

# Pastoral Catequética

revista de catequese e educação

# 10

## **A religiosidade popular**

**A peregrinação a Czestochowa**

**Lugar de educação na fé [11-29]**

ELZEBIETA OSEWSKA

**A religiosidade popular no sul da Itália [31-43]**

CIRO SARNATARO

**Fátima na religiosidade popular portuguesa**

**Uma abordagem psicológica [45-60]**

CRISTINA SÁ CARVALHO

**As Jornadas Mundiais da Juventude [61-70]**

WERNER SIMON

**O meio justo? O Directório romano sobre a piedade popular e a liturgia [71-89]**

BERT GROEN

**A religiosidade popular. Deixar-se evangelizar pelas aspirações religiosas de hoje e evangelizá-las [91-114]**

ENZO BIEMMI

**Como pode a catequese favorecer um cristianismo popular e moderno [116-124]**

PIERRE JAQUET

**A religiosidade popular em Portugal [127-143]**

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA

**Edição e Propriedade**

SECRETARIADO NACIONAL DA EDUCAÇÃO CRISTÃ

Contribuinte: 501104038

Quinta do Cabeço, Porta D 1885-076 MOSCAVIDE

Telef.: 21 885 12 85 / 21 886 35 11 Fax: 21 885 13 55

E-Mail: educacao-crista@sapo.pt

**Director**

Augusto Manuel Arruda Cabral

**Conselho de Redacção**

Tomaz Silva Nunes, Anacleto Oliveira, António Francisco dos Santos,  
António Marcelino, Maria Helena Pereira, Cristina Sá Carvalho, Jorge Paulo

**Sede da Redacção**

Quinta do Cabeço, Porta D 1885-076 MOSCAVIDE

**Paginação e Montagem**

Ângela Baptista

**Tiragem**

1000 exemplares

**Condições de assinatura**

Número Avulso: 5 Euros

Assinatura Anual (3 números): 15 Euros

**Ideografia**

Aristides Dourado

**Nº de Registo**

124627

**Impressão**

GRÁFICA ALMONDINA

Zona Industrial

2354-909 Torres Novas

**Depósito legal**

221 724/05

*Esta revista encontra-se à venda em Livrarias Religiosas*

## Editorial

P. AUGUSTO CABRAL (\*)

A Equipa Europeia de Catequese foi fundada em 1950 por ocasião do primeiro Congresso Catequético Internacional, em Roma, impulsionada por Arthur Léon-Elchingen, mais tarde Arcebispo de Estrasburgo, e Klemes Tillmann, o então representante da Associação de Catequetas da Alemanha.

Na primeira reunião, que teve lugar em 1951, na cidade de Estrasburgo, seis países europeus estiveram representados. A Equipa reúne, desde então, a cada dois anos, numa cidade europeia, excepto por uma pausa motivada pelo Concílio Vaticano II. Na reunião de 1972 os estatutos da Equipa foram, mais uma vez, clarificados, acentuando a sua qualidade de associação não-oficial. A sua principal actividade é convocar e realizar, de dois em dois anos um Congresso, no qual os membros compartilham as suas experiências e aprofundam a reflexão sobre um tema da catequese de interesse europeu.

Os membros da Equipa são os responsáveis pela catequese nos diversos países da Europa, os directores das instituições académicas europeias de catequética, os presidentes de associações nacionais e internacionais de catequetas, assim como peritos de diferentes países que, estando comprometidos com a prática da catequese, são admitidos pelo Comité que preside à Equipa com base na proposta dos respectivos grupos nacionais ou, excepcionalmente, por um grupo misto de membros. Originalmente, entendeu-se que o número total de membros não deveria ser superior a 80, mas, na reunião de 1998, em Kranj, Eslovênia, ficou decidido que se expandiria até ao número de 100 membros.

---

(\*) Director

A Equipa Europeia de Catequese tem dois objectivos principais:

- a) Promover a reunião de responsáveis nacionais de catequese e especialistas de catequética e de catequese, favorecendo, formal e informalmente, a troca de experiências a nível europeu.
- b) Incentivar a investigação e a reflexão catequética para que esta possa enfrentar com sucesso os desafios que a cultura contemporânea proporciona, condição caracterizada pela pluralidade de culturas, crenças e costumes, e o que estas representam para a fé cristã e a evangelização.

A Equipa é liderada por uma comissão permanente de cinco membros de diferentes países, eleita directamente pela equipa e que permanece no cargo por quatro anos. O presidente é um membro da comissão, eleito para este cargo pela Equipa e por um igual período de tempo.

A função da Equipa e o seu valor para o desenvolvimento da catequética e da catequese, na Europa, não está centrada num eventual processo de decisão – para o qual existem outras organizações e instâncias – mas, principalmente, na partilha de experiências e no encontro pessoal em torno de uma reflexão comum que é proporcionada pelos membros da Equipa em torno do problema correspondente a cada Congresso. Para tal, contribui a manutenção regular dos congressos e, não menos importante, um regular trabalho qualificado, em muito devido à sua estrutura informal e, amplamente, livre de constrangimentos. Neste contexto, as conferências e a partilha de experiências são, habitualmente, solicitadas a membros da equipa, embora seja igualmente, tradição convidar um conferencista de referência na diocese de acolhimento, assim como integrar alguma experiência local, quando oportuno. Com os seus fins específicos, a Equipa Europeia de Catequese contribui para a construção da unidade religiosa, cultural e civil da Europa.

Só mais recentemente se considerou a possibilidade de encaminhar as comunicações apresentadas nos congressos para publicações, questão que não estava contemplada na tradição da Equipa. Esse processo de mudança começou, precisamente, em 2006, na cidade austríaca de Graz, quando o então Presidente da Equipa, André Fossion, sugeriu que as conferências e partilhas de experiências apresentadas nesse congresso

fossem, pelo seu interesse, publicadas, o que veio a acontecer na revista *Lumen Vitae* em Julho de 2007 e, agora, na nossa revista.

Nesse mesmo congresso foi eleito Presidente da Equipa Europeia de Catequese Enzo Biemmi, tendo ficado definido que o congresso seguinte, em 2008, teria lugar em Lisboa. Assim, este número da Revista *Pastoral Catequética*, que agora vos apresentamos, marca o que foi o início do processo de preparação do Congresso de Lisboa, agendado para o período de 28 de Maio a 2 de Junho de 2008, uma organização do Secretariado Nacional da Educação Cristã em colaboração com o Secretariado Diocesano da Catequese do Patriarcado de Lisboa, como estrutura representativa da diocese anfitriã, como é uso na Equipa. A seu tempo, também as conferências e experiências apresentadas em Lisboa serão publicadas. Para já, remetemo-vos para as páginas seguintes e as palavras iniciais de André Fossion na edição francesa que, com a sua ampla experiência de catequeta por dez anos presidente da Equipa, nos apresenta os textos publicados. Resta-nos sublinhar a publicação, neste mesmo número, do estudo que pedimos ao Pe Pedro Carlos Lopes de Miranda, *A religiosidade popular em Portugal*, como um complemento, centrado em Portugal, aos restantes artigos.



## Editorial da edição francesa

ANDRÉ FOSSION, SJ (\*)

De 31 de Maio a 5 de Junho de 2006, teve lugar em Graz (Áustria), o Congresso da Equipa Europeia de Catequese sobre o tema «A catequese num contexto de religiosidade popular». É o essencial das actas desse Congresso que serão publicadas neste número de *Lumen Vitae*. Ler-se-á, de início, quatro estudos das manifestações de religiosidade popular: as peregrinações a Cestochowa, lugar de educação da fé (Elzbieta Osewska); as jornadas mundiais da juventude, lugar revelador da religiosidade em meio juvenil (Werner Simon); a religiosidade popular em Portugal, abordagem psicológica (Cristina Sá Carvalho). Ler-se-á depois um estudo de Bert Groen acerca do Directório sobre a religiosidade popular e a liturgia promulgado pelo Vaticano em Dezembro de 2001 pela Congregação para o culto divino e a disciplina dos sacramentos. O artigo seguinte, de Enzo Biemmi, depois de uma abordagem fenomenológica da religiosidade popular, empreende um discernimento teológico sobre esta. O autor salienta os desvios e as ambiguidades possíveis da religiosidade popular e interroga-se sobre as condições de uma autêntica profissão de fé no seu seio. O próprio Jesus não recusou as manifestações de religiosidade popular como, por exemplo, no relato do encontro com a mulher afectada pela hemorragia (Mc 5, 25-34). O popular, o sábio e o institucional são chamados a entrar num diálogo de reciprocidade. As aspirações religiosas populares são portadoras de Evangelho ao mesmo tempo que são algo a evangelizar. O último artigo, de Pierre Jaquet, coloca especificamente a questão da catequese: como é que a catequese pode favorecer um cristianismo popular e moderno? A catequese, sublinha o autor, visa tornar a fé acessível e desejável para o maior número de pessoas. A catequese é um dispositivo gratuito, acolhedor e acessível a todos nas condições culturais de cada um. Quer dizer que, por essência, a catequese deve ser popular sem renunciar a ter em conta a nossa modernidade.

---

(\*) Sacerdote e Catequeta. Foi presidente da Equipa Europeia de Catequese de 1996 a 2006.





# Conferências



# A peregrinação a Czestochowa

## Lugar de educação na fé

ELZEBIETA OSEWSKA (\*)

### A história do santuário de Czestochowa

A história do santuário de Czestochowa revela as numerosas ligações entre as noções de identidade polaca e de catolicismo<sup>1</sup>, assim como a importância da peregrinação para a nação polaca<sup>2</sup>.

No século XIV (1932), uma capela é erigida, com a colaboração dum mosteiro paulino, no cume de uma alta colina de Czestochowa, rodeada de um muro e um jardim. Foi-lhe dado o nome de Jasna Góra<sup>3</sup> (Montanha luminosa). Um ícone de Maria, Mãe de Deus, é o ponto central do santuário. Há duas versões da história desta obra: uma versão tradicional, que sublinha a lenda e a versão histórica, reconstituída pelos historiadores de arte.

Segundo a versão tradicional, o quadro foi realizado pelo evangelista Lucas sobre uma tábua de madeira proveniente da casa da Santa Família. Sob as ordens do imperador Constantino, o ícone é transportado de Jerusalém para Constantinopla. Seis séculos depois, o príncipe russo Lev recebe o

---

(\*) Doutorada em teologia pastoral pela Universidade Católica de Lublín. Professora adjunta da Universidade Cardinal Stefan Wyszyński em Varsóvia. Autora de numerosas obras nos domínios da educação religiosa, da catequese familiar, da pedagogia da comunicação, do e-learning e das políticas de promoção da família. Membro da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> Sobre a história da Polónia, ver N. Davies, *Heart of Europe. A Short History of Poland*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>2</sup> Ver A. Jackowski (Ed), "Jasna Gora the World Centre of Pilgrimage" in *Peregrinus Cracoviensis*, 3, 1996.

<sup>3</sup> Ver *Studia Claromontanahas*, uma revista científica fundada em 1981 afim de apresentar a história, a tradição e o papel do santuário Jasna Gora na missão pastoral da Igreja. *Jasna Gora. Miesiecznik Sanktuarium Matki Bozej Jasnogórskiej* é uma revista de vulgarização. Cf. também o site <http://www.jasnagora.pl> (28.07.2006), que dá informações em várias línguas.

ícone do Imperador da época. No século XIV, aquando das guerras na Rússia, o príncipe Ladislas d'Opole (Wladyslaw Opolczyk) encontra o quadro no castelo de Belz. Após a derrota dos tártaros, leva o ícone para Czestochowa e confia-o aos monges paulinos. Esta história encontra-se num manuscrito intitulado *Translatio Tabulae*, escrito em 1474.

De acordo com os historiadores de arte, o quadro de Jasna Góra é um ícone bizantino (de tipo Hodigitria) datando de entre o século VI ou o século IX, provavelmente levado para Czestochowa pelo príncipe Ladislas d'Opole<sup>4</sup>.

O reconhecimento crescente da imagem miraculosa da Mãe de Deus fez do mosteiro um lugar de numerosas peregrinações e o guardião de um aglomerado de preciosas oferendas e de *ex-voto*.

Em Abril de 1430, ladrões introduzem-se na capela da Mãe de Deus e retiram o ícone do altar. Também roubam as oferendas preciosas e profanam a imagem da Madona, retalhando-a com as suas espadas. No seguimento, a obra é restaurada em Cracóvia. Os restauradores tentam juntar cor ao ícone mas, em cada tentativa, os pigmentos desaparecem sempre. Decidem, então, pintar uma nova imagem sobre o painel miraculoso. Sobre o rosto da Virgem, marcam a caneta os traços dos golpes infligidos pelos ladrões, em memória desse acto de barbárie.

Depois da restauração do quadro, o reconhecimento do santuário aumenta. Na sequência de novos ataques um muro protector foi construído em torno do mosteiro, transformando o santuário de Jasna Góra numa «fortaleza de Maria». Em 1655, todo o país cai sobre o controlo sueco. Em 18 de Novembro o exército sueco, com uma força de 3 000 homens, chega a Jasna Góra e exige a rendição imediata do santuário. O prior, Augustyn Kordecki, decide defender o santuário com os seus 170 soldados, 20 nobres e 70 monges. A sua vitória será de uma grande importância, tanto religiosa como política. O ataque a Jasna Góra é considerado como uma violação dos sentimentos religiosos e a vitória é atribuída à protecção da própria Santa Virgem, guardiã do lugar, e não à competência militar dos soldados<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Ver A. Rózycka-Bryzek e J. Gadomski, "Obraz , Matki Boskiej Czestochowskiej w swietle badan historii sztuki", in *Studia Claramontana*, 5, 1984, pp. 27-52.

<sup>5</sup> Ver W. Myk, "Nieznana relacja o. Augustyna Kordeckiego z 1655 r. oraz materialy źródłowe o oblezeniu Jasnej Góry w prasie Polski, Austrii, Szwecji, Brandenburgii", in *Studia Claramontana*, 8, 1987, pp. 142-164.

Em 1 de Abril de 1656, o rei João Casimir (Jan Kazimierz), consagra solenemente o país à proteção da Mãe de Deus e proclama-a Padroeira e Rainha de todo o seu reino. Desde aí, o destino da nação está confiado à Muito Santa Virgem<sup>6</sup>.

Durante os seis séculos seguintes, a popularidade das peregrinações a Jasna Góra torna-se ainda mais ampla. Graças à tez negra da fronte de Maria, nomeiam a imagem de Madona Negra (Czarna Madonna). No século VI, as peregrinações a Czestochowa suplantam as de outros santuários locais. Em 1795, a Polónia perde a sua independência e, por consequência, o número de polacos que podiam empreender a peregrinação a Czestochowa diminui. Por outro lado, durante esse período, os laços entre a Igreja Católica e o patriotismo polaco afirmam-se e o mosteiro torna-se um símbolo de identidade e de unidade nacionais. A popularidade das peregrinações ao santuário retoma assim que a Polónia volta a ser independente em 1918. Depois, cerca de vinte anos mais tarde, durante a Segunda Guerra mundial, as grandes peregrinações tornam-se impossíveis por causa da ocupação nazi. Os peregrinos continuam a frequentar o santuário sozinhos ou em pequenos grupos. Durante algum tempo, após a guerra, um grande número de peregrinos afluem a Czestochowa. Mas muito rapidamente, as autoridades comunistas, que tomam o poder na Polónia em 1946-47, recusam aos grupos a liberdade de ir a Czestochowa. A partir de Agosto de 1957, é organizada uma longa peregrinação com uma cópia do ícone de Jasna Góra, que dá a volta ao país, visitando todas as igrejas da Polónia durante um período de 23 anos apesar das dificuldades causadas pelas autoridades comunistas. Por exemplo, entre 1966 e 1972, quando as autoridades fecham à chave a cópia do ícone, é levada na procissão, e em seu lugar, uma moldura vazia. Assim, o longo peregrinar continua e é completado em Czestochowa no ano de 1980.

No entanto, algumas pessoas continuaram a peregrinar a pé, apesar das tentativas periódicas de o proibir; a partir dos anos 80, o número de participantes começa a aumentar por razões diversas. Um polaco, Karol Wojtyła, torna-se o Papa João Paulo II. O Estado, não vendo alternativa, procura afirmar a sua legitimidade liberalizando a sua posição face à Igreja.

---

<sup>6</sup> Ver <http://www.jasnagora.pl> (28.07.2006).

Mas, apesar dos esforços do governo, a participação na peregrinação representa, cada vez mais, uma oposição ao regime repressivo<sup>7</sup>.

