanto, em poucas palavras, temos aqui as mesmas questões já apontadas por Isambert concernentes à questão do objeto 'religião popular'.

Para explicitar o que ele chama de um sujeito 'controverso', Fernandes aponta três grandes problemas do conceito. Primeiro, ele põe em evidência que a noção “recobre uma grande variedade de fenômenos, talvez grande demais” (ibid). Para melhor explicar esse ponto, ele fala da diversidade regional (o candomblé da Bahia, a pajelança amazônica) e da variação segundo as crenças religiosas (tradições de diversas origens étnicas), o que o conduz a se perguntar se o conceito poderia recobrir o mundo inteiro. O segundo ponto trata do fato do termo não ser nativo. Ou seja, “ninguém se identifica como sendo praticante da 'religião popular” (ibid); o que aponta para a importância, talvez fundamental, dessa questão, que é pouco explorado na literatura - inclusive pelo próprio Fernandes -, mas que me parece ser capital leva-la a sério; voltarei a isto mais tarde. No momento, retornemos ao autor. Observando que alguns críticos lembram ironicamente que esta noção é mais fruto de um pensamento intelectual, Fernandes aponta o uso histórico do conceito pela hierarquia da igreja católica brasileira, tanto de um modo pejorativo (pelo processo de romanização) como mais positivo (após o Vaticano II). Além da Igreja, o Estado também tem utilizado essa noção na construção de uma identidade nacional, assim como também a indústria cultural que se apropriou do termo. Aprofundando sua análise, o autor pensa que a noção “balança entre a acusação e a louvação” (ibid: 4). E mais, “não é fácil de se distinguir onde termina a militância e onde começa a análise em qualquer que seja o sentido objetivo. Pertencendo às relações 'elite e povo', isto implica as identidades do sujeito e do objeto do discurso” (ibid). O terceiro ponto tem relação com a polissemia da noção, notadamente, por causa da palavra 'popular'. “A expressão é utilizada em *muitos sentidos*, nem sempre

coincidentes” (ibid – grifos do autor). Dessa forma, ele enumera os três sentidos mais recorrentes: *primo*, trata-se do fato do termo 'popular' designar o que pertence a maioria das pessoas; *secundo*, ele é também utilizado para designar as classes subalternas, inferiores; *tertio*, o termo 'religião popular' é utilizado ainda para indicar as religiões fora do controle da autoridade eclesiástica, em uma oposição entre clero e leigos. Demonstrando, a partir de um quadro esboçado, o quanto esses significados não são coincidentes, e mesmo às vezes incompatíveis, Fernandes mostra, mais uma vez, o quanto essa noção é problemática.

Contudo, e apesar dessas reflexões, este autor encontrava ainda 'virtudes' no conceito para as ciências sociais:

“A polissemia é uma característica comum às ideias fortes nas ciências sociais. Condená-las em nome de uma clareza cartesiana significaria romper com a linguagem que nos mobiliza. Ignorá-la, em contrapartida, implica na renúncia do senso crítico, ao qual está associado o nome da ciência” (ibid: 5).

Assim, vê-se que os dois autores convergem tanto no que se refere às críticas, apesar de Isambert realizar uma análise mais longa e profunda, quanto nas suas conclusões referentes ao uso de tal conceito nas ciências sociais: apesar dos problemas, as virtudes são reais, desde que os pesquisadores estejam atentos aos problemas. Diante disto: algumas questões se impõem: esses alertas são observados? Ou, apesar de tudo, as dificuldades são mais persistentes e mais fortes que as virtudes? Nesse sentido, pode-se ainda encontrar justificativas para essas virtudes?

## **Continuidades**

Antes de avançar mais nestas reflexões, deve-se dizer que se por um lado, de uma maneira geral, o conceito de 'religião popular' na France parece se referir mais ao catolicismo; por outro, no Brasil fala-se de 'religiões populares' para se evocar muitos tipos de religiosidades. Contudo, neste último também é, sobretudo, em relação ao catolicismo que esta noção é aplicada, tendo em vista que a maior parte dos trabalhos que falam da 'religião popular' tratam também do 'catolicismo



popular'. Dito isto, e levando em conta o interesse particular desse artigo sobre o catolicismo brasileiro, é em relação a este último que me proponho a discutir o acréscimo do termo 'popular'.

Ao examinar a maior parte dos trabalhos referentes à 'religião popular' que surgiram após a publicação das críticas de Isambert e de Fernandes, parece-me que se prestou alguma atenção a essas críticas, mas com insistência menor sobre os 'vícios' do que sobre suas 'virtudes'<sup>6</sup>. No Brasil, pode-se dizer que as considerações de Fernandes foram pouco ouvidas. Entretanto, deve-se sublinhar que a maior parte das pesquisas sobre o 'catolicismo popular' já possuía uma perspectiva mais 'culturalista' (p. ex. Zaluar, 1973). Ou seja: já havia aí uma preocupação em tratar o fenômeno em seu contexto particular, o que não impedia de se realizar generalizações. No entanto, apesar dessa perspectiva 'culturalista', as considerações de Fernandes e Isambert são ainda mais pertinentes no caso dos estudos do catolicismo no Brasil, pois se observa nas ciências sociais brasileiras uma certa despreocupação *vis-à-vis* desse conceito, a preocupação maior sendo de repensar seu conteúdo, mas não sua utilização; o que também pode ser aplicado, parece-me, para toda a América Latina.