O mosteiro de Czestochowa tem um papel de síntese histórica e simbólica da nação polaca e da Igreja. Considera-se Czestochowa como a guardiã da nação polaca e como um lugar que miraculosamente resistiu à ocupação dos exércitos estrangeiros. Durante séculos, os chefes de Estado polacos iam a Czestochowa rezar pelo sucesso de numerosos projectos nacionais. Durante a sua presidência, Lech Walesa visitava frequentemente o mosteiro e levada uma imagem da Madona Negra no forro do seu casaco. A arquitectura do mosteiro também preserva a ligação entre a Igreja e a nação. Muitas versões da águia branca, símbolo da nação depois da dinastia dos Piast, estão dispostas sob a entrada do santuário da Virgem Negra. A vizinha sala dos Cavaleiros está ornada com quadros que representam os grandes momentos da história da Polónia. Um museu de objectos militares encontra-se também no interior dos muros do complexo monástico<sup>8</sup>.

### **O fenómeno das peregrinações a Jasna Góra Os factores que influenciam a importância da peregrinação de Czestochowa**

Descrever o fenómeno das peregrinações em Jasna Góra ajuda-nos a destacar algumas razões importantes que explicam esse movimento e o seu renome, especialmente a situação geográfica do santuário; o reconhecimento de Jasna Góra pelas autoridades eclesásticas; o forte laço entre essa peregrinação e o patriotismo – Jasna Góra sendo um símbolo da identidade e da unidade nacionais; a veneração da Virgem Negra pelos emigrantes polacos; o papel do papa João Paulo II e a importância da veneração de Maria na piedade popular.

Em primeiro lugar, Jasna Góra encontra-se quase no centro da Polónia, o que permite que as pessoas que vêm do Este e do Oeste se encontrem e travem contacto<sup>9</sup>. Nessa perspectiva, Jasna Góra tornou-se o ponto de encontro entre o catolicismo romano e a Igreja ortodoxa. O santuário tem

---

<sup>7</sup> Ver A. DATKO, “Sanktuaria i pielgrzymki – patnictwo w Polsce po 1945 roku”, in W. Za«daniewicz e T. Zembrzusi (Éd.) *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Varsovie, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, pp. 307-327.

<sup>8</sup> Ver <http://www.jasnagora.pl> (28.07.2006).

<sup>9</sup> Ver G. WECLAWOWICZ, *Contemporary Poland*, Londres, UCL Press, 1996, p. 7.

então a possibilidade de se tornar um centro espiritual para todos os cristãos, qualquer que seja a sua origem ou o seu credo.

Em segundo lugar, a intensidade do movimento de peregrinação foi incrementado pelos privilégios concedidos ao santuário de Jasna Góra pelas autoridades pontificais e, em particular, a concessão de indulgências no momento das festas marianas. Desde o século XV, Czestochowa foi o local sagrado mais frequentado de toda a Europa central e oriental. A 8 de Setembro de 1682, 140 000 peregrinos participam nas cerimónias comemorativas do 300º aniversário da chegada do ícone a Jasna Góra. A 8 de Setembro de 1717, mais de 200 000 peregrinos estão presentes na cerimónia de coroação de Nossa Senhora de Czestochowa como rainha da Polónia. Era a primeira vez que se coroava uma imagem de Maria fora de Roma. Por esse acto, o papa Clemente XI deu a conhecer o ícone de Czestochowa por todo o mundo. Os reis das dinastias Jaguelónica e Waza, bem como os reis eleitos, fizeram todos a peregrinação a Jasna Góra. Ainda que os peregrinos visitem o santuário todo o ano, os períodos mais populares são as festas marianas, em particular o nascimento da Virgem a 8 de Setembro e a Assunção de Maria a 15 de Agosto. No santuário, milhares de ex-votos deixados pelos peregrinos ao longo dos séculos, testemunham os poderes miraculosos de cura do local e da peregrinação<sup>10</sup>. Desde há algum tempo, o santuário atrai ainda mais o mundo, tendo-se tornado um dos locais santos preferidos dos papas João XXIII, Paulo VI e João Paulo II.

Em terceiro lugar, o ícone da Virgem Negra sempre teve uma forte ligação com o patriotismo polaco. A Virgem Negra tem o título especial de “Rainha da Polónia”. Muitos cânticos, muito conhecidos, rogam a Maria que proteja especialmente o povo polaco e insistem sobre o papel do catolicismo na sobrevivência da nação<sup>11</sup>. Desde há séculos, o ícone da Virgem Negra é um símbolo da identidade, da unidade e da integridade da nação polaca<sup>12</sup>. A “pátria” é uma noção muito importante de associações para os Polacos. E Maria, vista como rainha da Polónia e uma mãe terna, torna-se quase a sua personificação.

---

<sup>10</sup> Ver A. DATKO, “Sanktuaria i pielgrzymki – patnictwo w Polsce po 1945 roku”, em W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI (Ed.) *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Varsóvia, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, pp. 307-327.

<sup>11</sup> Ver J. SIEDLECKI, *Spiewnik kościelny*, Opole, 1982, pp. 174-260.

<sup>12</sup> Ver H. SKOROWSKI, “Religia i tożsamość narodowa”, em W. ZDANIEWICZ e T. ZEMBRZUSKI (ed.) *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Varsóvia, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, pp. 161-176.

Em quarto lugar, laços fortes sempre uniram os emigrantes polacos, pelo mundo, com o culto da Mãe de Deus de Czestochowa (Matka Boska Czestochowa). Para abrigar uma cópia do seu ícone, os emigrantes polacos fundaram numerosas vilas e cidades chamadas “Czestochowa”, “Panna Maria” e “Jasna Góra”. Durante as festas do milénio, em 1966, a imagem foi exposta em cada igreja polaca no mundo inteiro. Na festa das mães, presta-se uma homenagem particular, em vários sítios no mundo, a Maria, a mãe de todos os emigrantes polacos. Estes últimos sentem-se unidos num mistério que os une, como uma grande família, à volta da sua Mãe comum. Essa dimensão representa muito mais do que conservar a memória da “Pátria” – ela mantém a unidade dos emigrantes polacos e permite-lhes ter o sentimento de ser uma nação e uma família<sup>13</sup>.

Em quinto lugar, durante o pontificado de João Paulo II, entre 1978 e 2005, foi posto muito ênfase na devoção mariana. Como jovem estudante Karol Wojtyła fez a peregrinação ao santuário da Virgem Negra, a Czestochowa. Essas experiências de juventude do catolicismo polaco tradicional foram decisivas para a sua devoção à oração, a sua promoção das peregrinações e a sua terna devoção à Santa Virgem.

Em sexto lugar, a veneração de Maria é uma tradição de longa data na religiosidade popular na Polónia<sup>14</sup>. A devoção à Virgem está, ao mesmo tempo, profundamente ligada à percepção do papel das mulheres na sociedade polaca. As mulheres na Polónia não foram somente mães de família – consignadas ao lar e à cozinha – mas também as guardiãs das tradições polacas, da identidade nacional e da religião; assim, elas tiveram e têm ainda, um papel social e político importante. A história da Polónia foi difícil e movimentada: enquanto os homens lutavam pela independência, as mulheres ocupavam-se das pequenas empresas familiares e educavam os seus filhos para se tornarem bons patriotas polacos. A “mãe polaca” é um símbolo de força e de devoção. Esperava-se que ela sacrificasse as suas aspirações e os seus interesses pessoais para o bem da família e da nação.

---

<sup>13</sup> Ver A. BROZEK, “Kult Matki Bozej Czestochowskiej wśród Polonii Teksanskiej”, em *Studia Claromontana*, 5, 1984, pp. 301-310; J. ZWIAZEK, “Jasna Góra w polonijnym nauczaniu biskupa Teodora Kubiny”, em *Studia Claromontana*, 18, 1998, pp. 93-112; M. ZALECKI, “Czestochowa Amerykanska wczoraj i dzis” em *Studia Claromontana*, 22, 2004, pp. 32-73.

<sup>14</sup> A. ZAKRZEWSKI, “Krolowa Polska na Jasnogórze przykladem religijnosci ludowej”, em *Studia Claromontana*, 14, 1994, pp. 9-33.



O heroísmo e o martírio foram, desde sempre, considerados como traços nacionais dos Polacos.

Além disso, a ideia da “mãe polaca” está ancorada ao catolicismo polaco. A posição importante das mulheres na família tem o seu suporte na piedade popular, segundo o qual a Mãe de Deus não é apenas a rainha da Polónia mas também a imagem do amor materno de Deus. Em vários hinos e cantos polacos, Deus aparece como um pai severo, enquanto que Maria é uma mãe terna que tem poder e que chegaria, mesmo, a fazer mudar as decisões de Deus<sup>15</sup>.

### **As características da peregrinação a Jasna Góra**

Distinguimos quatro características da peregrinação a Czestochowa. Primeiro, a maneira preferencial de aceder ao santuário, a pé. Cada ano, entre 150 000 e 400 000 peregrinos caminham até Czestochowa, e os caminhos oficiais dos peregrinos provêm de todas as aglomerações na Polónia. Em certos anos, como em 1980, o número de peregrinos aproximase do milhão. Além disso, a maioria dos peregrinos do caminho até Czestochowa são jovens, maioritariamente estudantes universitários, diplomados recentes, ou alunos do ensino secundário. A juventude dos participantes é um fenómeno recente, já que no final dos anos 1960, entre 70 e 80% dos peregrinos tinham 50 anos ou mais. Em terceiro lugar, uma percentagem muito elevada da população polaca participa nas peregrinações a Czestochowa. Cada ano, em geral, entre 6 e 7 milhões de Polacos parte em peregrinação até diversos santuários na Polónia<sup>16</sup>. Até quatro milhões de Polacos (10% da população) fazem a viagem a Jasna Góra cada ano utilizando diversos meios: comboio, carro, bicicleta, e mesmo a cavalo ou a pé. Grupos de peregrinos que caminham até Czestochowa tomam a estrada de todos os cantos do país, com o objectivo de chegar ao santuário no dia da Assunção. De facto, há tantos peregrinos e peregrinações que as datas de chegada estão dispersas ao longo de todo o verão. Para terminar, constatamos uma grande mudança no que se refere ao meio social dos

---

<sup>15</sup> Ver J. SIEDLECKI, *Spiwnik koscielny*, Opole 1982, p. 236.

<sup>16</sup> Há 25 santuários de renome, cuja projecção se estende por todo o país (a maior parte consagrados a Maria, mas abarcando também os calvários apresentando os sofrimentos de Jesus), e numerosos santuários regionais.

peregrinos. Recentemente, o número de peregrinos urbanos tornou-se mais importante do que aqueles vindos das vilas (aproximadamente 40%)<sup>17</sup>.

### **As peregrinações a pé – as estatísticas**

Entre 150 000 e 400 000 peregrinos participam cada ano em mais de 220 peregrinações a pé até Czestochowa. A peregrinação nacional mais antiga começa em 1637 a partir de Kalisz. Durante essa peregrinação, os peregrinos caminham não apenas até Czestochowa, mas também fazem a viagem de regresso a pé – o que faz um total de 340 km. O lema dessa peregrinação é “De José até Maria, e de Maria até José” porque Kalisz é conhecido pelo seu santuário nacional consagrado a São José. A peregrinação mais longa começa em Hel, uma distância de 640 km que demora aproximadamente 19 dias. Alguns desse grupo continuam ainda até Zakopane.

Os grupos mais importantes vêm de Varsóvia, de Cracóvia, de Radom e de Tarnów. A maioria dos peregrinos, organizados pelas dioceses individuais, tem os seus próprios jornais, um site na Internet<sup>18</sup> e um secretariado oficial no seio das suas cúrias.

Um grupo de pessoas deficientes ou em cadeira de rodas vai cada ano de Varsóvia a Czestochowa, seguindo um caminho um pouco mais curto, passando por estradas em melhor estado com o fim de utilizar, na medida do possível, as cadeiras de rodas. São frequentemente acompanhados por pessoas válidas e autoriza-se, mesmo, que alguns prisioneiros participem na peregrinação com o fim de acompanhar as pessoas que precisam de ajuda.

As peregrinações a pé partem de um pouco por toda a Polónia, entre Maio e Setembro, mas a grande maioria chega ao santuário a 15 de Agosto,

---

<sup>17</sup> Ver A. DATKO, “Sanktuarium i pielgrzymli –p?tnictwo w Polsce po 1945 roku”, em W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI (Eds.), *Kosciól i religijnosc Polaków 1945-1999*, Varsóvia, Instytut Statystyki Kosciola Katolockiego, pp. 320-325.

<sup>18</sup> Ver a página em francês relativa às peregrinações dos estudantes <http://www.salvatorianie.pl/pp/zielona/france.htm>, em inglês <http://www.salvatorianie.pl/pp/zielona/english.htm>, em alemão <http://www.salvatorianie.pl/pp/zielona/german.htm> e em algumas outras línguas (28.07.2006).

para a grande celebração litúrgica na qual participam vários bispos e arcebispos<sup>19</sup>.

### **A experiência da peregrinação**

A peregrinação é um domínio que se presta particularmente ao exame da interação entre o poder, a identidade e a experiência pessoal. Em particular, a dificuldade da viagem, o contacto constante com outros peregrinos, a organização de cada momento da jornada, são circunstâncias que ajudam os participantes a reflectir sobre as suas vidas, as suas relações com os outros e a sua relação com Deus. Os sentimentos intensos que provêm dessas experiências dão força emocional ao seu apego religioso. Mas, já que esses sentimentos são parecidos à sensualidade e ao êxtase, eles podem também prejudicar os objectivos cristãos do amor universal e da piedade. O desafio com o qual se confrontam os organizadores é, então, o de canalizar as experiências emocionais profundas dos participantes. Através dos ícones, dos símbolos e dos relatos, os organizadores procuram reforçar o apego a noções mais abstractas, como a Igreja e a nação. Apesar dos participantes travarem contactos individuais com os seus companheiros de viagem, com quem partilharam as provas do caminho, e de desenvolverem, talvez, uma relação mais íntima com Deus, eles mantêm, com frequência, um certo cepticismo para com as instituições que procuram controlar essas sensações. Assim, cria-se um sentido de unidade graças às condições particulares que estruturam a experiência da peregrinação, mas os organizadores não chegam a comprometer esse sentimento até os fins projectados<sup>20</sup>.

### **A estrutura da peregrinação**

Os peregrinos vindos das diferentes partes da Polónia identificam-se pela sua própria cor, a fim de que se possa reconhecê-los na estrada. Dividem-se os peregrinos em grupos pequenos, frequentemente identificados pelo nome de um santo. Cada grupo caminha atrás do estandarte com o seu nome e tem seu próprio sistema de anúncio.

---

<sup>19</sup> Cada ano, os dados estatísticos são fornecidos pelo Conselho episcopal para a migração, o turismo e a peregrinação e pelo Posto da imprensa em Jasna Góra: <http://www.jasnagora.com/> (28.07.2006).

<sup>20</sup> Ver A. RADECKI, "Piesza Pielgrzymka Wroclawska na Jasna Górze 1981-1994", em *Studia Claromontana*, 16, 1996, pp. 73-176.

À noite, os grupos separam-se e passam a noite nas diferentes vilas. Durante o dia mantêm uma distância suficiente para permitir a passagem dos carros. Os grupos fazem as paragens em momentos e em locais diferentes. Os “grupos de santo” subdividem-se em grupos, não mistos, de dez pessoas.

A função principal desses grupos é a de dividir os peregrinos em unidades bastante pequenas para serem acolhidos por famílias individuais, no caminho. Nas peregrinações muito longas os peregrinos levam tendas. Para além dessas funções organizacionais, cada dia, um outro grupo é responsável de entoar as orações (litanias, rosário, via sacra). Pequenos grupos organizam-se com frequência no que diz respeito aos compromissos específicos dos participantes individuais ou dos subgrupos. Durante as pausas, ou se acontece um problema, eles podem ocupar-se imediatamente das necessidades das pessoas em questão, mais do que de se concentrar em todo o grupo<sup>21</sup>.

### **As regras do peregrino**

As regras que devem seguir os peregrinos estão claramente indicadas numa brochura de informações distribuída a cada um. Assim, apesar do sentido de liberdade que os participantes podem ter durante a peregrinação, eles aceitam, de facto, conformar-se a variados regulamentos: eles devem ir à missa todos os dias, o que quer dizer que a maioria vai confessar-se mais frequentemente do que na vida quotidiana. Eles devem também participar em todas as orações, conferências, discussões e sessões de canto. Eles devem exprimir “o amor fraternal” para com todos os participantes e para com todos os que encontrem ao longo do caminho. Eles aceitam não fumar, beber ou ter relações sexuais durante a peregrinação. Eles devem permanecer com os outros peregrinos em todo o momento. Mas, de facto, os peregrinos consideram essas restrições como uma escolha pessoal, já que eles aceitaram respeitá-las quando decidiram aí participar<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> As informações fornecidas nesta parte do artigo são baseadas no site Internet para a peregrinação e nas entrevistas com antigos peregrinos.

<sup>22</sup> Ver A. RADECKI, *Piesza Pielgrzymka Wroclawska na Jasna Górze 1981-1994*, em *Studia Claromontana*, 16, 1996, pp. 73-176.