E, contudo, o que é o 'catolicismo popular'? À primeira vista, quando se fala dessa religiosidade, pensa-se logo em mundo rural, em classes subalternas, nos pobres quando se trata de mundo urbano, em uma separação entre Igreja e leigos. Além disso, existe esta ideia que o

---

6 S. Rostas e A. Droogers (1993) editaram uma coletânea em que, na sua introdução, lembram dos problemas do termo 'religião popular', o qual seria mais facilmente entendido como distinto da 'religião oficial'. Para contornar os problemas, os autores propõem então uma relativização da distinção entre 'popular' e 'oficial', ao mesmo tempo em que sustentam que esta distinção é produtiva, pois a 'religião popular' seria o lugar das reinterpretações da religião 'oficial'. Ela seria ainda o espaço onde os indivíduos utilizariam a religião de maneira 'prática', especialmente, no que se refere à resolução dos problemas. Mesmo se, em princípio, essas análises parecem interessantes, penso que os mesmos 'vícios' continuam aí. Por exemplo: um mesmo indivíduo faria parte da 'religião popular' quando reinterpreta a 'religião oficial' e utilizando-a de maneira prática, enquanto faria parte da 'religião oficial' quando não fizesse o anteriormente descrito? Ou, como esta distinção estaria mais ligada às diferentes classes sociais, uma vez na 'religião oficial' o indivíduo permaneceria aí congelado, sem reinterpretar a 'religião oficial' e sem (nunca) utilizar a religião de maneira prática?

verdadeiro catolicismo nacional é aquele que é 'popular'. Assim, segundo alguns pesquisadores (Azzi 1977; Oliveira 1988), seria no catolicismo 'popular' que encontraríamos a especificidade do catolicismo brasileiro, a elite e o clero estando impregnados de um catolicismo estrangeiro. Esta dicotomia estaria ancorada no próprio processo histórico da implantação do catolicismo no Brasil. Segundo Azzi, e a maior parte dos outros historiadores engajados:

“O catolicismo brasileiro nasceu e se desenvolveu sob a proteção e a dependência do padroado português. Este aspecto histórico que ficou inalterado ao longo dos três séculos do período colonial, conferiu ao catolicismo brasileiro uma conotação particular: ele permaneceu sobretudo leigo, com um caráter claramente medieval” (1977:127).

Entretanto, por causa das crises passadas pelo catolicismo brasileiro (secularização, urbanização, concorrência de outras religiões), viu-se surgir um movimento de 'romanização' desse catolicismo, isto é: uma maior centralização em torno da autoridade papal e dos arcebispos, e uma crítica da prática tradicional do catolicismo. De repente, segundo esta perspectiva, vê-se surgir no Brasil uma separação entre um catolicismo tradicional (luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar) e um outro renovado (romano, clerical, tridentino e sacramental). Além disso, esses dois catolicismos são relacionados, por Azzi, a duas camadas sociais diferentes:

“O catolicismo tradicional foi, de uma certa maneira, sufocado e marginalizado. Contudo, é evidente que o catolicismo romano foi bem assimilado pelas elites culturais do país, enquanto o povo permaneceu, em geral, mais ligado ao catolicismo tradicional” (1977: 147)

Mesmo se ele considera que, entre o povo, houve uma certa absorção do romanismo, levando ao atual 'catolicismo popular', restaria aí uma 'alma' tradicional. Disso decorre, então, que os fundamentos de uma separação entre um certo 'catolicismo de elite' e um certo 'catolicismo popular' seriam detectados no processo histórico em si mesmo, o que confirmaria sua realidade empírica.

Esta visão da história do catolicismo brasileiro encontra um eco na literatura antropológica. Um dos mais importantes pesquisadores do catolicismo brasileiro, Brandão, elabora também uma dicotomia entre o catolicismo dos dominantes e aquele dos dominados – 'popular', entre o catolicismo dos clérigos e aquele dos leigos, isto também no contexto mais amplo das 'religiões populares'. De acordo com ele, “ao descrever a religião popular, eu denuncio o espaço o mais subalterno do campo religioso” (1980:122). O modelo mais típico da religiosidade popular católica seria o “catolicismo *rústico* do campo” (ibid: 121 – grifo do autor). Além disso, o autor sustenta a tese da unidade religiosa de classe entre os diferentes sistemas religiosos (católico, protestante, afro-brasileiro); pois ele afirma que “a reconquista dos espaços populares da religião, a partir do esforço dos sujeitos trabalhadores, posta em evidência pelas acusações dos dominantes, é um ato político de classe” (ibid: 138), envolvendo diferentes religiosidades.

Mesmo que se trate de um livro publicado em 1980, esta oposição no catolicismo, e nas religiões, entre classes e entre clero/leigos continuará presente em toda a sua obra. Assim, em 1993, em um trabalho coletivo consagrado ao 'catolicismo popular' da América Latina, o autor retoma sua tese, dessa vez no contexto do continente, refletindo sobre o caráter plural e multicultural, até mesmo étnico e racial, do 'catolicismo popular', dando uma unidade a esta pluralidade a partir de sua identidade de 'povo oprimido'. Trata-se, pois, de:

“Uma religião não apenas popular mais oprimida, porque não apenas do povo, mas do povo oprimido. (...) É nesse sentido que se pode dizer, com uma certa segurança, que uma espécie de Catolicismo Popular nasce dentro mesmo da Igreja” (1993: 89).

Parece, então, que haveria um catolicismo dentro do catolicismo! O amálgama feito pelo autor entre classe e religião estará presente, implícita ou explicitamente, em outros de seus textos (p. ex. Brandão 1992 e 1994). Mas, ele também se encontrará em quase todos os trabalhos sobre este 'domínio específico' dos estudos das religiões<sup>7</sup>.

---

7 Na sua análise da literatura das ciências sociais brasileiras sobre o campo religioso, P. Monteiro (2000) avança que a aplicação do conceito de 'catolicismo popular' é

Dessa forma, vemos se esboçar a imagem de um 'catolicismo popular' como catolicismo do povo, mas este é percebido ou como do pobre, ou de classe subalterna, ou dominado. Além disso, esta imagem possui como seu mais forte corolário um caráter rural, levando certos pesquisadores a nomeá-lo 'catolicismo *rústico*'. Assim, o 'catolicismo popular' seria, por excelência: rural ou *rústico*, ou seja, para alguns, tradicional – no meio urbano ele poderia ser encontrado em especial entre as classes trabalhadoras; pertencendo a uma classe determinada (de onde vem o nome 'catolicismo popular'); ele seria também uma oposição entre clero e leigos, portanto uma resistência do catolicismo tradicional-popular à romanização, sendo ainda uma especificidade cultural brasileira ou latino-americana. Desde o princípio, reencontra-se na noção de 'catolicismo popular' os mesmos problemas apontados por Isambert e Fernandes: um essencialismo que surge em todo lugar, o amálgama entre classe e religião, a impossibilidade deste amálgama quando se trata da oposição entre clero e leigos, a polissemia da própria palavra 'popular'. A estas reflexões, poder-se-ia ainda juntar aquelas de Fernandes, mais precisamente relacionadas ao 'catolicismo popular'.

“Ora, da mesma forma que não se vê como separar a 'religião' da 'magia' no catolicismo, não se pode negar que o catolicismo, nesse país e em outros, neste século e em outros, foi ao mesmo tempo nacional e estrangeiro, leigo e clerical, popular e elitista, diversificando porém a maneira de articular estas oposições” (1982: 65 – grifos do autor).

Além disso, o autor procura demonstrar que essas oposições são também articulações complementares. “É a partir do conjunto das dinâmicas que o catolicismo é composto, combinando padres e romeiros, e incorporando todas as tensões imagináveis do meio em que ele se institui” (ibid: 66 – grifos do autor). Contudo, apesar dessas observações, vemos persistir no trabalho de Fernandes a imagem de um catolicismo ligado a classe

---

prisioneira das inquietudes dos autores. Além disso, haveria duas perspectivas que orientariam o campo: a primeira uma espécie de idealização romântica do 'catolicismo popular', mais recorrente entre os antropólogos; a segunda, um reducionismo sociológico, em que a religião seria um instrumento de consciência política e mudança social.

popular, portanto “catolicismo popular”.

Em todo caso, certas reflexões do autor foram adotadas por alguns pesquisadores posteriores, sobretudo, a ideia de oposição/complementaridade, no catolicismo, entre clero e leigos (p. ex. Steil 1996), revelando assim uma perspectiva interpretativa, a qual o próprio Fernandes (1984) chamou de *vertical*. Além disso, constata-se uma preocupação, cada vez mais presente, de interpretar e de analisar a lógica interna de cada um dos grupos católicos estudados, atitude começada nos trabalhos de Zaluar (1973, 1983). Percebe-se ainda nos estudos consagrados ao 'catolicismo popular' (p. ex. Steil 1996 e R. Campos 2001) uma abordagem mais antropológica que sociológica dos fenômenos, dando dessa forma a possibilidade de melhor conhecer as motivações dos indivíduos estudados. No entanto, mesmo se bem atentos às multiplicidades e às lógicas internas aos grupos-indivíduos católicos, e tendo obtido grande sucesso ao revelar *habitus* católicos diversificados, os pesquisadores continuam presos ao *a priori* 'catolicismo popular'; pois esta perspectiva permanece ligada ao problema da definição do que é 'catolicismo popular' e, conseqüentemente, às armadilhas do conceito.

Assim, apesar de procurar dar uma definição particular ao 'catolicismo popular', eles se encontram em uma definição já dada: trata-se de um ambiente rural? Catolicismo popular; trata-se de leigos, rituais, peregrinações, festas? Catolicismo popular; trata-se de pobres urbanos, de trabalhadores, de devotos de santos? Catolicismo popular; trata-se de uma religiosidade tradicional, que resiste a 'modernidade'? Obviamente, é catolicismo popular! Assim, essas características estão, desde o princípio, impressas nas representações dos pesquisadores, no que se refere ao catolicismo<sup>8</sup>. É dessa forma que Steil definirá o conceito de “catolicismo

---

8 E isso é tanto mais forte porque é percebido como intrínseco à própria natureza do campo. Assim, quando comecei meu trabalho de campo para a pesquisa do mestrado, classifiquei logo em princípio os católicos das camadas populares como pertencentes ao 'catolicismo popular', tendo em vista o fato de serem pobres. Porém, isso não era fácil de se fazer, por se tratar de um meio urbano. Fiz naquela ocasião um esforço, em vão, para achar na literatura uma definição do 'catolicismo popular urbano'. Foi preciso então definir, ingenuamente, este 'catolicismo popular urbano' como sendo um pouco diferente do catolicismo rural, devido, obviamente, ao próprio meio urbano! (M. Lins [Reesink] 1995).

popular tradicional, no sentido do catolicismo da maioria dos romeiros, em oposição ao catolicismo oficial dos padres, religiosos e leigos mais identificados com os propósitos da hierarquia eclesial” (1996: 114, nota 1); e isto apesar dele salientar a imprecisão e a indeterminação das fronteiras reveladas por sua pesquisa de campo. Entretanto, o 'catolicismo popular' conduz a uma definição-imagem clara, decidida, obscurecendo assim a dinâmica e a multiplicidade constitutiva do catolicismo, pois o conceito termina por estabelecer limites e dicotomias fixas, apesar de toda a dinâmica contida nas pesquisas de campo – as quais não se reduzem a essas dicotomias – e de todos os alertas dos pesquisadores. Nesse sentido, Parker G., procurando superar a dificuldade de uma oposição, em um texto ainda recente, tenta definir a 'religião popular' pela intersecção dinâmica de três dialéticas, aquelas:

“[E]ntre a religião oficial (p. ex. Religião eclesial) e a religião popular; a dialética entre as formas burguesa e intelectual da religião e o obscurantismo e/ou formas iletradas de fé; e a dialética entre uma cultura oficial e dominante (aquela das classes dominantes e da elite) e a cultura das classes baixas da sociedade”. (1998: 199-200).