## **O ritmo da peregrinação**

Uma peregrinação tem o seu próprio ritmo. A caminhada começa, normalmente, antes da madrugada. Cada grupo tem um espaço de, aproximadamente, 60 metros e ocupa o lado direito da estrada: cabos unidos a um microfone central e a um gerador com megafones montados num poste, delimitam o espaço do grupo. O dia começa com a oração da manhã. Na estrada, as pessoas organizam-se espontaneamente em filas, o que permite caminhar mais à vontade. Os peregrinos tentam encontrar um lugar entre a multidão. A maioria das pessoas prefere meter-se nas multidões, apressadamente. Os de trás têm tendência a ser menos numerosos, e são, sobretudo, os que estão cansados ou os que querem falar com os seus amigos, que preferem caminhar nessa posição.

Cada dia decorre segundo o seu próprio ritmo – levantam-se antes da madrugada, caminham todo o dia, acompanhados de orações, de cantos e de conferências em alternância, só se pára para a missa, para as refeições e, de tempos a tempos, para uma pausa. Durante as pausas os jovens sacerdotes ou as religiosas colocam-se de pé e encorajam os peregrinos a cantar e a dançar. Vê-se as Irmãs, com o seu hábito religioso, e os peregrinos, em calções, a dar a mão e a dançar em círculo. Mais tarde, os peregrinos dividem-se em grupos, de dez homens ou dez mulheres, que dormem num celeiro ou, por vezes, no chão de um salão. As actividades da manhã e da noite são sempre cumpridas muito rapidamente, mas ao longo dos dias, os grupos acalmam-se e as rotinas executam-se de uma forma um pouco mais eficaz.

## **Os participantes e as condições durante a peregrinação**

As condições nas quais se vive durante a peregrinação são com frequência difíceis, mas os participantes descrevem a sua experiência como alegre. Apesar do esgotamento, os peregrinos desenvolvem um sentido de comunidade e de bem-estar no caminho; assim, eles consideram que todas as provas valem bem a pena. Ao longo da peregrinação, cada um “carrega a sua cruz”, carrega o seu sofrimento pessoal, que se torna a via que leva à salvação. Nesse contexto, os peregrinos vêem encarnar-se uma velha metáfora: os fardos espirituais transformam-se em fardos físicos quando se percorre mais de trinta quilómetros por dia, a pé, através da chuva ou das vagas de calor.

Para a maioria dos participantes, uma crise física pode desencadear, alguns dias mais tarde, uma crise emocional. Eles explicam, frequentemente, que depois de o corpo estar mais ou menos habituado às privações, é o espírito que sofre estranhos desafios, que ameaçam o compromisso. Depois, de novo, o prazer de estar no caminho prevalece sobre o cansaço e as comoções emocionais<sup>23</sup>.

Participar numa peregrinação estende-se, igualmente, para além daqueles que fazem o caminho juntos. Os habitantes ao longo da estrada acolhem os peregrinos, oferecem-lhe água, chá e fruta. Nos dias de grande calor, eles salpicam os viajantes com as suas mangueiras de rega. Certas paróquias preparam sopas e bolos. Os paroquianos abrem as suas casas ou os seus celeiros aos peregrinos e muitos, de entre eles, dão-lhes comida, chá quente e água para tomarem banho. Frequentemente, eles colocam questões relativas à experiência de peregrinação; alguns pedem aos peregrinos para rezarem por eles, no santuário de Czestochowa. Essas numerosas contribuições benévolas à peregrinação são essenciais para criar uma atmosfera de compromisso espontâneo, para além das estruturas institucionais.

### **A motivação dos peregrinos**

Várias investigações sociológicas foram conduzidas<sup>24</sup> entre os peregrinos no caminho até Czestochowa. Os principais dados estatísticos indicam que os motivos que impulsionam as pessoas a participar nas peregrinações são os seguintes: renovar a sua relação com Deus e recordar-se de que somos todos filhos de Deus; dar graças a Deus; obter a intersecção de Maria; rezar pelos seus próximos; afirmar ou renovar a sua fé; partilhar a experiência da fé com outros crentes; rezar pela cura dos outros; estar com os seus amigos, colegas, ...; rezar pela paz de Deus nos nossos corações...

Os mais jovens de entre os peregrinos têm tendência a pôr ênfase na renovação do laço com Deus, na experiência de partilhar a sua fé com

---

<sup>23</sup> Ver M. SOCALA, *Piesze pielgrzymki*, “Salwator”, 1998, nº4.

<sup>24</sup> Ver W. BARTOSZEWICZ, A. JAGUSIEWICZ, J. LACIAK, *Ruch przyjazdowy w Czestochowie i jego obsługa*, Varsóvia, 1996; assim como os dados fornecidos pelo Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (Posto de estatísticas da Igreja católica) e Rada Episkopatu ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek (Conselho episcopal para a migração, turismo e peregrinação).

outros católicos, na companhia e na oração pelos outros. Os participantes com mais idade dizem com mais frequência que vão lá para dar graças a Deus, para obter a intersecção de Maria e para rezar pela cura das outras pessoas e por um mundo melhor. Bem entendido, não há somente motivos religiosos que impulsionam as pessoas a partir em peregrinação, mas a maior parte vai lá com a intenção clara de mudar ou renovar a sua vida. É interessante notar que, contrariamente à situação levantada pelos investigadores na Europa Ocidental<sup>25</sup>, os jovens Polacos nunca falam de descanso como motivo para partir em peregrinação. Por vezes, eles evocam a atmosfera particular que reina durante a peregrinação, onde ninguém se disputa, toda a gente se entende e os participantes se tratam num pé de igualdade. A ênfase está mais frequentemente no sentido da unidade colectiva e nas amizades que se travam ao longo da peregrinação. Outros mencionam o sentimento de cumprimento que se tem depois de ter levado a bom termo qualquer coisa de tão difícil.

### **Elementos da educação para a fé durante a peregrinação**

A construção de uma comunidade cristã está associada a várias qualidades: compromisso, coesão, interacção, cooperação, práticas religiosas (missa quotidiana, oração, cantos), linguagem cristã, partilha das provas (esgotamento, fome, bolhas nos pés), partilha da fé com muitas outras pessoas e apreciação e apoio.

A peregrinação a Czestochowa é, antes de mais, uma experiência colectiva. Os peregrinos saem dos papéis e dos locais familiares e constituem uma comunidade de cristãos que partem das suas casas para se dirigirem até à capela da Virgem negra. A comunidade é um dos objectivos reconhecidos da peregrinação, e uma das palavras-chave empregue pelos peregrinos para descrever a sua própria experiência. Várias práticas têm como objectivo promover um laço de ligação com o grupo inteiro. Cada um vê o outro como “irmão” ou “irmã”, por contraste com as hierarquias linguísticas ou das relações quotidianas. Todos os participantes passam pelas mesmas provas: as bolhas, o esgotamento, a fome. Encoraja-se a intimidade pelas reuniões quotidianas e cantando, de mãos dadas ou acompanhados por gestos das mãos. Durante a missa quotidiana o habitual sinal da paz, trocado entre

---

<sup>25</sup> Ver M. VAN UDEN, J. PIEPER, E. HENAU, “Modern Pilgrimage and Faith”, no *Journal of Empirical Theology*, 4, 1991, pp. 38-43.

fiéis, intensifica-se: olha-se nos olhos e, de novo, se dão as mãos. Encoraja-se os peregrinos a agir de forma colectiva ao longo de toda a peregrinação e as circunstâncias também a isso os obrigam. Tudo se faz em grupo, mesmo os actos mais íntimos: partilham-se as casas-de-banho, dorme-se no mesmo celeiro, come-se juntos. Assim, os pequenos grupos dispersos são unidos por uma experiência partilhada que exige muita energia física e emocional e que estrutura o tempo e o lugar<sup>26</sup>.

Mesmo a linha que separa o clero dos outros participantes se apaga; os sacerdotes são muito acessíveis e seguem a mesma rotina que toda a gente. Eles partilham as garrafas de água e as chávenas com os outros, apoiam-se nos peregrinos e dançam com toda a gente. Dir-se-ia que todos os peregrinos adoptam o modo de vida dos sacerdotes e das Irmãs na duração da peregrinação. Os peregrinos rezam durante todo o dia e abstêm-se de todo o prazer da carne, como as relações sexuais, os cigarros ou o álcool. Separam-se do mundo profano e consagram-se ao espiritual.

Os peregrinos consideram os dias do caminho como uma ocasião de romper com a rotina normal para ter uma autêntica experiência de fé, que é uma outra coisa, diferente do conformismo religioso maquinal que domina muito frequentemente as concentrações nas suas paróquias. Eles fazem a experiência da peregrinação como de uma experiência de ruptura em relação à expressão institucional da religião e como um passo para uma expressão mais pura da fé religiosa. No entanto, é significativo que, apesar do facto da peregrinação ter lugar (literalmente) fora da igreja, é o clero e outros representantes da Igreja que põem em cena quase cada movimento, cada comportamento dos participantes. Os grupos são organizados pela paróquia e dirigidos pelo seu clero.

Mesmo que haja muito pouca infra-estrutura formal prevista pelos peregrinos, como os hotéis ou os restaurantes, as paróquias, ao longo do caminho, organizam a missa quotidiana, as refeições e o alojamento. A rota da peregrinação é traçada com antecedência para evitar as vias mais frequentadas. À noite, os pequenos grupos vão-se dispersando pelo campo, cada um convidado por uma vila ou outra. Tudo isso dá a impressão de se estar fora das estruturas oficiais (já que, com efeito, se passa a maior parte

---

<sup>26</sup> Ver A. RADECKI, "Piesza Pielgrzymka Wroclawska na Jasna Górze 1981-1994", em *Studia Claromontana*, 16, 1996, pp. 73-176.



do tempo sem as sentir), mas na realidade é necessária muita organização e coordenação, numerosas contribuições de pessoas singulares ou de pequenos grupos<sup>27</sup>.

A comunicação de fé é apreciada por várias razões: aprendizagem independente e interactiva, acesso a diversas fontes de informação (ensino formal, catequese, oração, cantos e experiências, as competências e a história pessoal de cada peregrino), esclarecimento da experiência da fé, interpretação, aspectos cognitivos e emocionais influenciando o processo de comunicação.

Durante a peregrinação as fontes de comunicação da fé não estão limitadas ao ensino formal, à catequese, à oração e aos cantos, mas compreendem as experiências, as competências e a história pessoal de cada peregrino. A experiência dos peregrinos é muito pessoal. Não se obriga ninguém a fazer o caminho – todos escolheram, livremente, participar. Por intermédio dos mecanismos de sonorização, difundem-se os discursos e os testemunhos, que põem a ênfase nas histórias pessoais da fé, no contexto da oração colectiva. Os sacerdotes contam os relatos das vidas dos santos ou das personagens bíblicas. As Irmãs e os sacerdotes explicam como escolheram (ou melhor, como foram escolhidos para) a vida religiosa. Mas os leigos também procuram partilhar as suas experiências da fé, não tomando a palavra publicamente, mas partilhando no seio dos seus pequenos grupos. Por vezes, isso representa para eles a única ocasião de se encontrarem muito perto do seu clero ou de falar abertamente de muitas coisas, e não apenas de questões espirituais.

Certos participantes procuram reproduzir o ambiente que estimula esse género de sensações. Assim, os peregrinos sentem com frequência a necessidade de repetir essas viagens, ou de reproduzir as condições da peregrinação durante retiros ou outras reuniões periódicas. Certos grupos tentam prolongar a atmosfera da peregrinação com as reuniões semanais ao longo das quais cantam os cantos da peregrinação e falam de questões emocionais e espirituais. Por vezes, organiza-se uma reunião para o grupo, vários meses depois da peregrinação.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

Durante a peregrinação, o caminho espiritual do indivíduo desenrola-se no seio de um grupo. Deve-se fazer um esforço para encontrar um pouco de tempo para a reflexão pessoal ao longo dos dias muito preenchidos, e a maior parte do tempo esta desenrola-se num contexto colectivo. A comunhão durante a missa constitui um momento chave de cada dia. Durante as paragens, os peregrinos encontram momentos de recolhimento, de meditação e de oração em silêncio nas igrejas no caminho, mas há, de facto, pouca ocasião para a reflexão pessoal durante os dez dias. Mesmo se os sacerdotes colocam a tónica na importância da oração silenciosa, os raros momentos de silêncio são rapidamente interrompidos por novos cantos, orações e discursos. Em suma, no conjunto, os participantes têm a experiência de fazer parte de um grupo.

Para resumir, a peregrinação estimula o desenvolvimento de uma comunidade religiosa por numerosos meios. Primeiramente, ela cria uma experiência inesquecível, estruturada à volta da doutrina e da prática religiosas. Os participantes aprendem muitíssimo através dos cantos, das orações e dos relatos instrutivos. O todo serve para validar e reforçar a identidade católica dos participantes. Isso torna-se explícito no tema da peregrinação: “não tenha medo de ser santo”. Os participantes partilham a sua fé com as multidões – não apenas com aqueles que os acompanham até Czestochowa, mas também com as pessoas que lhes oferecem de comer, de beber ou um alojamento e que os encorajam ao longo do caminho. Mesmo que os participantes descrevam a sua experiência como sendo livre de obrigações institucionais, de facto, são os representantes da Igreja que organizam uma grande parte do acontecimento. Assim, existe uma tensão fundamental entre a expressão individual da fé e as obrigações desse género de peregrinação colectiva.

### **Imaginação e simbolismo**

#### **O símbolo como resultado de um processo de transformação**

O facto de se fazer o caminho juntos, de se mudar de ambiente físico, de se viver novas experiências, durante este período de peregrinação: tudo isso constitui, para o peregrino, um motivo de avanço em direcção a uma nova tomada de consciência e à abertura de novas perspectivas. A tensão entre presença/ausência e a organização ritualizada da peregrinação, ajudam os peregrinos a passar da dimensão física a uma dimensão espiritual. Falar com outros peregrinos, partilhar e reflectir juntos, são processos indispen-

sáveis se se quer construir uma nova interpretação e dar um novo sentido à relação entre a realidade vivida e uma realidade espiritual inacessível.

Bem compreendido, no que se refere às peregrinações, o terreno físico ou geográfico é delimitado e organizado em relação a um terreno imaginado e transcendente, ou seja, um mundo religioso. Não se viaja por razões utilitárias, para fins profissionais ou para visitar amigos ou parentes. A viagem não tem nenhum objectivo prático. Procura-se percorrer tantos quilómetros, ir a este ou àquele lugar, com o fim de percorrer a distância da “conversão”: partindo de um momento particular da sua história pessoal até chegar a uma etapa totalmente diferente. A imaginação do mundo espiritual e a sua própria lógica representam o principal motivo dinâmico que impulsiona as pessoas a partir em peregrinação.

O mundo religioso que se associa à peregrinação é uma realidade simbólica. Segundo os princípios, é preciso participar activamente na viagem para alcançar o resultado desejado. Uma peregrinação é uma maneira única de alcançar um objectivo espiritual particular. O movimento físico representa o processo de mudança espiritual. É por isso que todos os aspectos da organização e da participação ritualizada são tão importantes. A experiência física, as sensações corporais constituem a base que dá acesso a um outro tipo de consciência de si. Os peregrinos dão a sua atenção aos novos aspectos da natureza, do seu corpo, dos outros. Eles vêem, escutam, sentem novas coisas, ou percebem-se a si próprios e ao seu ambiente de uma forma diferente. Uma tal transição de uma vida ordinária a uma situação especial estimula os participantes a pensar e a ver as coisas sob um ângulo diferente, e a perceber a sua participação no mundo do sentido e da fé religiosa com uma abertura e uma receptividade novas.

No entanto, a agitação que acompanha o acontecimento, o impacto da interacção com os outros, o contacto com a natureza e as condições climáticas, as condições de vida ascéticas e rudimentares e o compromisso emocional têm tendência a manter os participantes numa situação artificial com o fim de que eles continuem a sentir a intensidade. Mas isso é impossível. A espontaneidade de uma experiência perde-se logo que se passa para outra, onde os nossos sentidos e a nossa atenção são submetidos a outros estímulos. Uma experiência intensa é forçosamente seguida pela queda dessa excitação, por um vazio. Só restam vestígios, imagens, impressões. Graças a essas recordações físicas e mentais, pode-

-se construir uma “memória” e dar-lhe um sentido. Mas as recordações são realidades de uma outra ordem. E trabalhar na elaboração de uma memória e do seu significado é uma experiência em si, mas ainda neste caso, é uma experiência de uma ordem diferente.

É precisamente a partilha de experiências, de impressões e de reflexões que ajuda os participantes a comprometerem-se num processo pessoal de descoberta, de clarificação e de aprofundamento do impacto das experiências, o que lhes permite aceder a um novo sentido. O progresso, na vida espiritual, que leva a uma nova etapa na vida de fé pessoal, deve ser sustentado por um fundo pertinente, por percepções e observações bem escolhidas e expressas numa linguagem apropriada, a fim de ajudar os peregrinos a elaborar uma concepção mais coerente da sua fé, sem a qual não se saberia pôr em uso os frutos da peregrinação. Trata-se de uma tarefa que cada um deve cumprir pessoalmente e com a participação activa de todos aqueles que participam na viagem.

A experiência de viver um processo tão intenso, de transição, dos primeiros momentos, e de impressões fragmentárias, até se atingir um sentido mais profundo do que aquele por que se passou ao longo do caminho, cria laços especiais entre os participantes. Quando se alcança a profundidade de uma compreensão, de um entusiasmo e de uma motivação renovados, os peregrinos podem sentir a necessidade de manter esse laço como uma fonte duradoura de apoio que lhe permite viver essa experiência nova na vida de todos os dias, nas suas casas e no seio das suas comunidades. Tendo feito a experiência pessoal e colectiva desse processo, os peregrinos podem compreender melhor a ideia da “aliança”, que teve um impacto tão profundo no povo hebreu, a aliança também com o Cristo e os fiéis, que é tão fundamental para a Igreja. Essa aliança entre os peregrinos prolongar-se-á no tempo e estender-se-á aos outros membros da comunidade cristã, pois, uma peregrinação, fundamentalmente, é um processo de aprendizagem que oferece aos cristãos a oportunidade de participar, de uma maneira única e original, num processo de simbolização que os ajudará a viver o seu caminho de fé de uma maneira mais profunda e mais inovadora, pessoalmente e em comunidade.

## **Os desafios**

Toda a gente que participa numa peregrinação é uma agente potencial da educação religiosa. Mas para chegar a esse objectivo, são necessárias competências particulares. Os peregrinos vêm de contextos diferentes, com as suas histórias, as suas preocupações concretas, as suas questões e os seus problemas. A catequese deve ser sensível a esse contexto pessoal e deve oferecer diversos meios para os ajudar a interpretar a sua situação à luz da tradição cristã. Uma tal proximidade dará aos peregrinos os meios para progredir até uma fé ainda mais madura. Apresentar uma diversidade de maneiras de rezar ajuda-os a enraizar a oração cristã na sua vida pessoal. A experiência da peregrinação ajuda a discernir o que deve ser melhorado, e constitui, de facto, um laboratório para a educação na fé: aprender em conjunto o que é a fé cristã.

Durante uma tal peregrinação, o caminho é mais importante que o destino. É a viagem que conta. Trata-se de deixar tudo o que é familiar, de construir uma comunidade cristã e de se formar ao longo do caminho que o leva da sua casa até Czestochowa.

O momento final da peregrinação é a entrada na capela, o ajoelhar de cada um em frente do ícone. É um momento muito emocionante para muitos peregrinos. Durante alguns minutos, eles têm a ocasião de ver o rosto da Virgem negra e de lhe apresentar as suas orações. Muitos guardam essa recordação durante longo tempo e fazem dela o símbolo do seu caminho espiritual.

Mesmo que os peregrinos desenvolvam, durante a peregrinação, um sentimento profundo de comunidade e de ligação espiritual, eles guardarão a impressão de que a viagem os ajuda nas dificuldades com as quais eles são confrontados, quando voltam às suas casas. Para muitos deles, a sua fé leva-os a sentir-se à vontade com o que eles têm (e o que eles não têm), a “carregar a sua cruz” e a aceitar os problemas aos quais eles devem fazer frente. Os participantes consideram a peregrinação como um contexto para afirmar a sua fé; eles descrevem-na como uma ocasião para desenvolver uma “relação pessoal com Deus”.



## A religiosidade popular no sul da Itália

CIRO SARNATARO (\*)

Inumeráveis são as práticas, os ritos, os lugares, os sujeitos, as formas de religiosidade popular e as aproximações específicas que as diferentes disciplinas de pesquisa têm proposto ao longo dos tempos, com os seus próprios métodos de investigação.

Esta reflexão situa-se no interior deste universo, mas ela pretende estudar alguns aspectos com simpatia conservando, ao mesmo tempo, um olhar crítico. Refere-se, de um modo particular, à realidade do sul da Itália. As referências biográficas provêm, de preferência, dos institutos desta região,<sup>1</sup> sem subestimar o contributo doutros estudos, sobretudo quando eles ajudam a compreender ou oferecem contribuições aplicáveis e válidas para a religiosidade popular do sul da Itália. Nós começaremos por algumas observações de tipo narrativo, porque a escrita e o conhecimento, se possível directo, são metodologicamente indispensáveis antes de analisar, avaliar e emitir proposições.

---

(\*) Director do Instituto de Teologia Pastoral da Faculdade Pontifícia de Teologia da Itália do Sul, Nápoles. Membro da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> Nestes últimos quinze anos, a Faculdade de Teologia da Itália meridional produziu diferentes obras visando aprofundar as condições, o estado e as perspectivas de estudo nos diversos domínios do saber teológico; depois do importante encontro de estudos dos Bispos e dos teólogos do Mezzogiorno, cujas actas foram publicadas sobre o título “Teologia e chiesa nel Sud Italia. Memoria coscienza, progetto”, em *Asprenas*, 43, 1996, o inquérito sócio-religioso *La religiosità nel Mezzogiorno* foi igualmente publicado sob a direcção de D. Pizzuti, C. Sarnataro, G. Di Gennaro et S. Martelli, Franco Angeli, Milan, 1998, e, por fim, o projecto de investigação co-financiado pelo Serviço nacional para o projecto cultural da CEI, sob o tema da Identidade meridional, concluído pela publicação de cinco volumes, que examinaram o tema sob os ângulos histórico, sociológico, filosófico e teológico; o quinto, e último, volume foi realizado pelo autor deste artigo: C. SARNATARO (Ed.), *L'identità meridionale. Percorsi di ricerca multidisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005.

### Algumas observações narrativas

O santuário da Bem-aventurada Virgem do Rosário de Pompeia é certamente um dos mais célebres santuários marianos do sul de Itália; seu encanto particular está ligado a muitos elementos, de que as multidões dos fiéis que o frequentam nem sempre têm consciência: entre outros, certamente, há aspectos teológicos ligados à oração do Rosário. Mas quero simplesmente sublinhar aqui o lugar e a figura do fundador, o Beato Bartolo Longo<sup>2</sup>. A sua intuição de fazer nascer o santuário ao lado da antiga Pompeia, a cidade romana sepultada sob as cinzas do Vesúvio, a «cidade dos mortos», tendo, em volta do santuário, a nova Pompeia, faz do templo um lugar «simbólico» muito complexo. A «nova Pompeia», com as obras queridas pelo Bem-aventurado, quer ser um modelo de cidade humana, de convivialidade, no centro da qual se encontram os mais pequenos e os mais fracos: seu horizonte, visivelmente posto em evidência sobre a inscrição colocada ao alto da fachada do templo, é a paz, bem supremo para todos os homens e, para os crentes, dom excelente do Ressuscitado.

No Domingo de Páscoa de 2003, podia-se ler no *L'Avvenire*, o jornal diário dos bispos italianos, que a tradicional procissão de l'«Affruntata», em Stefanoconi, pequena aldeia calabresa da província de Vibo Valentia, será aberta a todos. Todos os que o desejarem poderão ser portadores das três estátuas de Cristo ressuscitado, da Mãe de Jesus e de S. João. Não haverá mais o tradicional leilão, uma espécie de venda aos gritos de «ganhei» pelos pequenos chefes de aldeia, a golpes de argumentos «sonantes e vacilantes». Segundo o correspondente local, na prática «transportar a estátua de S. João é como submeter-se a uma espécie de baptismo da “Ndrangheta”<sup>3</sup>. Havia tantos que o sabiam e o dissimulavam. Mesmo um arrependido falou deste rito de iniciação mafiosa, que se celebrava no dia de Páscoa». Desde 2003, graças à iniciativa de um jovem sacerdote, apoiado pelo seu bispo, e um amplo grupo de fiéis, pôs-se fim a este «rito tribal».<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> A propósito da figura e obra do Bem-aventurado Bartolo Longo, recomenda-se a reconstrução rigorosa de A. ILLIBATO, *Bartolo Longo. Un cristiano tra Otto e Novecento*, 3 vol., Pompei, Pontificio Santuario di Pompei, 1999-2002.

<sup>3</sup> A Ndrangheta (do grego *andragathia*, heroísmo e virtude) é uma poderosa associação criminal calabresa (N.T.).

<sup>4</sup> G. LUCÀ, “Fuori la ‘Ndrangheta dalle feste di Pasqua. L’iniziativa di un parroco calabrese. Prima dietro dei rito dell’Affruntata si nascondeva l’iniziazione dei giovani alie cosche”, em *Avvenire*, 20 abril 2003, p. 8. Sobre o sentido religioso do antigo rito popular da *Affruntata*, a revista teológica calabresa *Vivarium* propunha, há alguns anos, algumas



Uma mulher, várias vezes traída e abandonada pelo seu marido por este manter relações extra-conjugais que tinham durado um certo tempo, confiou-se ao seu pároco, no Centro de escuta paroquial para os problemas familiares. Tendo sabido que seu marido tinha uma filha da sua última relação com uma mulher mais jovem, o pároco exortou a mulher a não criar ilusões, a não continuar a sonhar com o regresso do marido a casa. A mulher replicou-lhe: «Ele pode ter muitas outras mulheres, mas o sacramento, ele teve-o só comigo».

Um homem de cultura muito modesta está perturbado pelo facto da sua mulher frequentar há algum tempo um grupo de Testemunhas de Jeová, primeiro sem o marido saber, depois informando-o, e também de que por isso abandonava a Paróquia, e que não iria mais à missa. O homem apresentou-se ao Pároco muito triste e desconcertado: «Eu não consigo adaptar-me a esta situação. Ela viveu tantos anos comigo, nós partilhámos tudo com a mesma fé! Agora, ela não acredita mais no Jesus em que eu creio, ao qual rezo; não sei como me hei-de comportar com ela. Para mim, ela tornou-se como uma estrangeira que pretende dormir na minha cama».

Encarregados de realizar uma emissão sobre a religiosidade popular para a rubrica religiosa da RAI, há bastantes anos, decidimos apresentar a actividade dos fiéis do Santuário dedicado à Virgem dell'Arco, considerada como uma das primeiras imagens de Maria que chora.<sup>5</sup>

Pedimos, a uma das associações, autorização para encenar e filmar uma colecta. A equipa fica a alguns passos. Caminham em direcção a um edifício vizinho, depois detêm-se e entoam um cântico, para chamar a atenção dos locais e os incitar a dar a sua oferenda.<sup>6</sup> Imediatamente, uma pequena

---

belas páginas de interpretação teológica. Cf. I. SCHINELLA, "Il 'vangelo apocrifo' dell'Affruntata. Saggio di ermeneutica spirituale-ecclesiale della pietà popolare", *Vivarium*, 3, 1995, pp. 225-245.

<sup>5</sup> O Santuário, confiado aos Dominicanos, remonta ao século XV. Desde essa época, os fiéis, reunidos em associações muito presentes no terreno, celebram a Virgem aquando da sua peregrinação, que se efectua cada ano, na 2ª feira *in albis*. Os peregrinos são chamados de *battenti* ou *fujenti*, porque avançam de pés nus e a passo de corrida atrás do estandarte da sua associação. Estão vestidos de branco, com uma estola vermelha à volta da cintura e uma azul colocada como uma bandoleira, levando a imagem de Maria.

<sup>6</sup> O canto é executado em dialecto. Esta seria a tradução: «minhas irmãs, a Virgem / que tem a devoção / por esta Virgem dell'Arco / minhas irmãs, fazei-nos confiança / é um bom nome / minhas irmãs, da Virgem».

multidão de curiosos junta-se, atraída também pela equipa de televisão. Enquanto o cântico prossegue, vejo uma mulher idosa que chora silenciosamente. Fiz um sinal ao operador para que se vire e filme discretamente a cena. O contexto não era o do desenrolar tradicional da colecta. Não era um dia de festa, nem um período próximo das celebrações pascais, era talvez num Outono, já bem avançado, ou no Inverno. A presença de uma equipa de televisão manifestava também, sem equívoco, que se procedia a uma «representação». No entanto, uma piedosa mulher, ao escutar a música e as palavras do canto, emocionou-se até às lágrimas. Para ela, não se tratava de uma ficção, ela ultrapassou-a para entrar em diálogo directo com a Virgem.

### **Que retirar destes breves relatos?**

Assinalo, para sintetizar, que estes diferentes relatos fazem referência a um lugar (o santuário de Pompeia ou a Virgem dell'Arco), um rito (a procissão do encontro entre o Ressuscitado e Maria, sua Mãe, na 2ª feira de Páscoa), uma atitude que revela uma sensibilidade e uma percepção singular do religioso. É a minha «hipótese de leitura» de certos elementos constitutivos da religiosidade popular do Sul, que estão sempre presentes e que retenho como essenciais ao nosso tema. A partir destes relatos, vou tentar colocar em evidência alguns dados e sublinhar aspectos que aparecem claramente desde a minha primeira observação.

*As formas populares de religiosidade têm raízes ancestrais e profundas.* S. Paulino de Nole (353-431)<sup>7</sup>, que foi uma testemunha atenta na Campânia, como pastor extraordinário, pessoalmente empenhado face às diversas formas de religiosidade popular praticadas na sua época, tempo de passagem do paganismo ao cristianismo,<sup>8</sup> ilumina e orienta os fiéis que acorrem de toda a Itália meridional até ao túmulo do mártir Felice, descreveu a multidão de peregrinos, as suas manifestações tumultuosas, as festas baru-lhentas e as danças, a falta de respeito pelo silêncio, pelo recolhimento dos monges

---

<sup>7</sup> Para uma publicação recente sobre Paulino de Nole, ver : Faculdade teológica da Itália meridional – secção S.Tomaz, L. LONGOBARDO e D. SORRENTINO (Éds), *Mia sola arte è la fede. Paolino di Nola teologo sapientiale*, Nápoles, 2000; e permito-me assinalar a minha contribuição para este volume: C. SARNATARO, "La comunicazione della fede in Paolino di Nola", pp. 299-346 e, particularmente, pp. 332-340, sobre a religiosidade popular.

<sup>8</sup> Cf. A.H.M. JONES, *Il tramonto del mondo antico*, Bari, 1972, e P. BROWN, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turin, Einaudi, 1975 Id., *Il culto dei santi. L'origine et la diffusione di una nuova religiosità*, Turin, Einaudi, 1983.

e pelas súplicas dos fiéis mais fervorosos; ele enumerou as oferendas que os peregrinos traziam ao Santo; não lhe escaparam nem os comportamentos nem os costumes particulares: a unção do túmulo do Santo, com óleos perfumados, para os levarem em seguida para casa depois de terem adquirido um poder salutar pelo contacto com o Santo, e para untarem os doentes; os beijos às portas do templo, a oferta de *ex-votos* de velas, de tabuleiros cobertos de alimentos, de tecidos de linho ou de púrpura.

Ele não profere nem gestos nem palavras de condenação, mas dá provas de uma compreensão benevolente e eleva, assim, as atitudes e a inteligência das realidades espirituais da fé. Por exemplo, fala sobretudo da santidade como duma corrente da história da salvação, modelo do verdadeiro discípulo de Cristo; aplica-se a realizar ciclos de pinturas inspirados nas escrituras, com os quais decora as paredes da basílica e aí junta interessantes didascálicas que relembram o conteúdo, dando-lhes uma leitura teológica, realizando talvez a primeira Bíblia dos pobres para os cristãos analfabetos.<sup>9</sup>

Por outro lado, *estas formas de devoção caracterizam-se pela implicação singular da pessoa – na sua integração de corpo e alma – e dos grupos sociais*, sob formas variadas: grupos de devotos, associações, fraternidades, peregrinos, etc. A este propósito, a vida das “cappelle serotine”<sup>10</sup>, fundadas por Alfonso Maria de Liguori, foi exemplar durante numerosos séculos no sul de Itália.<sup>11</sup>

Antonio M. Tannoia, primeiro biógrafo do Santo, sublinha a eficácia particular da iniciativa de Alfonso de Liguori para a canalha do pequeno povo, e a sua resposta sob a forma de um verdadeiro percurso de santidade, percurso seguido por tantos homens que ele conheceu pessoalmente e entre os

---

<sup>9</sup> Permito-me reenviar para a minha contribuição já citada na nota 8, particularmente as páginas 322-332.

<sup>10</sup> Acção pastoral também chamada “capelas do entardecer” ou “capelas da noite”; tendo à sua disposição, apenas, capelas e oratórios, estas eram abertas para actividades pastorais depois de terminada a jornada de trabalho, pois se estas se destinavam, sobretudo, ao povo trabalhador, não haveria possibilidade de o fazer noutra hora.