De um só golpe, ele busca resolver todas as ambiguidades e os problemas do conceito, no momento mesmo em que ele os põe em evidência. Depois de vinte anos de tentativas de superação, nos encontramos de repente reenviados ao ponto de partida: o conceito apresenta problemas demais, mas guardaria apesar disso algumas virtudes.

## **O 'Catolicismo Popular' em Questão**

Gostaria agora de olhar de mais perto para o problema da polissemia do adjetivo 'popular' colado ao substantivo catolicismo e ao substantivo religião. Já fiz referência às dificuldades do termo 'popular' observadas tanto por Isambert quanto por Fernandes, no início dos anos 80 do século passado. Mesmo assim a palavra continua a ser usado, e a inquietar os pesquisadores, os quais tentam de todos os modos apagar a carga pejorativa da palavra. É assim que na sua discussão sobre 'cultura

popular', Fabian (1998) procura imprimir um conteúdo vantajoso ao conceito, ao afirmar que certas práticas humanas demonstram a existência de espaços de liberdade e de criatividade nos contextos de dominação. Pois a cultura seria um discurso estratégico que exige certo tipo de saber, interditando dessa forma a imagem de 'cultura popular' enquanto imitação e simples adaptação. Eu me pergunto, então, se esta definição não caberia em uma definição de cultura simplesmente. Se este é caso, eu passo a questão seguinte, que deriva obrigatoriamente da primeira: não seria mais simples recorrer apenas ao conceito de cultura, livrando assim as ciências sociais de uma palavra que apenas introduz uma problemática que, no fim, é artificial? Em caso de uma resposta positiva, seríamos forçados, então, a aplicar a mesma regra ao 'catolicismo popular'. Para isto, seria necessário, então, refletir devagar sobre esta possibilidade, para não fornecer uma resposta apressada a esta questão.

Primeiramente, é preciso se lembrar de uma das críticas levantas por Fernandes: o termo 'popular' não é um termo nativo, ou seja: ninguém se afirma pertencendo a uma 'religião popular', ou ao 'catolicismo popular', salvo é claro a ala mais a esquerda da Igreja com seus militantes leigos, mas nesse caso eles falam muito mais de uma 'Igreja do povo' (Steil 1998; Sanchis 1998). Parece-me, como dito, que este ponto é muito pouco considerado, pois o 'exotismo' toma conta do campo. Explico. Nenhum católico se afirma 'católico popular', nenhum de meus informantes católicos acrescenta um qualitativo para definir sua religião. Contudo, todos podem precisar que tipo de católicos eles são: praticante ou não, carismático, por herança, por tradição, etc. Se, de um lado, as pessoas podem se identificar como sendo de 'classe média' ou 'classe popular' em relação ao seu estilo de vida e ao seu poder econômico, isto não se aplica à religião, pois esta não pode ser reduzida às classes, ao contrário, ela as engloba e as transcende, o que constitui característica das mais fascinantes para o antropólogo. Isto não quer dizer, no entanto, que os indivíduos não façam diferenças e distinções dentro do catolicismo; porém, isto se refere, sobretudo, ao modelo de prática religiosa de cada um, a sua fé e a sua identidade (Reesink, 2003). Consequentemente, quando existe uma *suspeita* de distinção de classe ligada a religião, ela se revela de uma forma muito pouco consciente para os indivíduos, se apresentando sempre em forma de descrédito do outro,

não sendo jamais percebida como positividade.

Então, porque o qualitativo 'popular' para definir um tipo de catolicismo<sup>9</sup>? Parece-me que isto se explica pelo fato de os pesquisadores, em sua maioria, oriundos de uma educação católica – ao menos as primeiras gerações de pesquisadores que estabeleceram o termo, possuem uma imagem bem definida do que é o catolicismo, e tudo o que se afasta dessa imagem tem a ver, para eles, com um 'exotismo' interno<sup>10</sup>, ou seja: dentro de uma mesma sociedade (moderna) e de uma mesma religião, sem se ter a necessidade de se ir até uma sociedade distante para encontrá-lo. Do mesmo jeito que ocorria no Bocage francês, onde um exotismo reencontrado conduzia o sábio a se perceber como a imagem invertida do feiticeiro (Favret-Saada 1977), o 'católico popular' seria a imagem invertida do pesquisador. 'Cegos' por este *exotismo* e suas disparidades no catolicismo, a maioria dos pesquisadores não parece estar em condições de perceber as possibilidades unitárias do campo e dividem tudo em dicotomias limitadoras: cleros/leigos, elite/pobres<sup>11</sup>.

Dessa forma, eles são impedidos de ver aquilo que os verdadeiros conhecedores do campo católico, os próprios católicos, não ignoram: as multiplicidades são baseadas em uma unidade, todos se sabem católicos, todos 'fazem' o catolicismo, e disso deriva sua potência e seu dinamismo. Isto não quer dizer, porém, que não existam conflitos, disputas, oposições (não pré-existentes), voltas e desvios. É possível então que Fernandes talvez tenha razão quando diz que é preciso ser exterior ao campo católico para se dar conta de que todos os indivíduos implicados

---

9 Entre os especialistas do catolicismo brasileiro, P. Sanchis é o que demonstra ter maiores reticências ao uso do adjetivo 'popular' (ver seu artigo de 1994). Em momento posterior, ele chegou mesmo a sugerir a substituição do termo 'religião popular' por 'religião fundamental' (ver P. Sanchis 1998).