<sup>11</sup> Cf. A bela biografia publicada por Th. REY-MERMET, *Le saint du siècle des Lumières. Alphonse de Liguori (1696-1787)*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, e duas obras importantes: P. GIANNANTONIO (Éd.), *Alfonso M de Liguori e la società civile del suo tempo. Atti del Convegno internazionale per il bicentenario della morte del santo (1787-1797)*, 2 vol., Florence, L. Olschki, 1990; F. CHIOVARO (Éd.), *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore, I. Le origini (1732-1793)*, Rome, Rogate, 1993.

quais assinala os humildes operários.<sup>12</sup> É ainda mais impressionante constatar, nos relatos precisos do biógrafo, que estes mesmos personagens, evangelizados por Alfonso de Liguori, se tornaram também evangelizadores, no seu próprio meio de vida.<sup>13</sup>

Além do mais, estas formas de religiosidade, *sublinhando a profundidade da dimensão religiosa, não são exemplos de limites e de riscos*, como a possibilidade de se tornarem um culto superficial, ou de ser instrumentalizações para outros fins, por parte de indivíduos ou grupos.

O episódio de Stefanconi manifesta claramente que as organizações criminosas tendem a adquirir abusivamente a autoridade de espaços, de ritos e termos próprios da linguagem religiosa, por diversos motivos: seja porque, tratando-se de uma linguagem enérgica, conhecida e difundida na comunidade, fá-los aparecer como uma realidade interna no mesmo habitat cultural; seja porque, se esta linguagem toca a dimensão mais profunda da existência, confere respeitabilidade e exige respeito, permite mascarar a sua própria natureza e dar uma fachada «comme il faut»; mas, comportando-se desta maneira, estas organizações realizam, de facto, uma verdadeira distorção cultural e moral da linguagem religiosa. É precisamente por isto que, quando se fala de organizações criminosas, é preciso evitar cuidadosamente a utilização de termos específicos da linguagem religiosa como *batismo, rito e iniciação* (também como outros termos bem conhecidos, como *padrinho*, etc.). Infelizmente, o acontecimento de Stefanconi não é um caso isolado. O abuso que se denuncia está também presente noutras regiões da Itália meridional, e tem sido estigmatizado pelas tomadas de posição oficiais das conferências episcopais regionais.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. A.M. TANNIOIA, *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M. de Liguori, vescovo di S. Agata dei Goti e fondatore della Congregazione dei preti missionari del SS. Redentore*, Naples, Vincenzo Orsini, 1798 (reprodução anastática da edição original 1982), p. 46.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 47-50. Don Giuseppe De Luca, intelectual e historiador da piedade, de alto nível. Constitui um importante testemunho da influência exercida sobre os camponeses e as gentes simples através das práticas sugeridas pelo santo e pelos seus textos, compreendendo canções, e isso há já dois séculos de distância. Ver o que escreveu G. DE LUCA, *Sant'Alfonso, il mio maestro di vita cristiana, Ricordo di S. Alfonso*, Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1983, pp. 131-132.

<sup>14</sup> Deste modo, no ano passado, o diário napolitano *Il Mattino* denunciava a tentativa feita por um clã da Camorra para se apropriar da festa patronal de Crispin, em honra da Virgem do Conselho: cf. M. DI CATERINO, *Crispano festa dei gigli in nome del clan*, e E. CIACCIO, *I Tigrotti, don Tonino e gli amici in municipio*, *Il Mattino*, 8 Junho 2006, p. 41. No que diz respeito à Camorra (organização criminosa da Campânia, análoga à

De facto, estas formas de religiosidade popular têm, por vezes, também, *uma densidade cultural e social que resiste ao desgaste do tempo*. Basta lembrar precisamente a história do Santuário de Pompeia ou, mais recentemente, a atracção exercida sobre milhões de fiéis pelo santo capuchinho Padre Pio e pelas suas obras, principalmente a casa do alívio do sofrimento.

Mons. Agostino, perito na piedade popular, escreveu o seguinte: «A piedade popular exprime-se particularmente no espaço humano da Itália do Sul e aí encontra uma terra fértil... Porquê? A resposta que eu proponho é somente de tipo sapiencial. Será muito útil dispor duma séria investigação científica sobre o assunto».<sup>15</sup>

### **Contribuições de algumas investigações recentes**

As investigações esperadas têm tido lugar e oferecem dados interessantes que, por vezes, exigem interpretação. A volumosa obra, recentemente editada, sobre a religiosidade do Mezzogiorno, defende que se deve atenuar a sua especificidade religiosa, até aqui caracterizada pela dita «religião difusa»;<sup>16</sup> perspectiva-se, assim, uma *situação de diferenciação religiosa no Mezzogiorno*. Mas confirma-se, de todas as maneiras, a orientação

---

máfia siciliana, à ndrancheta calabresa e à sacra corona da Apulia), o documento *Per amore del mio popolo, non tacerò* revela a presença de uma operação semelhante na linguagem e nas mensagens ideológicas da organização criminosa. Ver Nota pastoral do Episcopado da Campânia sobre a Camorra (29 Junho 1982) no *Ianuaris. Rivista diocesana di Napoli. Ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia*, 63, 1982, pp. 344-350 ( p. 347).

<sup>15</sup> O texto continua assim: «O meridional tem uma carga expressiva particular, imediata, muito gestual, frequentemente enfática. Privilegia o simbólico face ao racional; em si domina a “memória”, a anamnese do passado, da sua história; a partilha é importante e o sentido da festa é inato. O sul da Itália é um espaço étnico, cultural, histórico. Enquanto etnia, o sul é um ar mediterrânico, muito luminoso, com um substrato natural, climático e territorial que influi no comportamento Há, também, a coabitação de muitas culturas. Numerosos são os poderes que se sucederam, principalmente de matriz oriental: Gregos, Turcos, Árabes... Sente-se a presença de comportamentos de fundo “onírico”, típicos destes povos. Sem pretender fazer aqui uma leitura antropológica completa, parece-me que a cultura do sul privilegia o homem face às coisas, a contemplação face à acção. O homem do sul é mais fantasista que planificado». Ver G. AGOSTINO, *La pietà popolare come valore pastorale*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, pp. 146-147.

<sup>16</sup> Por esta expressão entende-se um modelo de religiosidade diferente daquele que é proposto pela Igreja oficial, que se caracteriza por uma «menor intensidade de pertença à Igreja, uma fraca prática religiosa, uma incoerência entre valores oficiais e a prática quotidiana». Cf. *La religiosità nel Mezzogiorno*, p.98.

fundamental para a religião católica: a adesão massiva da Itália meridional à «religião da Igreja», de facto, uma região de conformidade doutrinal maior em Itália e, talvez mesmo, na Europa: esta conformidade está ligada ao meio e, talvez, ao reconhecimento da religião como «memória» de um povo; dito de outro modo, que faz parte dos elementos constitutivos da identidade colectiva dos meridionais; como o afirma D. Pizzuti, trata-se de um recurso, e não de uma reserva, face à instituição religiosa.<sup>17</sup>

Segundo S. Martelli, ao contrário, a difusão de formas da religiosidade popular no sul da Itália, aparece sensivelmente menor do que a imagem dominante alimentada pelos estudos etno-culturais nos levam a supor.<sup>18</sup> Este investigador propõe duas interpretações deste resultado:

- poder-se-á tratar de um efeito da secularização, no sentido do alinhamento do Mezzogiorno sobre o indiferentismo religioso que caracteriza o resto do país;
- poderá, pelo contrário, estar ligado ao desenvolvimento de formas e de práticas características da «religião da Igreja». No estado actual da investigação, não é possível afirmar com certeza o significado exacto da atenuação das formas da religiosidade popular na Itália do sul.<sup>19</sup>

A pesquisa histórica também ajuda a compreender o significado de algumas vicissitudes da religiosidade popular e das suas formas particulares, sobretudo na sua relação com os aspectos oficiais e institucionais da Igreja. V. Bo escreve, assim, que a religiosidade popular se encontra, em algumas épocas, sob o fogo cruzado da Igreja, que lhe condenava as manifestações como expressões supersticiosas, pagãs, e dos meios cultivados, que utilizavam a arma mais subtil e mais eficaz do sarcasmo e do ridículo. A alguns séculos de distância, os resultados desta luta revelam que a cultura popular

---

<sup>17</sup> Cf. O. PIZZUTI, “Un Mezzogiorno immobile ? Oalla “religione popolare” alia differenziazione religiosa”, *ibid.*, p. 45.

<sup>18</sup> Cf. S. MARTELU, “Le pratiche religiose nel Sud Italia. La dimensione rituale”, *ibid.*, p.240.

<sup>19</sup> A minha hipótese sobre a importância do elemento subjectivo, indicado como «percepção singular» do sagrado, é confirmada pelo inquérito realizado pelos investigadores da Universidade salesiana sobre a experiência religiosa dos jovens – ver ISTITUTO DI TEOLOGIA PASTORALE DELL’UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA, *L’esperienza religiosa dei giovani*, 3 vol., Turin, Elledici, Leumann, 1996, especialmente o vol. 2/2. I dati. *Giovani*, de Mario Pollo, pp. 386-413.

funcionou à maneira de um filtro, tanto em face da proposta tridentina, como face à proposta das Luzes. Por um lado, resultou naquilo que os especialistas chamam cristianismo ou catolicismo popular, o qual não é menos cristianismo por ter sido compreendido e praticado segundo os modelos redutores face às exigências da instituição eclesiástica. De facto, ele emergiu sob uma gestão iluminista do facto religioso.<sup>20</sup>

L.Châtellier, pelo contrário, permite-nos tomar consciência da passagem extraordinária da acção dos missionários que trabalhavam entre cidadãos e camponeses: num primeiro tempo, despertaram os cristãos, ensinando-lhes ou re-ensinando-lhes os rudimentos da fé; no século XVIII procuraram transformar completamente as populações de que se ocupavam. Esperavam transformar simples camponeses em cristãos instruídos na sua própria religião... homens e mulheres «interiores», capazes de chegar aos degraus mais elevados da oração.<sup>21</sup> A propósito das «piedosas associações», como as confrarias, o autor nota que elas foram inteiramente submetidas ao pároco, por decisão dos bispos e com o apoio das autoridades civis, como se uma associação que escapasse ao poder dos padres não pudesse ser mais que sediciosa.<sup>22</sup> Entre muitas imperfeições e riscos, pode-se também, segundo Châtellier, encontrar nesta religiosidade popular um elemento de profetismo.

Mais recente, a reflexão de A. Riccardi interessa-se particularmente pela função dos santuários: Riccardi estabeleceu um paralelismo entre a paróquia, lugar central de uma experiência religiosa e de um caminho para a maturidade da fé, e o santuário, lugar da religiosidade popular que se contenta, ao contrário, com uma religião “à la carte”, regulada em função dos pedidos pessoais e do momento<sup>23</sup>. Esta situação começou a mudar com o Pontificado de João Paulo II, o qual prestou muita atenção ao mundo dos santuários e à sua integração; não se trata de uma pequena reintegração de um

---

<sup>20</sup> Cf. V. Bo, *La religione sommersa*, Milan, Rizzoli, 1986, p. 20.

<sup>21</sup> Cf. L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX Secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milan, Garzanti, 1994, pp. 233-234; Id., *L'Europa dei devoti*, Milan, Garzanti, 1988.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 231. Nesta descrição, encontramos dois elementos importantes: o controlo eclesiástico e a presença do «profetismo»; ambos assinalam interessantes problemas; também pode ser útil confrontar essa descrição com a que propõe C. PRANOI, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Queriniana, Brescia, 2002, pp. 63-64.

<sup>23</sup> Cf. A. RICCARDI, “Pietà Popolare e Concilio Vaticano 11”, dans E. FATTORINI (Éd.), *Dire Dia*, Marietti 1820, Gênes/Milan, 2005, pp. 285-304.

catolicismo que não se quer militante, que não reivindica um modelo de Igreja, nem pede um espaço para ela e que, no entanto, existe.<sup>24</sup> As afirmações a propósito do «peregrino» são particularmente surpreendentes; elas não correspondem sempre à identidade do cristão italiano, proposta pelos planos pastorais da Conferência Episcopal Italiana nos anos 70.<sup>25</sup>

G. de Rosa, que prosseguiu durante numerosos anos um trabalho de pesquisa histórica na Itália meridional, escreveu o seguinte: «não se pode de nenhuma maneira aceitar a opinião e o lugar comum de um Mezzogiorno desespiritualizado e inteiramente supersticioso, feito duma santidade puramente sociológica ou de uma pastoral resignada. A história da pastoral é para nós uma chave decisiva para compreender toda a riqueza da vida de piedade e da inteligência religiosa do sul».<sup>26</sup>

### **A Religiosidade popular e a Teologia**

A realidade apresentada até aqui coloca a exigência de uma interpretação e de uma avaliação mais adequadas numa perspectiva teológica e teológica-prática. Eu limitar-me-ei a propor alguns pontos cruciais que necessitarão de um aprofundamento e de um discernimento preliminar à prática pastoral, com o objectivo de melhor fazer compreender como a religiosidade popular pode ser um recurso para toda a comunidade cristã.

*Substituir ou redimensionar o esquema interpretativo de oposição religião-fé e das preferências exclusivas neste domínio da prática: a religiosidade popular não pode ser considerada como um simples envelope exterior, totalmente privado de fé no interior. As absolutizações e as oposições induzidas são inúteis e não estão isentas de riscos, maiores ainda do que aquelas que são supostas ajudar a ultrapassar. João Paulo II chamava a atenção aos bispos franceses da região apostólica Provença – Mediterrâneo, por ocasião da sua visita *ad limina*, que é preciso evitar os falsos dilemas, e*

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 303.

<sup>25</sup> O texto continua assim: «Elas nem sempre tiveram essa qualidade de integração e de continuidade que são pedidas aos fiéis, sobretudo pelos programas de iniciação aos sacramentos da conferência episcopal italiana. Elas permanecem, sobretudo, ligadas aos meios e às tradições italianas, enquanto que a ambição da conferência episcopal é a de criar uma Igreja italiana. De facto, o mundo dos santuários é, sobretudo, o das inumeráveis Igrejas italianas da história nacional, e não da Igreja italiana». *Ibid.*, p. 289.

<sup>26</sup> Cf. G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1979, p.186.



repetia o ensino da história do cristianismo: «A escolha exclusiva conduz sempre a uma mutilação da Igreja».<sup>27</sup>

*Reposicionar a relação piedade popular-liturgia:* trabalhar a evangelização da piedade popular exige mais do que uma série de sábias disposições providas da autoridade eclesiástica competente.<sup>28</sup> Tal requer um quadro complexo, cuja interface seja a de agir de maneira a tornar popular a vida litúrgica, e até a própria vida cristã da comunidade crente, nas suas dimensões de profecia, de liturgia, diaconia e de comunhão. A nossa liturgia é ainda largamente incompreensível para o povo, e ela é, sobretudo, muito pouco inculturada. Eu encontro muito pertinente a observação de Mons. Agostino (que pode também ser transformado em critério para a acção), segundo o qual os verbos utilizados nos documentos conciliares: purificar, consolidar, elevar, «para que o Cristo seja tudo em todos, e que todas as coisas sejam n'Ele para que tudo seja feito» devem ser aplicadas em todas as manifestações da vida da Igreja.<sup>29</sup>

*Promover a pluralidade das formas e das figuras do cristianismo, hoje:* não há se não o cristão «adulto», amadurecido na fé, militante, testemunha, etc. , que pertence por direito ao povo de Deus, que tem direito de cidadania na Igreja. Isso é válido, também para os fiéis do povo da religião popular. Os documentos eclesiásticos que propõem a figura da maturidade da fé e do crente são constituídos sobre a preposição dum nível cultural suficientemente elevado, não somente sob o plano de formação geral do homem, mas também sobre o da doutrina da fé e da teologia; esta impressão combina-se com a denúncia, por parte de alguns autores, duma carência cultural do cristianismo

---

<sup>27</sup> Cf. *L'Osservatore Romano*, 19 novembro 1982.

<sup>28</sup> O Directório sobre a piedade popular e a liturgia, para a renovação das práticas de religiosidade popular, propõe, no seu n.75 seis indicações importantes. Eu pergunto-me se, e como tais indicações poderão ser recebidas e colocadas em acção e, mais precisamente, se ainda se tem em vista a realização de um cristianismo popular, em termos objectivos, de conteúdos, de meios e de métodos. Antes de responder a esta questão, afirmativa ou negativamente, não se deverá reflectir sobre os critérios que trazem à luz a sua oportunidade, e mais ainda, a sua correlação e a sua pertinência com a situação que é preciso fazer evoluir?

<sup>29</sup> Cf. AGOSTINO, *La pietà popolare*, p. 122. O texto especifica que estes verbos devem ser aplicados às formulações teológicas para que não pretendam enfraquecer a Verdade; aos ritos, para que não pretendam tomar a medida do acontecimento da salvação; ao governo eclesiástico, para que não domine sobre o povo, como os poderosos deste mundo, e para que não esqueça que Cristo se fez servidor; a toda a vocação na Igreja, para que seja sempre exercida para o bem comum.

popular,<sup>30</sup> «uma atitude popular anti-intelectual que interage com uma estratégia institucional de controlo da vivência religiosa»;<sup>31</sup> esta última observação aparece igualmente nos escritos de Midali: «Nos nossos dias, não faltam responsáveis, agentes pastorais que são habitados pela obsessão de que o maior número possível de pessoas permanece no interior da comunidade eclesial e que todos estejam sob o seu próprio controlo».<sup>32</sup>

*Restituir os domínios e os espaços de subjectividade ao «povo»* no quadro complexo da vida e das actividades da comunidade cristã, para ultrapassar o defeito de subjectividade da mesma comunidade. Parece-me oportuno perguntar se a reflexão teológica, sobre a Igreja, povo de Deus, sobre o laicado, mas também sobre as afirmações do magistério pontifical, sem esquecer as normas canónicas, são suficientemente traduzidas em modelos práticos de relações consolidadas institucionalmente: que relação se vive, por exemplo, ainda hoje, entre sacerdotes e leigos na maior parte das comunidades paroquiais?