10 Em seu trabalho sobre os carismáticos e pentecostais no Brasil, M. Machado (1996) nota também que os especialistas brasileiros do pentecostalismo/carismatismo católico tem o hábito de distinguir este movimento católico com duas palavras: carismático - em relação à classe média, pentecostalismo - em relação às classes populares.

11 Mesmo quando eles se dão conta da unidade/pluralidade do catolicismo (C. Brandão 1987; C. Steil 1996), isto é reduzido *a* e é dominado *pelas* oposições e clivagens veiculadas pelo campo intelectual.



no catolicismo são profundamente católicos (Fernandes 1982).

Dito isto, retomemos o ponto que me parece o mais problemático do conceito. Além de todas as considerações realizadas por Fernandes e Isambert, e das minhas próprias, considero que o termo 'popular' é muito problemático enquanto conceito para as ciências sociais, principalmente porque ele descreve *a priori* um campo, um objeto. Contrariamente a posição dos dois autores, que encontram virtudes no conceito, penso que a polissemia do termo, como afirma Fernandes (1984), não o exonera das dificuldades que lhe são intrínsecas. Pois, ao contrário de outros conceitos das ciências sociais, onde a polissemia provoca o debate e a invenção científica, quando se trata da palavra 'popular', sua polissemia é muito carregada de julgamento de valor que desqualifica em princípio aquele que o porta. Portanto, a palavra 'popular' não é apenas um conceito, ele é um *julgamento de valor*. Enquanto tal, ele é um pré-julgamento que se torna um preconceito. É por isto que ele não é aceitável e porque ele torna-se não operacionalizável para as ciências sociais: ele cega os pesquisadores e estabelece um preconceito. Apesar de todas as tentativas de re-conceituá-lo, ao sublinhar seu caráter criativo, múltiplo, dinâmico, complexo, de resistência, ele permanece como um qualitativo para a posição mais baixa na escala social, tendo em vista que ele é posicionado e se encontra sempre *em relação à*. Além disso, é preciso ter em mente o senso comum: para este último, por mais atraente que ele seja – na perspectiva mais positiva – o 'popular' é sempre revestido de um olhar condescendente; nas perspectivas mais negativas, ele é sempre sinônimo de passado, selvagem, ilusão, etc., e isto depois de décadas de, digamos, um militância em favor de uma reconceitualização positiva do conceito. No meu ponto de vista, o problema é que esta palavra é tão fortemente enraizada no senso comum como um julgamento de valor negativo que ela se torna refratária a todas as tentativas de reformulação do seu conteúdo. Utilizando este termo, isto é, lhe dando um 'respeito' científico, mesmo si em uma abordagem valorativa, as ciências sociais apenas legitimam seu uso no sendo comum, sem que este último adote seu novo conteúdo. Isto já aconteceu com a 'cultura popular', mas não ainda com o 'catolicismo popular', prova de que o campo resiste fortemente a este arbítrio. Mesmo assim não se pode contar demais com esta resistência. Parece-me, então, que as ciências sociais, e em especial a antropologia, têm uma grande responsabilidade

em relação à sociedade, porque elas podem e devem evitar a incursão de um conceito que apenas reforça uma imagem já desqualificada.

Provocando um amalgama que não existe entre classe e religião, criando clivagens arbitrárias no campo, trazendo um julgamento de valor que conduz ao preconceito, o termo 'popular' junto ao catolicismo, e também a religião, realiza um desserviço para a antropologia, as ciências sociais e o próprio campo de pesquisa. Portanto, creio que em respeito a todos, especialmente ao campo, é inútil conservar um termo tanto mais problemático que o próprio campo o nega e o rejeita<sup>12</sup>.

### Um catolicismo concêntrico

Chegou o momento de retomar as análises de Fernandes (1982, 1984) sobre as duas perspectivas que orientam as interpretações no campo religioso brasileiro. A primeira seria a perspectiva *horizontal*, a mais frequente até o fim dos anos 80, sendo Brandão o seu pesquisador paradigmático. De acordo com Fernandes, e como já vimos, esta perspectiva “se diferencia por uma ruptura de classe que atravessa as diferentes instituições religiosas, esboçando um 'quadro' original que não coincide com as divisões de fé” (1982: 137). Analisando a obra de Brandão, ele avança afirmando que “nos seus termos, 'religião popular' se define em oposição à 'religião erudita', em uma polarização que ordena o conjunto do 'campo religioso', dividindo-o entre 'dominantes e dominados' em toda sua extensão” (1984: 5). Esta perspectiva, segundo o autor, poderia ser visualizada como mostra o esquema abaixo:

Religião Erudita (classes dominantes)	=	Catolicismo oficial	+	Protestantismo histórico	+	Espiritismo Kardecista
Religião Popular (classes dominadas)	=	Catolicismo popular	+	Pentecostalismo	+	Macumba

Figura 1

12 Esta afirmação é possível a partir das análises dos dados obtidos em minha pesquisa etnográfica, análises estas que não podem ser desenvolvidas aqui. Reenvio a minha tese (Reesink 2003), onde em diversos capítulos eu procuro demonstrar, apoiada nos dados etnográficos, o que acabo de afirmar.