*Valorizar os aspectos positivos da piedade popular:* estes constituem não somente as características próprios desta piedade, mas fornecem também uma contribuição específica à comunidade cristã e à sua vida, em termos de autenticidade, de compromisso global da pessoa, de profetismo.<sup>33</sup> A convergência entre as avaliações realizadas em épocas e em territórios muito distantes uns dos outros, é significativa a este respeito; outra análise, já citada, de Châtellier, pode também ser referida ao que escreveu Midali sobre a relevância da vivência religiosa popular: esta «favoreceu a emergência e a afirmação de diferentes formas de protagonismo das massas populares, na criação e na modificação da história da sua própria nação e da

---

<sup>30</sup> A ambiguidade profunda do «popular» encontra-se nesta carência substancial de elaboração de uma cultura autónoma e no facto de estar sujeita a reacções contraditórias face ao trabalho de manipulação realizado pelas classes dominantes sobre o imaginário colectivo. Ver C. PRANDI, *La religione popolare*, p. 46.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>32</sup> Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, Rome, LAS, 2000, p. 99.

<sup>33</sup> Cf. G. PASQUALE, «Risorsa profetica della devozione popolare : tratto simbolico della cultura cristiana», em *Rassegna di Teologia*, 43, 2002, pp. 221-240.

comunidade cristã que aí está enraizada»;<sup>34</sup> podem também consultar-se, as afirmações dos Bispos da América latina.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica. Attualí modelli*, p. 92.

<sup>35</sup> «A religiosidade do povo, no seu núcleo central, é um conjunto de valores que responde, com sabedoria cristã, às grandes questões da existência. A sabedoria popular católica tem uma capacidade de síntese vital, que coloca em conexão, de maneira criativa, o divino e o humano... Esta sabedoria é um humanismo cristão... Uma tal sabedoria é, também, para o povo, um princípio de discernimento, um «instinto evangélico», graças ao qual intui espontaneamente quando a Igreja serve o Evangelho e quando ela o esvazia do seu sentido e o abafa sob outros interesses», no Documento conclusivo da 3ª Conferência geral do Episcopado latino-americano, *L'évangélisation dans le présent et le futur de L'Amérique latine*, Puebla, 1979, « Évangélisation et religion populaire », n. 448.



# Fátima na religiosidade popular portuguesa

## Uma abordagem psicológica (\*)

CRISTINA SÁ CARVALHO (\*\*)

Procurarei abordar a complexa questão de Fátima sob três pontos de vista, que abrangem apenas uma pequena parte do fenómeno, mas que são acessíveis a uma leitura psicológica, a saber: a atracção que Fátima continua a ter, num contexto de mutação do religioso e do desinvestimento na fé institucionalizada; a motivação para a peregrinação e aquilo que as pessoas procuram, e encontram, no santuário; o que as crianças videntes nos podem ensinar a propósito da religiosidade na infância.

### 1. “Hoje a salvação entrou nesta casa.” Lc 19, 9

Em Portugal, existe uma tradição mariana anterior à fundação da nacionalidade que agregou elementos do discurso formal da Igreja católica, integrou festividades e cultos das deusas pagãs, incorporou discursos simples e rurais sobre a fé e se estruturou em torno a lugares, milagres e sentimentos para com Nossa Senhora. Assume a forma de festas, romarias, lendas, oferendas e loas<sup>1</sup>. Elemento de construção de uma memória social, ideológica, não se restringe à dimensão sagrada da religião, mas ajuda a melhorar a comunicação entre a hierarquia da Igreja e o povo, uma vez que o discurso teológico não é sempre, nem simples, nem acessível.

---

(\*) Como é sabido, este texto foi inicialmente apresentado no Congresso da Equipa Europeia de Catequese que teve lugar em Graz, no ano de 2006. Foi depois publicado na revista *Lumen Vitae* em Setembro de 2007 na versão francesa em que foi apresentado aos congressistas. O texto que agora publicamos, e que apresenta algumas diferenças de estrutura relativamente ao anterior, corresponde a uma primeira versão da conferência, inicialmente escrita em português e que para esta publicação se concluiu.

(\*\*) Psicóloga, Mestre em Psicologia Educacional. Docente de Psicologia e Pedagogia da Religião na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Membro da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> JUSTINO, L.; *Loas a Maria – Religiosidade Popular em Portugal*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p.17. Loas – (etim. Latim) – *laus/laudis*; “Orações do povo/Louvando a Virgem Maria/São como um Evangelho Novo/de Fé, de Amor e de Poesia”, p.78.

O culto mariano opera como um traço comum aos sistemas de valores e de ritos institucional e popular: por um lado, litúrgico, justificado pelos textos canónicos e pela teologia; por outro, ligado a um sistema de ritos articulados com o calendário rural, uma simbólica cosmogónica e um conjunto de arquétipos maternos. Funcionalmente, são dois cultos complementares, mas nem sempre coincidentes, pois a religiosidade popular goza de uma certa autonomia em relação à instituição eclesiástica, embora procure mobilizá-la nas manifestações locais. Não está associada a nenhuma classe social, económica ou cultural, constituindo um traço denso da memória colectiva. Não é aprendida no catecismo nem tem um lugar distinto no contexto dos estudos teológicos, embora se comece a estudar e a integrar na catequese. Sendo uma religiosidade no feminino, é uma religião do coração, representante ideal da afectividade. Colaboradora na Redenção, é na Mãe de Deus que o povo mais facilmente vê a face materna de Deus. As dificuldades da história acentuam esta piedade: capaz de nos ajudar a encontrar a salvação eterna, Maria tem o poder de nos auxiliar na resolução das crises mundanas. Nas dores, viramo-nos para a Mãe e esta devoção é apreciada, também, por afirmar o papel da mulher na história da salvação. Cruza-se, estreitamente, com a história nacional. Cidades são-lhe dedicadas e Maria é aclamada padroeira, defensora, protectora do reino, Rainha de Portugal, que lhe é consagrado em 1645. Portugal, que proclamou a sua crença na Imaculada Conceição duzentos anos antes da Igreja definir este dogma, possui cento e setenta e quatro santuários, cento e trinta e um dos quais são marianos.

Um dos críticos de Fátima afirma, com humor, que a grande maioria dos portugueses está convencido de que a Mãe do Céu se encarregou de, ciclicamente, visitar os portugueses, pugnando pelo seu bem político e militar<sup>2</sup>. Este afecto associa-se a uma propensão para o maravilhoso naturalista, tal como atestam lendas e narrativas, muitas vezes metaforizado em maravilhoso cristão, por acção do imaginário católico e pela inserção do sobrenatural, por isso se prestando ao culto dos Santos e, em especial, de Maria. Esta tendência tem lugar numa sociedade presa ao factor emotivo, na qual a importância dada à mulher está bem patente desde as primeiras obras literárias e em arcaicos vestígios de matriarcado na vida civil e religiosa<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> ESPÍRITO SANTO, M.; *Origens Orientais da Religiosidade Popular Portuguesa, seguido de Ensaio sobre a Toponímica Antiga*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988, p. 24.

<sup>3</sup> CUNHA LEÃO, F.; *O Enigma Português*, Lisboa, Guimarães Editores, 1960.

O perfil religioso do católico português é sentimental, fortemente crente no milagre, sublimando o feminino da mulher em Nossa Senhora, “mensageira ideal”. O povo venera-a como próxima do Homem, capaz de escuta, mais eficaz na resposta aos seus pedidos. A doutrina de Fátima, destinada a melhorar o coração de todos os homens será, aos olhos de quase todos, algo bondoso e belo. Fátima constrói-se, assim, como um altar do mundo, de todo o mundo e de cada um, para que cada homem ou mulher nele possa rezar, conforme sabe e conforme crê, no pressuposto de que “só Deus é necessário.”

A tudo isto a Igreja assistiu, com perplexidade. Atenta à expansão do culto de Maria, também em Fátima temeu a sua sobreposição a Cristo, mas a força da religiosidade popular impôs-se. Não ignorava a hierarquia o risco de autonomização do culto, reforçado pela tradição, depois de, com a implantação da República (1910), ter sofrido os efeitos de uma política violentamente anticlerical.

Os episódios de visões dos pastorinhos têm lugar num período histórico de crise social e fome, em que os tempos agitados da guerra propiciaram a procura de uma palavra do Alto<sup>4</sup>, numa sociedade inquieta, dividida em termos ideológico e que caminha para o deserto moral e o ecletismo de valores. A presença de Deus vai perdendo o carácter pessoal, concretiza-se apenas em expressões rituais, restos de vivências ancestrais e marcas de sociabilidade. O Homem parece rejeitar a sabedoria teológica e 1917 é um símbolo deste fenómeno.

As seis visões da aparição de Nossa Senhora, precedidas de três visões de Anjos (da Paz e de Portugal) ocorrem num lugar, pobre e inculto, do interior do país. Lúcia voltará a relatar a aparição de Nossa Senhora, mais duas vezes, durante a sua estadia em Espanha. O Anjo da Paz ensinará as crianças a rezar uma belíssima pequena oração: “Meu Deus, eu creio, adoro, espero e amo-vos”. O Anjo de Portugal pedirá oração e sacrifício, para reparação dos pecados e conversão dos pecadores, a fim de atrair a paz sobre Portugal. Na terceira aparição é-lhes ensinada a oração da Santíssima Trindade.

---

<sup>4</sup> Cf. RAHNER, K.; *Visioni e profezie. Mística ed esperienza della trascendenza*, Milano, Vita e pensiero, 1995, cit. DE FIORES, S.; «Le Apparizioni all’incrocio degli studi teológico-interdisciplinari. Stato della questione nell’odierna riflessione culturale», *Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 1998, p.34.

A 13 de Maio, e nos cinco meses seguintes, as crianças viram Nossa Senhora. Segundo diversos estudiosos, a Senhora é descrita de forma muito semelhante à imagem de Nossa Senhora do Rosário exposta na paróquia dos pequenos e os relatos estão impregnados dos aspectos doutrinários centrais na catequese da época, mas nada de especial há a assinalar, pois as conversões e as visões nunca são narradas fora de uma referência cultural e religiosa. Em Setembro estão presentes trinta mil pessoas, setenta mil em Outubro. Em Julho, depois de lhes mostrar uma visão do Inferno, Nossa Senhora pede às crianças o estabelecimento da devoção ao seu Imaculado Coração e refere a guerra, a fome e as perseguições à Igreja como punição pelos crimes da humanidade. Segundo a Senhora, em Portugal sempre se conservará o dogma da fé.

Apenas no ano 2000, e em presença do Papa João Paulo II, por ocasião da beatificação de Jacinta e Francisco, será completamente revelada a mensagem: a visão de um Bispo vestido de branco, subindo uma montanha, no cimo da qual está uma grande cruz. A situação humana, atrozmente pungente, que o Bispo encontra nessa subida, parece impossível de ser idealizada por três crianças entre os sete e os onze anos, mas assemelha-se muito ao que podemos ver, todos os dias, nas nossas televisões: o mal absoluto desferindo vibrantes golpes de dor.

A última visão dá-se em 13 de Outubro de 1917, dia em que, em Moscovo, e na sequência da Revolução Bolchevique, é destruída a Basílica erguida em louvor de Nossa Senhora de Kazan. E é da Rússia que fala a Senhora, a três crianças que nada conheciam de geografia ou de ideologias ateísta: “Se a humanidade não se voltar para Deus, a Rússia espalhará os seus erros e terrores por todo o mundo. No fim, o meu Imaculado Coração triunfará. A Rússia vai-se converter e um período de paz virá ao mundo.” Diz-se que a imagem retirada da basílica esteve escondida em Fátima até à reconstrução do edifício, em 1992, na sequência dos espantosos acontecimentos históricos que conheceis, e que foram, em grande parte, protagonizados pelo Bispo de Branco, cujo papel profeticamente revelado, o Papa João Paulo II reconheceu ser o seu, e que culminariam na queda do Muro de Berlim.

E, desde o encontro de Nossa Senhora com as crianças de Fátima, a muitas gerações de portugueses, tradicionalmente educados numa mentalidade atlantista e missionária (espírito, de resto, presente na mensagem),



vem juntar-se a nova crença de que a Europa começa no Atlântico mas só termina nos Urais: pedir pela conversão da Rússia entra nos hábitos de oração das crianças portuguesas, do mesmo modo como o relato da aparição de Outubro dará esperança a muitos, que vivem e aguardam, para lá da Cortina de Ferro.

Sucedem-se peregrinações, procissões e cumprimento de votos, apesar do distanciamento da hierarquia, que encara tudo isto com indiferença e frieza. Só em 1922 é instituída a comissão canónica que estudará os acontecimentos e o culto é oficialmente permitido a partir de 1930. Os estudiosos de Fátima são unânimes em afirmar que as Aparições se impuseram, pelos peregrinos, às autoridades eclesiásticas e políticas. A chegada de Salazar ao poder criará, também, um clima propício para a afirmação oficial e nacional de Fátima, no contexto do restabelecimento das relações entre o novo regime e a Igreja Católica. Desde então, Fátima foi-se impondo a Portugal, tornando-se a capital do catolicismo português, e ao mundo católico, tornando-se o altar do mundo<sup>5</sup>. Sendo o Santuário que mais visitas papais recebeu, a partir de 1947 envia pelo mundo a imagem peregrina de Nossa Senhora, que visitará quase todos os países, testemunhando, por mais recôndito que seja o local, ondas de fervor e de conversão.

## **2. “Fazei tudo o que Ele vos disser.” Jo 2, 5**

Desde as Aparições que os peregrinos afluem continuamente a Fátima, de todas as partes do mundo, uns quatro milhões por ano, sem que o receio dos atentados terroristas tenha produzido uma prudente desmobilização. Muitos recordam, mesmo, que a Senhora quis aparecer numa terra assim chamada pela filha do Profeta Maomé. O que atrai os peregrinos? Não são as memórias, nem a oficialização do culto, nem as mais insignes visitas, mas as promessas de paz e os pedidos de cura. “Hoje, para além do turismo religioso e da simples devoção, aquilo que leva milhões de peregrinos a Fátima é a continua procura de melhorar a qualidade de vida.”<sup>6</sup> Esta afirmação do antropólogo Pedro Pereira, que estudou as motivações dos peregrinos,

---

<sup>5</sup> BRAGA DA CRUZ, M.; «O catolicismo português no primeiro quartel do Século XX», *Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 1998, p.81-92.

<sup>6</sup> PEREIRA, P.; *Peregrinos – Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p.82.

remete-nos para uma interrogação, psicologicamente central, acerca de Fátima e dos fenómenos semelhantes: Porque resiste Fátima à transformação da sociedade, às alterações que sofre o religioso?

Os santuários são espaços onde se mantém viva a relação com Deus, com o sagrado, numa época histórica de secularização e revivalismo religioso.<sup>7</sup> Transportando o poder de um forte impacto psicológico, são um lugar de mistério, preservado, intocável, de separação das “coisas” do mundo, dinamizado e atraente por encerrar um tesouro essencial. O recôndito valoriza, pela dificuldade de acesso, a sua complexidade. O santuário também é forte porque “atesta e documenta uma história santa”<sup>8</sup>, desfaz o mito de uma cultura puramente profana e neutra, revelando a incessante busca de sentido que marca a história do ser humano e concedendo ao peregrino referências que tornam a sua vida saudável, permitem evitar a loucura, a dor, o isolamento

Mas, transformou-se o santuário em espaço de um crer pagão? Não necessariamente. Os santuários introduzem na vida humana a estreita porta de passagem entre o visível e o invisível, do conhecido ao incógnito, que se pressente e que chama, lugar de transformação, mediando o contacto com a outra realidade, não vista mas sentida, não útil mas necessária. O seu papel é particularmente tocante numa cultura de privatização do religioso, de politeísmo e terror do sagrado, que invade o nosso quotidiano através das promessas de “salvação” e de “eternidade” que oferecem as ciências e as técnicas e que nada mais fizeram do que permitir o regresso do religioso arcaico, das magias, das tentativas de controlo psicológico, do esoterismo nebuloso. O religioso actual, que se deslocou das confissões e dos templos para os cardápios da livre escolha, disponível nas ruas e nos *midia*, inunda a sociedade civil, com os seus credos particulares e os seus ritos mediáticos. Os fiéis esperam a bênção perante a televisão, baixam-se à passagem dos novos ídolos, e recebem, contritamente, as suas doses diárias de violência e de sagrado<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> O lugar do Santuário na cultura actual foi o tema para o Congresso Internacional de Fátima na sua edição de 2003: “*O presente do homem – o futuro de Deus. O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado*”. As respectivas actas foram publicadas em 2004.