A segunda perspectiva seria a *vertical*, cujo pesquisador paradigmático seria o próprio Fernandes, na minha opinião, e DaMatta na opinião do autor (Fernandes 1984). Esta perspectiva seria caracterizada pelo acento dado sobre a hierarquia dentro de uma mesma instituição religiosa, “procurando as *diferenças* entre as religiões *no seio* das classes populares” (1982: 139), buscando “dar conta das relações obtidas entre posições desiguais em um eixo vertical” (1984: 5). Esta perspectiva pretende recobrir as diferenças internas ao catolicismo, por exemplo, em uma perspectiva de complementaridade/oposição entre clero e leigos, sublinhando assim, que há mais identidade entre padres e romeiros, por exemplo, do que entre estes últimos e os crentes pentecostais. Abaixo o esquema desta perspectiva:

Catolicismo Clero	Protestantismo Histórico	Espiritismo kardecista
Leigos	Pentecostais	Macumba

Figura 2

Apesar das advertências do autor, ao sinalizar uma convergência complementar e contraditória entre as duas perspectivas, parece-me que as ponderações propostas por Birman, em relação a esses cortes analíticos, são francamente pertinentes. Segundo a autora, “tais cortes podem tornar-se inconsistentes se não levarmos em conta as representações que seguem as divisões do campo e incitam cada uma de suas perspectivas” (1992:169). Essa observação ressalta os limites dessas perspectivas, que tem como consequência uma tendência a não levar em conta nas suas análises aspectos importantes para compreender seus campos de pesquisa, compondo assim uma generalização *muito* estrutural<sup>13</sup>.

Sem querer pretender resolver a problemática, e confessando ser mais atraída pela perspectiva vertical, considero que o campo católico em

13 O uso dessa palavra aqui não tem ligação com o sentido dado por Lévi-Strauss, apenas com o seu sentido comum, ou seja: uma forma acabada e fixa.

particular, ao menos aquele que se apresenta no campo que estudei, ultrapassa um verticalismo ou um horizontalismo. Ao contrário dessas duas perspectivas, creio que ele se configura por um movimento concêntrico e de circulação de posições<sup>14</sup>. Disso decorre que não se pode pensar o catolicismo a partir de separações de classes ou de simples oposições complementares, onde os indivíduos permaneceriam congelados em suas posições. Isto quer dizer que os indivíduos católicos, de todos os tipos, constroem um catolicismo cotidiano e plural, a partir de um eixo não mais vertical ou horizontal, mas central, em um movimento de aproximação e afastamento em relação ao centro do eixo. Poderíamos, então, visualizar o catolicismo da seguinte forma:

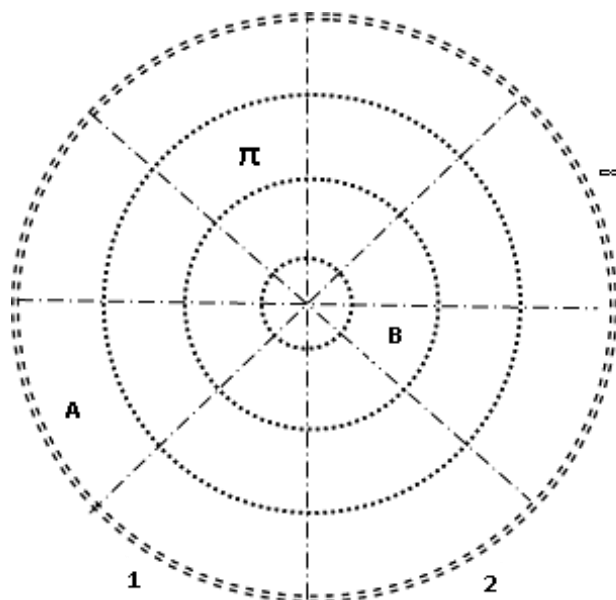


Figura 3

---

14 É preciso lembrar o trabalho de M. de Theije (2002) sobre o catolicismo em uma cidade brasileira. De uma maneira muito interessante, a autora passa ao largo de um verticalismo ou de um horizontalismo, em um movimento próximo ao que eu realizo. Contudo, como não há uma real problematização da questão, isto a impede de chegar as mesmas conclusões, que ficam implícitas em seu trabalho.

De acordo com essa 'perspectiva', o núcleo central representaria o *centro teológico* em relação ao qual os indivíduos se situariam teologicamente e praticamente, e isto tanto para leigos quanto para padres. Entendo por *centro teológico* tudo aquilo que é ligado às ortodoxias católicas, no plural, pois creio que existem várias delas, não somente aquelas estabelecidas pela tradição escrita, mas também aquelas elaboradas pela tradição oral, e que envolvem tanto padres quanto leigos.

As linhas pontilhadas do quadro representam, então, as possibilidades de *passagens* entre as posições. Este conceito de *passagem*, elaborado por Birman, se refere mais aos:

“[M]ovimentos individuais de passagens entre cultos, implicando em um espaço de interlocução constante onde, precisamente, encontramos mediações sociais e simbólicas (assim como mediadores) que tornam possível essa conversão. Este espaço de interlocução possui qualquer coisa de fluida, de sincrética, que seria constantemente sujeito à reinterpretações por parte dos crentes e dos não-crentes, dos convertidos e dos não convertidos. Ele pode, contudo, ser concebido como espaço 'de passagem' em um sentido mais amplo: espaço onde se redefinem as fronteiras” (1998: 185).

Retomando e reinterpretando seu conceito, eu o utilizo para indicar as *passagens internas* dentro de um mesmo campo ou culto e nesse caso menos sincréticas, apesar de continuar a ser. Isto quer dizer que no seio do catolicismo os indivíduos estão em constante movimento, e é por esta razão que se desenha um modelo concêntrico com as linhas pontilhadas, as quais seriam mais múltiplas do que a representação esboçada. Isto dito, o duplo pontilhado do círculo exterior revela as possibilidades de *passagens* também em direção a outros campos, e destes em direção ao catolicismo. Contudo, as *passagens internas* ao catolicismo são mais frequentes e mais fáceis do que em direção ao exterior, como quer mostrar o duplo pontilhado. O resultado disso é a percepção de que os indivíduos se movem dentro desse campo segundo sua interpretação teológica, em contextos e práticas precisas<sup>15</sup>.

---

15 É preciso sublinhar que eu concebo este modelo apenas como uma *démarche*

Talvez fosse interessante aqui tentar nos representar isto a partir de um exemplo hipotético: digamos que um indivíduo católico, chamado João, estaria na posição A1 na figura em relação a sua frequência as missas (ele quase não vai), enquanto que ele estaria na posição B2 na figura em relação a sua visão do outro mundo (ele crê no purgatório, no céu e no inferno), talvez em uma posição  $\pi^\infty$  com respeito a infalibilidade papal (ele tem dúvidas) ou a prática do terço (ele reza todos os dias). Isto demonstra que um mesmo católico (ou um grupo de católicos) ocupa ao mesmo tempo diversas posições nesse campo, que ele é, pode-se dizer, pluri-situacional, compartilhando ou não essas posições com outros católicos, tanto leigos quanto do clero<sup>16</sup>. Para ver de forma mais clara a relativa arbitrariedade dessas posições, tomemos o exemplo de quatro informantes meus, católicos moradores do bairro de Casa Amarela (Recife), dois de camadas médias (Leni e Carlos) e dois de camadas populares (Paulo e Jeane), e façamos uma comparação cruzando suas posições sociais com a abertura deles a frequência a outras religiões. O resultado: diríamos que Paulo (camada popular), na posição A2, se encontrando próximo a Leni (camada média), em posição A1; enquanto Jeane (camada popular) estaria na posição B2, quase a mesma que Carlos (camada média) que estaria em B1. Nesses exemplos, as camadas sociais separam Paulo de Leni e Jeane de Carlos, enquanto a prática da *passagem* em direção a outras religiões aproxima Paulo e Leni, os afastando de Carlos e Jeane, pois estes últimos não se permitem qualquer *passagem* em direção a outros cultos. Os exemplos “hipotéticos” podem ser, com efeito, facilmente aplicados aos meus informantes, uma vez que foi a partir de suas práticas-representações que eu pude chegar até aí.

É preciso ainda acrescentar que esses movimentos não dizem respeito apenas aos leigos. Mesmo se menos visível, o clero pratica também uma circulação nesse campo, primeiro no momento mesmo em que eles deixam de ser leigos, ou no sentido inverso, situação menos frequente; mas também a partir de suas interpretações diferenciadas da

---

metodológica necessária para compreender a dinâmica do catolicismo brasileiro.

<sup>16</sup> Outra maneira de ver isso seria dizer que as movimentações prática e reflexiva desses sujeitos estão diretamente ligadas a níveis diferenciados de adesão, não necessariamente ao catolicismo como um bloco, mas aos diferentes conteúdos, crenças, ritos, dogmas, funções e práticas católicos.

Igreja e do cristianismo. Penso ser muito importante sublinhar esse movimento dentro do clero, tendo em vista que a academia tem a tendência de considerá-los como unidade, sobretudo, quando se realiza a análise a partir da oposição clero/leigos. Esquece-se, então, a multiplicidade de representações na teologia oficial; esquece-se também que no seio da Igreja há perspectivas teológicas legítimas e outras reprimidas, revelando dessa forma diferenças internas que deixam entrever opiniões diversas, contradições e oposições<sup>17</sup>.

Diante disto, creio que a dinâmica do catolicismo é aquela do movimento, engendrada pela crítica e interpretação efetuadas por todos os católicos. Isto vai de encontro a ideia, inspirada nas análises weberianas (Weber 1983 e 1994), segundo a qual os protestantes efetuariam uma prática interpretativa e individualista da Bíblia, enquanto os católicos aceitariam as interpretações formuladas pela Igreja, mediadora entre os fiéis e Deus/Bíblia. Ora, se estou de acordo para pensar que a Igreja católica tem sido a mediadora que impõe interpretações, não é menos verdade, porém, que seus fiéis reinterpretem criticamente essas interpretações. Se isto de fato ocorre, como parece demonstrar minhas pesquisas de campo, tem de se ter em mente que esse senso crítico poder ter um caráter tanto conservador quando reformador.

O resultado dessas considerações é que os indivíduos evoluem nesse campo *refletindo e agindo/praticando teologicamente*. Contudo, esse processo relaciona-se sempre, enquanto ponto de referência, ao centro do campo, propriedade partilhada por todos, próximo a uma *cultura bíblica* partilhada (Velho 1995): ou seja, dentro de um *ethos* católico particular que se liga ao *ethos* católico global. Para melhor compreender essa imagem, é preciso pensar a teologia em um sentido mais amplo. Ela não pode ser reduzida aos pensamentos estabelecidos pelos sábios, em que alguns são em princípio legítimos. Como diz L. Campos:

“[A] teologia, mais do que uma construção de elites religiosas determinadas, é uma visão de mundo expressa por um grupo de fiéis, uma tessitura, símbolos e atos elaborados a luz de suas experiências religiosas, um discurso que não é sempre ditado pela

---

<sup>17</sup> Como exemplo, ver o trabalho histórico de G. Duby (1997).

lógica cartesiana. Assim, a teologia transcende a reflexão individual, porque ela é uma atividade de um grupo, objetivada pelos dogmas, ritos ou meios catequéticos. Além disso, toda teologia possui como objetivo explicar a especificidade de relações com o sagrado, enquanto ela apresenta as experiências históricas do grupo, grupo este que a formulou como modelo de vida para todas as outras pessoas" (1999:327).

E para além de tudo que acabou de ser dito, a teologia deve ser concebida como o processo da prática concreta e reflexiva dos fiéis, da sua apropriação do mundo, e sobretudo de Deus. Nesse sentido, poderemos nos dar conta que os católicos não fazem uma dissociação radical entre: a sua prática, a teologia *stricto sensu*, o mundo, a igreja e Deus (Reesink 2003). Parece-me, então, que uma concepção muito estreita da teologia corre o risco de deixar de lado toda uma outra dimensão teológica, mais rica e mais múltipla.