<sup>8</sup> SILVA LIMA, J.; «O Santuário como fenómeno religioso», *Actas do Congresso Internacional de Fátima, Fátima, Santuário de Fátima*, 2001, p.27-28.

<sup>9</sup> Cf. Serres, M.; *L'incandescent*, Paris, La Pommier, 2003, p.31.

O religioso, tendo-se tornado uma experiência compósita, eclética, voluntarista, continua a integrar crenças, ritos, normas éticas e comunidades, apesar de frágeis e incertas. Na modernidade, associou-se à sua capacidade de respeitar a liberdade individual. Útil ao bem-estar da pessoa, pelo que oferece de paz, de espaço acolhedor e natural, de encontro com os outros, com o Outro, o santuário é capaz de lidar com o institucional de um modo flexível, não recusando tudo e acolhendo muito. Além de gerar a sua própria capacidade de se impor, adequa-se às características do fenómeno religioso do nosso tempo mas, também, à genuína busca de experiência religiosa. O religioso diz respeito à liturgia, à crença, à instituição e à doutrina, mas o religioso também é preocupação última, procura de unidade e sentido para a vida e uma resposta adquirida pela descoberta e encontro com Deus e a Sua vontade, proporcionando impacto na vida, renovação. No santuário este encontro proporciona uma experiência de presença divina, mais límpida e forte do que aquela que as comunidades tradicionais, frias, rígidas, formais, têm para oferecer. E essa experiência é, sempre, curativa: do pecado, das misérias humanas, às vezes, não muitas, cura do corpo.

Fátima também corre o risco de se instrumentalizar para fins perversos, mesmo de natureza mística, como uma “gula” espiritual, busca de consolos, idolatria visionária, numa demanda de sensações fortes, própria da fragilidade e do vazio de sentido. Transporta, igualmente, o risco de alimentar um catolicismo resignado, consolador, que impede o “*aggiornamento*” da Igreja, servido por uma ampla panóplia de comportamentos: o sacrifício físico agreste, que os críticos rejeitam, negando a validade das visões, porque Nossa Senhora nunca pediria algo tão pouco digno, como a carne em sangue. Mas Fátima é oração, muita, numa diversidade de línguas e de tradições, que se cruzam e, até misturam. O intensíssimo sentimento de paz que lá se vive atrai os mais variados cultos, colocando, para uns, as autoridades sob suspeita, vaticinando, outros, que é um sinal da tão ansiada paz universal. Fátima, entendida como fenómeno extra-terrestre, evento espírita<sup>10</sup> ou transmutação cristã de antigos cultos pagãos à deusa-mãe, com raízes na tradição fatimida<sup>11</sup>, não deixa ninguém indiferente e bate à porta, mesmo daqueles que ideologicamente se sentem ateus, e que, perante a angústia, facilmente rumam a Fátima.

---

<sup>10</sup> FINA D'ARMADA, *Fátima*, 36.

<sup>11</sup> ESPÍRITO SANTO, M.; *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1995.

De um modo mais cultural ou mais devocional, o santuário aceita cada um com o seu ritmo, maternalmente. Torna possível uma individualização da experiência religiosa, longe da liturgia e das regras institucionais, que tanto afligem o cidadão do mundo. A marca de extraordinário outorga-lhe, mesmo, uma garantia, para além das confissões religiosas. Ao santuário oferece o peregrino os enigmas da sua fragilidade, da caducidade da vida humana e o lastro de incompreensão que a razão não alivia. Na complexa sociedade da confusão, o santuário é aberto, é limpo, é silencioso, mas não isolado, e oferece uma oportunidade de “cura”, que em Fátima, não é particularmente rica em milagres oficiais, mas muito eficiente e fecunda na oferta de estruturação, de referências, de limites, chaves para a construção humana do significado, centro de coesão psicológica e saúde mental. Só o sagrado torna o homem capaz de construir um mundo verdadeiramente humano, de organizar o cosmos<sup>12</sup>. Diz a psicologia, de se organizar, condição essencial do acesso à realidade.

À psicologia também parece evidente que, na era do homem que nega Deus, o equilíbrio e o bem-estar não parecem muito abundantes e nem as pílulas milagrosas, capazes de adiar o fim da História, trazem resposta à angústia humana. Mas a religião não é uma criação humana, da sua razão, da sua imaginação, do seu afecto. É um espaço de relação com o sagrado, em que o homem percebe que Algo ou Alguém o transcende e que vem para o informar, o modificar, lhe conferir uma nova qualificação. E o santuário é, como disse João Paulo II, o lugar onde Deus acolhe o homem e onde o homem se converte a Deus<sup>13</sup>. E converter-se é nascer de novo.<sup>14</sup>

### **3. “Convertei-vos e acreditai no Evangelho” Mc 1, 15**

Também é importante considerarmos, em Fátima, o fenómeno da revelação privada, como uma forma de profecia que se coloca no âmbito da ética, isto é, que não estabelece uma nova doutrina, mas visa orientar o comportamento humano. As Aparições são, sobretudo, fenómenos espirituais e pastorais. “As revelações privadas são, na sua essência, um imperativo face ao modo como a cristandade deve comportar-se numa dada situação

---

<sup>12</sup> Cf. BERGER, P.; *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, p. 56-60, cit. «O Santuário como fenómeno religioso», SILVA LIMA, op.cit., p. 37.

<sup>13</sup> Cf. JOÃO PAULO II, «Mensagem». *Il santuario, spatio per un'accoglienza fraterna e universale*. Actas. Città del Vaticano: Cons. Pont. Past. IM E Itin., 2002, 5.

<sup>14</sup> Cf. Jo 3, 3.

histórica.”<sup>15</sup> Mostram que Deus comunica com os homens e as mulheres, num processo bilateral, que alimenta uma actualização do Evangelho, no contexto de uma cultura e de um momento histórico. Em Fátima ocorre através de Maria, serva perfeita, crente profunda, “cheia de graça”, que nos mostra, “agora e sempre”, como devemos ser. Nas visões marianas há um sentimento de presença, imediato e uma mensagem profética de tipo apocalítico-sapiencial, que pretende apelar à conversão, à penitência, à mudança de vida, sob o risco da catástrofe. Que significado psicológico poderão ter?

Do ponto de vista da psicologia social, a angústia do homem, sintoma de quanto este receia perder a sua identidade, leva-nos a encarar as visões sob a perspectiva dos fenómenos que podem explicar-se como a concretização de uma necessidade dos crentes, orientada para encontrar factos constatáveis, uma vez que, para muitos, a obscuridade da fé, o seu mistério, são penosos, pelo que as pessoas necessitam pôr a sua fé à prova. Este fenómeno é provocado pelo costume de uma apresentação abstracta, distante e fria do mistério cristão, o que merece uma reflexão educativa e catequética importante

Além disso, nas sociedades marcadas pela associação isolamento-violência, a necessidade de protecção e de emoção assume um relevante papel na procura do religioso. Os indivíduos que habitam a modernidade estão mais abertos aos apelos pessoais e àquilo que lhes toca a sensibilidade, e o apelo a sentir-se unido à Mãe comum pode ter um interesse irresistível. Como o homem moderno vive na angústia gerada pela evolução e materialização incontrolláveis, a necessidade de segurança é grande. A serenidade não vem de dentro, porque a angustia radica na própria vida psicológica, na personalidade. Falta a maturidade humana, base da maturidade religiosa. Assim, a ajuda capaz de equilibrar a sensibilidade é procurada no exterior, tal como a criança procura, no escuro, a voz da mãe. Por isso o contacto quotidiano com a Virgem, presença materna e bondosa, é pacificador, dá segurança e conforto. Assim Fátima se identifica, no perfil religioso das pessoas, como um lar, uma casa familiar, o sítio certo a onde voltar, ao cair de cada noite.

---

<sup>15</sup> RAHNER, op.cit., p.50.

A necessidade de agrupamento, numa sociedade em que as relações estruturantes são efémeras e ocasionais, igualmente se torna premente. Porque a religiosidade já não é um legado de grupo tão forte como no passado, o evento prodigioso, no contexto da pluralidade de experiências, com a sua herança de terror (como a visão apocalíptica da Senhora) e de esperança (a paz, a manutenção da fé), torna-se ponto de referência para a formação de legados de grupo, de identidade pacífica e de clareza unívoca.

Esta questão, parece-me, deverá ser tida na devida conta, pois se, de facto, na transição da configuração rural da sociedade para a concepção burguesa do mundo, o destino do catolicismo aparece como muito precário, há que reflectir não apenas sobre a actualidade e a actualização da mensagem, mas sobre a linguagem usada e, talvez centralmente, sobre os seus mensageiros. Não se trata de alimentar seitas ou movimentos marginais, mas de recuperar a capacidade de comunicação.

O interesse crescente de episcopados, pastoralistas e catequetas, a propósito da religiosidade popular, é um sinal claro, e oxalá não tardio, de que, como refere De Fiore,<sup>16</sup> se a salvação não tem outra opção possível que o “exit” da sociedade moderna, então, a recristianização deverá tomar a via da acção do povo.

A religiosidade popular do século XX, e a sua piedade mariana, parecem acentuar a tonalidade emocional, sentimental e taumatúrgica, em contraposição à tradição da pastoral litúrgica, bastante mais afastada dos sentimentos do povo. Este fenómeno mostra como é necessário considerar, com maior seriedade, a dimensão afectiva da fé<sup>17</sup>. Se no passado foi motivo de grande esperança, envolvimento do povo e despertar de um laicado inteligente e vigoroso<sup>18</sup>, fazendo brotar um forte anseio de mudança e a defesa da liberdade religiosa, hoje, Fátima pode ser uma escola em que reaprenderemos a cristianizar. Fátima, que a Revolução de 74 e os riscos marxistas nunca tocaram é, também, um espaço de encanto nacionalista, de orgulho nacional, num povo com uma tradicional baixa estima. O regresso maciço dos emigrantes, nas peregrinações de Agosto, é uma mostra evidente

---

<sup>16</sup> DE FIORE, op. cit., p. 56.

<sup>17</sup> Cf. RICOEUR, P.; *Manifestation et proclamation*, in Aa.Vv. Il Sacro. Studi et recherche, CEDAM, Padova, 1974, pp. 74-75, cit. De Fiores, p. 56.

<sup>18</sup> BARRILARO RUAS; «As aparições de Fátima, na crise histórica de Portugal», *Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 2003, p.99.

de reencontro pessoal e familiar, mas também com a pátria, apontando a necessidade de uma pastoral enraizada na cultura e estruturadora da identidade.

**4. “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas dos sábios e dos inteligentes e as revelaste aos pequeninos” Lc 10, 21**

Para terminar, gostaria de me referir às crianças que protagonizaram as Aparições de Fátima. A minha experiência particular como psicóloga, dedicada à educação e ao desenvolvimento da infância e da adolescência, leva-me a olhar os videntes como as crianças que eram e a interrogar-me sobre o que podemos aprender com eles.

No contexto da psicologia geral a primeira questão que se coloca às visões marianas é a sua distinção face a fenómenos patológicos, tais como as alucinações. As vivências de revelação caracterizam-se pelo facto de se apresentarem ao afectado com toda a claridade, e não apenas no que respeita à sua origem, mas também quanto ao seu conteúdo. São vividas pelo sujeito receptor como algo que não elaborou e descobriu graças à sua reflexão pessoal mas como comunicação «desde fora», desde outro centro de consciência, integrando-se nos fenómenos de variação dos estados da consciência. Apresentam-se como pensamento sem palavras e sem imagens (inspiração para missão, presença de um anjo); audições e visões (e que podem desenvolver ideias sem imagens e sem palavras); e acções automáticas. A maioria dos autores integra as visões e revelações privadas no conceito de “experiência religiosa”, que pode definir-se como vivências de iluminação e de emoção religiosa (como o referem W. James<sup>19</sup> e A. Vergote), que se articulam com um sistema de significado: contextualizadas num credo<sup>20</sup>, que é a razão da sua existência, cristalizando-se em atitudes e expressando-se em factos concretos, aos quais as revelações dão significado.

Quando se analisa a experiência religiosa de um indivíduo, é difícil precisar a fronteira onde termina a experiência religiosa propriamente dita, enquanto

---

<sup>19</sup> JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*, New York, Simon & Schuster, 1997. A primeira edição é de 1902.

<sup>20</sup> De acordo com a literatura especializada, as visões marianas só têm tido lugar entre os católicos.

vivência que motiva e sustém o comportamento e as atitudes religiosas, e começa algo que não constitui nada mais do que «actos vazios de experiência»<sup>21</sup>. A experiência religiosa presta-se a ser confundida com projecções, desejos, fantasias e delírios, levando autores como W. James e A. T. Boisen a afirmar que, não é na natureza da experiência, mas nos seus resultados, que esta se define como religiosa ou não<sup>22</sup>.

Tal como em muitas experiências patológicas, na experiência religiosa limite observa-se uma desarmonia pessoal, mas é ao nível das consequências que estas se tornam dissemelhantes: a experiência religiosa traz uma resolução do que, de outra forma, seria uma derrota devastadora,<sup>23</sup> pois produz atitudes estáveis, sinal de autêntica maturidade religiosa e humana: humor positivo, vivência prolongada de felicidade, reforço da vida religiosa, reafirmação das crenças, profundidade do compromisso, evidência ética.

As aparições constituem um conhecimento imediato pela percepção: a vista, o ouvido e, por vezes, o contacto sensível. São percepções tão realistas que, Glock e Stark<sup>24</sup> as consideraram como apresentando o grau mais elevado de contacto com o divino. Vergote discorda, e bem, argumentando que a questão da intimidade não se decide analisando os meios de conhecimento, mas a partir do modo como a experiência se desenvolve e quais as «informações» que fornece<sup>25</sup>. Psicologicamente são pseudo-alucinações ou alucinações autênticas, vivências que não são provocadas por um incentivo sensível exterior (detectáveis por outras pessoas) e têm, no entanto, a intensidade e o realismo das percepções sensíveis.

Quando se trata de analisar a experiência religiosa das crianças de Fátima, e apesar da pouca documentação, os estudos realizados mostram que não eram doentes neurológicos ou portadores de patologias psíquicas, nem mostravam inclinação para o misticismo. Estas Aparições são peculiares

---

<sup>21</sup> ÁVILA, A. *Para comprender la psicología de la religión*, Navarra, EVD, 2003, p.81.

<sup>22</sup> ÁVILA, *ibid.*

<sup>23</sup> BOISEN, A. T. *Out of the depths, An Autobiographical Study of Mental Disorder And Religious Experience*, Harper & Brothers Publishers, cit. Ávila, p.81.

<sup>24</sup> Propuseram uma taxonomia das experiências religiosas, baseada no grau de intimidade entre o actor humano e o divino, partindo de um trabalho empírico que analisava as emoções religiosas dos indivíduos (sentimentos, percepções e sensações). Glock, C.; Stark, R.; *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally, 1965.

<sup>25</sup> VERGOTE, A.; *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 2ed., s/d.,p.119.



pois não se deram no contexto de um estado de êxtase<sup>26</sup>, em que há abolição total da sensibilidade, perda de contacto com o ambiente, actividade neurovegetativa excitatória e ocasional rigidez muscular. Também nada indica que se tratou de experiências de transe hipnótico. É inegável que um conflito profundo ou intenso pode desencadear, ou influenciar, o conteúdo de uma experiência alucinatória, mas é improvável que cause visões. Considerando o elevado número de pessoas portadoras de conflitos psicológicos e desejos intensos, se a relação conflito-visão fosse uma associação estável, as alucinações profanas deveriam ser muito mais comuns. Também não parece claro porque é que este estado psicológico deveria induzir apenas alucinações de tipo religioso. Finalmente, pelo facto de os videntes serem três, é difícil que o efeito de uma hipnose pudesse resultar na concordância entre as versões de cada um.

Também os fenómenos astrofísicos não são explicáveis como resultantes de hipnose ou sugestão colectiva, pois não está registado esse tipo de ocorrências aquando de manifestações políticas ou desportivas, que geram emoções muito fortes. Se fosse fácil hipnotizar multidões ou praticar um ilusionismo dessa qualidade, certamente já teríamos assistido a muitas reproduções. E, evidentemente, o fenómeno solar de Fátima é muito complexo e a ciência não parece capaz de o explicar com total clareza.

Entretanto, a beatificação das crianças, a honra com que são tratadas, chama, necessariamente, a nossa atenção para o sujeito religioso. Neste caso, numa época em que tanto se debate a questão da maturidade religiosa, deveria levar-nos a reorganizar a ideia tradicional da criança como ser religioso. Poderemos continuar a pensar que uma criança, de idade escolar ou mais nova, não é capaz de ter uma “verdadeira” experiência religiosa, sob o pretexto de que, como não entende de teologia, não revela capacidade de Deus?