## Conclusão

Se cheguei a essas reflexões, foi porque mantive sempre em mente esses católicos brasileiros que me ensinaram muito. Eles me revelaram uma identidade católica multiforme, mas sempre ancorada sobre o mesmo fundo comum: a consciência de uma herança coletiva que faz de cada um a(u)tor de uma mesma história, de uma mesma cultura, de uma mesma 'natureza'. Este fundo comum é o núcleo da construção do ser católico, e é em relação a ele que os indivíduos católicos elaboram sua identidade e sua prática. É por esta razão que o catolicismo aparece, de fato, como um. Esta unidade não diminui em nada sua capacidade de ser percebido e concebido de maneira múltipla; contudo, sua pluralidade é fundada nesse fundo comum, estabelecendo assim não um catolicismo dicotômico, mas uma religião concêntrica, em que os católicos estariam a cada vez mais próximos ou mais longe de seu *centro teológico*. Nessa perspectiva concêntrica, isto se produziria por meio do processo de interpretação e reinterpretação posto em movimento pelos fiéis, o que os situariam diferentemente no campo católico: permitindo *passagens* em direção a outras religiões, mas especialmente e mais facilmente, dentro do próprio catolicismo.



Tudo faz crer, então, que uma perspectiva concêntrica do campo católico enquanto movimento, circulação, reflexão, prática e interpretação teológica, nos permite compreendê-lo como um processo complexo e em transformação. Ela nos permite melhor captar o seu caráter ao meu mesmo tempo plural e universal.

## Bibliografia

- AZZI, Riolando. 1977. “Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil”. *Religião e Sociedade*, 1: 125-149.
- AZZI, Riolando. 1978. *O Catolicismo Popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- BIRMAN, Patrícia. 1992. “Modos Periféricos de Crença”. In SANCHIS, Pierre (ed.): *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural 3*, pp. 167-196. São Paulo: Loyola.
- BIRMAN, Patrícia. 1998. “Les Cultes de Possession et le pentecôtisme au Brésil: passages”. *Cahiers du Brésil Contemporain*, 35/36: 185-208.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1980. *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1987) *Festim dos Bruxos: relações de aliança e conflito entre agentes de religião no Brasil*. São Paulo/Campinas: Ícone /UNICAMP.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1992. “Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural”, in SANCHIS, Pierre (ed): *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural 3*, pp. 7-74. São Paulo: Loyola.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1993. “Anotação Antropológica”. In GONZÁLES, J., BRANDÃO, C. & IRARRÁZAVAL, D. (eds): *Catolicismo Popular: história, cultura, teologia*, pp. 80-127. São Paulo: Vozes.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1994. *Somos as Águas Puras*. Campinas: Papirus.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. 1999. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento pentecostal*. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo dos Campos: Vozes/Simpósio/Umesp.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 17, volume 24(2): 2013

CAMPOS, Roberta C. 2001. *When Sadness is Beautiful*, Tese de Doutorado, Saint-Andrews: University of Saint-Andrews.

DUBY, Georges. 1997. *Le Chevalier, La Femme et le Prêtre*. Paris: Hachette,

FABIAN, Johanes. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.

FERNANDES, Rubem César. 1982. *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.

FERNANDES, Rubem César. 1984. “Religiões Populares’: uma visão da literatura recente”. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, 18: 3-26.

ISAMBERT, François-André. 1982. *Le Sens du Sacré: fête et religion populaire*. Paris: Minuit.

MACHADO, Maria das Dores. 1996. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: ANPOCS/Autores Associados.

MONTERO, Paula. 2000. “Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira”. In MICELI, Sérgio (ed): *O Quê Ler na Ciência Social Brasileira (1970–1995)*, vol. 1–Antropologia, pp. 327-367. São Paulo: ANPOCS.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. 1988. “Religiões Populares”. In BEOZZO, J. O. (ed): *Curso de Verão*, 2, Coleção Teologia Popular, CESEP, pp. 107-130. São Paulo: Edições Paulinas.

PARKER G., Cristián. 1998. “Modern Popular Religion: a complex object of study for sociology”, *International Sociology*, 13(2): 195-212.

REESINK [LINS], Mísia. 1995. *Morte, Católicos e Imaginário: o caso do Alto do Reservatório, Casa Amarela*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE.

REESINK, Mísia Lins. 2003. *Les Passages Obligatoires: cosmologie catholique et mort dans le quartier de Casa Amarela, à Recife (Pernambuco-Brésil)*. Tese de Doutorado em Antropologia. Paris: EHESS.

Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 17, volume 24(2): 2013

ROSTAS, Susanna & DROOGERS, André (eds). 1993. *The Popular Use of Popular Religion in Latin America*. Amsterdam: CEDLA.

SANCHIS, Pierre. 1994. “O Repto Pentecostal à Cultura Católico-Brasileira”. In ANTONIAZZI, A. et al (eds): *Nem Anjos, Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, pp. 34-63. Petrópolis: Vozes.

SANCHIS, Pierre (1998) *O Futuro da “Igreja Popular” no Brasil*, VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo: mimeo.

STEIL, Carlos. 1996. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes.

STEIL, Carlos. 1998. *A Igreja dos Pobres e o Catolicismo no Brasil*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo - SP.

THEIJE, Marjo de. 2002. *Tudo que é de Deus é Bom: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanbuns, Brasil*. Recife: Massangana.

VELHO, Otávio. 1995. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

WEBER, Max. 1983. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.

WEBER, Max. 1994. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB.

ZALUAR, Alba. 1973. “Sobre a Lógica do Catolicismo Popular”. *Dados* 11: 173-193.

ZALUAR, Alba. 1983. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.