Perspectivar as crianças como seres plenamente religiosos impedir-nos-ia de as educar como promessas de maturidade adulta, como alguém que se catequiza hoje, durante a infância, para “vir a ser” adulto na fé apenas num futuro que há-de chegar. Trata-se de descobrir a maturidade que já

---

<sup>26</sup> MARGNELLI, M.; «Le neuroscienze di fronte alle apparizioni di Fátima ottantanni dopo», *Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 2003, p. 503.

está em cada criança, o que nos ajudaria a abandonar essa percepção das crianças como espectadores destinados a observar e a imitar modelos adultos, mas não dotados de voz, de decisão ou de capacidade para interferir no seu próprio processo educativo (salvo, claro está, recusar-se a recebê-lo) ou de escolha, relativamente, à forma como querem viver enquanto filhas ou filhos de Deus e que seria, finalmente, entendido, como activo e, de pleno direito construtor da fé. Olharíamos as crianças, então, como estruturadoras da sua própria fé, mas também da nossa, da fé da comunidade, e não como alguém que está destinado a receber um pacote pré-preparado de crenças e de experiências, pacote esse destinado a abrir mais tarde, às vezes tão tarde, que já é tarde de mais.

O facto mais relevante das visões que partilharam Lúcia, Jacinta e Francisco não é o extraordinário da situação em si, mas o efeito provocado na sua personalidade, e que atribuem à presença de Deus. De imediato, sem espanto nem temor, apercebem-se da gravidade da situação em que se encontram e como Maria os chamava a colaborar na missão da Igreja. E a tarefa não é fácil, pois devem unir o sacrifício das suas pequenas e modestas vidas ao sacrifício de Jesus na cruz. Depois da primeira visão, a sua vida é outra, pelo que trabalharam para mudar o que, no seu carácter de crianças, não pertence, ainda, totalmente a Deus. Orando e penitenciando, com regularidade e devoção, a conversão começa a agir no seu quotidiano, enquanto procuram todos os meios para se entregar à sua missão. Expressam o efeito deste “renascer”, de viver uma nova vida, referindo os sentimentos de paz e de alegria. E, sobretudo, testemunham uma capacidade pacificamente heróica de se centrar num amor intenso a Deus, que relativiza os seus outros amores infantis e os concentra no serviço do Senhor. Será que é assim tão pequeno, insignificante e negligenciável o serviço que as crianças podem dar à Igreja e ao mundo?

Este processo de mudança, que Lúcia explica nas suas Memórias, resultou numa mudança de atitudes e num amadurecimento, constante e profundo, do carácter. As qualidades de cada um ganham terreno face aos seus defeitos. Continuamente desafiados pelos acontecimentos, a coragem e a fortaleza das crianças, perante as adversidades, é extraordinária: as perseguições, as ameaças, os torturantes interrogatórios e, finalmente, para Jacinta e Francisco, a doença, penosa em extremo, vivida com serenidade e imolação. Nunca cedem, as crianças. Mais uma vez, total é a sua confiança em Deus, a sua Fé, a sua Esperança. Creio que, no limite, a

«capacidade de Deus» durante a infância é, aqui, muito claramente demonstrada pelos pequenos pastores, mostrando-nos que a pedagogia da iniciação cristã das crianças também deve ser uma pedagogia de conversão, embora pareça adequado e suficiente que se lhes proporcionem os meios para os deixar fazer a experiência de Deus.

Creio que esta revelação da capacidade de Deus presente na infância é a herança catequeticamente mais valiosa da mensagem de Fátima, pois o estudo dos processos de desenvolvimento religioso parecem evidenciar que o fundamental para promover a conversão das crianças é precisamente ajudá-las a sentir que Deus as ama e que elas podem amar Deus: «Deus ama-te, tu também és capaz de O amar». As crianças de Fátima, que foram abençoadas pela mais sábia e amorosa das catequistas, mostraram gosto em estar com Deus, capacidade de contemplação do Seu mistério, confiança e amor. E a visão que Nossa Senhora lhes mostra do inferno, hoje tão caído em desuso, lembra-nos quão precoce é a consciência do bem e do mal e de como as crianças, a partir das emoções morais, são capazes de o identificar em si mesmas e nos outros e, por isso, de crescer e se modificar, em inteligência e em graça.

A infância nunca foi um paraíso na terra. Desde os primeiros momentos da existência, a cruz marca a história humana. Esta questão é especialmente importante no século vinte e um, pois nunca as crianças viveram uma situação social tão gravemente dolorosa: exclusão, marginalidade, pobreza, violência, abandono, divórcio. Como a mensagem de Fátima nos adverte, os espinhos da coroa de Cristo cravam-se um pouco por todo o lado. De facto, as crianças são, na sua fragilidade e desamparo, as principais vítimas da cultura do hedonismo, do prazer sem responsabilidade, da comodidade e conveniência, da banalização do amor e do sexo, ameaçando a sua saúde, o acesso à educação e a sua situação espiritual.

Os acontecimentos de Fátima, na sua complexidade, religiosa, social e política, têm um profundo valor inspirador para a catequese e denunciam muito fortemente o pecado e as suas consequências. Convidam a Igreja de hoje a uma profunda reflexão. Clamam pelas vítimas da guerra e da violência e dizem-nos como é urgente educar para a paz. E as manifestações populares, mais ou menos folclóricas, mostram bem como o povo ama a Virgem Maria, a Mãe das mães, a eleita, aquela que nos vem testemunhar como só

há um caminho para o céu: entregar-se a Deus, obedecer à sua vontade, como uma criança obedece ao amor da sua mãe.

As crianças de Fátima foram educadas num ambiente piedoso. A cultura religiosa da época é visível nos relatos. Mas, se tiveram acesso ao que hoje chamamos o despertar religioso, não é menos verdade que a mãe de Lúcia sempre se mostrou contrária a acreditar na filha e que duramente a castigou, por pensar que mentia. Este incidente mostra que o desenvolvimento religioso das crianças tem uma certa autonomia face à influência familiar e que estas possuem a capacidade de se evangelizar entre si e de evangelizar os outros, mesmo os adultos. Por isso necessitam, e merecem, uma resposta catequética que as liberte, também, das limitações familiares. Na Igreja, há que aceitar e amar as famílias, recuperar a sua centralidade pastoral e trabalhar com elas, mas também é necessário reconhecer a personalidade religiosa de cada criança, trabalhar para assegurar a sua identidade espiritual, na sua relação pessoal e única com Deus.

Ter uma experiência de conversão não é nada de especial. O importante (*“the real thing”*) é ser-se capaz de a levar a sério; é reter um sentido da sua plausibilidade<sup>27</sup>. Sob esse ponto de vista, as crianças de Fátima são um exemplo maravilhoso, comovente, conversor. Deus ama as crianças mas nós não O temos seguido com a competência que elas merecem.

Em Fátima, que vos convido a visitar, a aridez do lugar, a simplicidade e a inocência das testemunhas, evoca o despojamento e a renovação dos costumes e das mentalidades que, a Igreja e o mundo, precisam. Pessoalmente, gostaria que começássemos essa renovação a partir e com as crianças: amar como elas são capazes de amar, dar-lhes o lugar, na Igreja e no mundo que é o seu. Nisso consiste o futuro, igualmente o futuro da fé. “Deixai as crianças e não as proibais de vir a Mim, porque delas é o Reino do Céu” (Mt 19, 14).

---

<sup>27</sup> “To have a conversion experience is nothing much. The real thing is to be able to keep on taking it seriously; to retain a sense of its plausibility.” Peter L. Berger, cit. Bailey Gillespie, V.; *The Dynamics The Psychology of Religious Conversion – Identity and Transformation*, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, p.3.

# **As Jornadas Mundiais da Juventude Lugar onde está presente uma religiosidade dos jovens**

WERNER SIMON (\*)

## **Uma Iniciativa Papal**

A instituição das *Jornadas Mundiais Da Juventude* tem, agora, por trás dela, um quarto de século. Teve origem numa iniciativa papal. No fim do Ano Santo extraordinário de 1983-1984, o Papa João Paulo II convidou os jovens do mundo para um primeiro encontro no ano de 1985, no centro do qual deviam estar celebrações eucarísticas, catequese e o encontro dos jovens com o Papa, bem como encontros uns com os outros. Na sequência disto, as Jornadas Mundiais Da Juventude deveriam ter lugar de dois em dois, ou de três em três anos, de maneira centralizada, em diferentes países e em diferentes continentes e, nos períodos intermédios entre os encontros centralizados, todos os anos no Domingo de Ramos, adquirindo assim uma continuidade para além dos diferentes encontros. Como símbolo desta continuidade, o Papa João Paulo II entregou aos jovens a cruz das Jornadas Mundiais da Juventude, com uma altura de 3,80m e um peso de 31Kg que, desde 1984, está a caminho, de estação em estação, através dos países do globo e é de cada vez transmitida à etapa seguinte. As jornadas mundiais encontraram o seu perfil original no contexto do projecto de “nova evangelização”, visando a “construção de uma civilização de amor e de justiça”: com efeito, o Papa vê nos jovens os responsáveis e os obreiros desta construção e quereria, portanto, conquistá-los para essa causa. O

---

(\*) Werner SIMON, Doutor em Teologia, lecciona como professor de Pedagogia da Religião, de Catequética e de Didáctica Específica da Religião na Faculdade de Teologia da Universidade Johannes Gutenberg, em Mayence. É director da colecção *Religionpädagogischen Beiträge* (com Burkland Porzelt) e membro da Equipa Europeia de Catequese.

convite para os encontros centralizados é lançado pelo Papa. A responsabilidade da preparação e da realização é assumida pelo Conselho Pontifical para os Leigos.

Ao longo dos encontros seguintes, o conceito original das Jornadas Mundiais da Juventude evoluiu. Integrou novos pontos que, tal como os outros, se tornaram elementos constitutivos dos encontros actuais e futuros: desde a Jornadas Mundiais da Juventude de 1997, em Paris, dias de encontro com as paróquias e comunidades da Igreja local; desde a Jornadas Mundiais da Juventude de 2002, em Toronto, a realização de projectos sociais, assim como a integração de contribuições específicas de organizações de juventude e de comunidades religiosas no programa oficial. O número de participantes mostra o eco positivo suscitado pelo convite para os grandes encontros centrais da Jornadas Mundiais da Juventude. A Jornadas Mundiais da Juventude de 2005, Colónia, reuniu 410.000 participantes inscritos, vindos de 188 nações. Mais de um milhão de jovens participaram na missa de encerramento.

### **As Estações de um Caminho**

#### **Exemplo: A Jornada Mundial da Juventude de 2005**

Quais são as estruturas que entram em linha de conta na arquitectura das Jornadas Mundiais Da Juventude e que determinam o seu dinamismo interno? Para descrever o fenómeno Jornadas Mundiais da Juventude o melhor é recorrer à imagem do caminho. O caminho tem um objectivo. Comporta etapas e estações intermediárias. Tem chegadas e partidas. Percorre-se em conjunto partes do caminho. Criam-se, por um tempo, comunidades de caminhada.

Eis uma explicação desta imagem que toma como exemplo a Jornadas Mundiais da Juventude de 2005. A palavra de ordem do Encontro de Colónia era: “Viemos adorá-Lo”, ou seja, a palavra – segundo o Evangelho de Mateus – dos magos, cujas relíquias são veneradas na catedral de Colónia.

### **O Tempo de Preparação**

O tempo de preparação religiosa descentralizada foi estruturado pelas etapas da caminhada da cruz da Jornadas Mundiais da Juventude que, desde o Domingo de Ramos de 2004, foi levada através de vinte e seis países

européus e de vinte e uma dioceses da Alemanha. Esta caminhada terminou com a peregrinação que, em quarenta dias, levou várias centenas de participantes, ao longo de mais de 750 Km, de Dresden a Colónia. Esta peregrinação fora colocada sob o signo do “movimento da cruz” e detinha-se nos cruzamentos, que permitiam encontros com as “vias-sacras” dos homens de hoje.

### **O Tempo do Encontro**

Como prelúdio para o encontro central de Colónia, as paróquias de todas as dioceses alemãs convidaram as/os participantes da Jornadas Mundiais da Juventude para *Dias de Encontro*. 170.000 jovens responderam a este convite. Assim, reavivaram muitas vezes geminações existentes entre dioceses, paróquias, grupos e escolas. Os *Dias de Encontro*, que decorreram no período de 11 a 15 de Agosto de 2005, permitiram aos convidados descobrir como a fé cristã toma forma, como é vivida e celebrada nas paróquias da Igreja local alemã. Uma acção específica que deve ser sublinhada foi a *Jornada de Compromisso Social*, que permitiu a participação num projecto social de cinco horas, típico do contexto local e tornou assim palpável a dimensão diaconal da fé. A palavra de ordem dessa Jornada era “*Under Construction – Participa na construção de um mundo justo*”.

Os *Dias de Encontro* concluíram com festas de despedida a nível diocesano, concebidas ao mesmo tempo como festas de envio em missão para o encontro central de Colónia.

### **O Encontro Central**

O Encontro Central da Jornadas Mundiais da Juventude no período de 16 a 24 de Agosto de 2005, estruturou-se ao ritmo das grandes manifestações centrais, assim como das reuniões e das possibilidades de encontros descentralizados que se repartiram no território da cidade e nos arredores de Colónia.

Como *grandes manifestações centrais* é necessário citar as missas de abertura, celebradas em três locais diferentes, o festival de boas-vindas, no estádio de Colónia, cujo tema aglutinador era “*Bridging the World*”, o acolhimento ao Papa na sua chegada a Colónia, assim como a velada de oração e a missa de encerramento com o Papa no Marienfeld.

Em descentralização desenrolaram-se os três dias, em 240 locais, de catequeses assumidas pelos bispos da Igreja mundial e da Igreja local. Os temas dessas catequeses eram os seguintes: “*Procura da verdade como o sentido mais profundo da vida humana*”, “*Encontrar Jesus na Eucaristia*”, “*Viver no mundo como autênticos adoradores do Pai*”. As catequeses, acompanhadas de um debate, tiveram sempre como conclusão uma celebração eucarística.

Uma brochura/programa de 112 páginas abre-se sobre uma grande quantidade e diversidade de *possibilidades de encontro*: lugares de oração e de missa, de adoração e reconciliação sacramental, de conversas e trocas de ideias espirituais, assim como de ateliês, projectos de teatro, acções, concertos e exposições, tudo isto com perfis resultantes da cultura dos jovens e características típicas da Igreja mundial. No centro do encontro, organizações de juventude, movimentos espirituais e ordens religiosas davam informações acerca dos seus compromissos específicos e tornavam-se assim interlocutoras atentas às (aos) visitantes interessadas (interessados).

O programa oficial não reflecte senão uma parte daquilo que se passou na Jornadas Mundiais da Juventude. Não menos significativos são os *encontros informais*, aquilo que se vive e as experiências das (dos) participantes, estabelecendo contactos em numerosas línguas, cantando, dançando e agitando bandeiras. E, além de tudo isto, há também as 750 paróquias de acolhimento que recebem como hóspedes os elementos da Jornadas Mundiais da Juventude, assim como as (os) 23.000 assistentes responsáveis pela alimentação e pelo serviço da ordem, sendo ao mesmo tempo pessoas a quem se pode recorrer em qualquer situação.

### **Participantes e Motivações**

Quem são os participantes da Jornadas Mundiais da Juventude? E quais são os motivos que os levaram a participar?

A idade mínima de inscrição era 16 anos. Na realidade, a idade dos “jovens” varia entre os 16 e os 30 anos, o que engloba categorias de idade de adolescentes e de jovens adultos.

Os participantes inscritos na Jornadas Mundiais da Juventude 2005, em Colónia, vinham de 188 nações. 80% dos participantes eram de países



européus. 50% dos participantes europeus vinham do país organizador, a Alemanha, e da Itália. Estes dois países forneciam os dois grupos de participantes que eram, de longe, os mais numerosos, e mais ou menos equivalentes em número.

Um inquérito representativo feito junto dos participantes da Jornadas Mundiais da Juventude 2002, em Toronto, dá-nos informações sobre o *background* religioso. 61% participam na missa uma ou mais vezes por semana e só 1,7% não vão nunca à missa. 63% são membros de um grupo paroquial, de uma organização eclesial ou de um movimento espiritual. Os jovens inquiridos estão, de um modo geral, bem integrados na Igreja e sentem-se particularmente próximos das suas comunidades e paróquias e ligados a elas.

O mesmo estudo interrogava os jovens sobre os seus motivos de participação. Foram estes os motivos acerca dos quais houve claramente um consenso: “O que atraía muito os jovens era descobrir o país, as pessoas e a cultura do Canadá, assim como a cidade de Toronto; esperavam, ainda, estabelecer contactos com jovens vindos de nações diferentes, aspiravam a encontrar novas amizades e procuravam pessoas da sua idade. Além disso, para os jovens é importante ver que há muitos jovens cristãos partilhando as suas ideias. Em contrapartida, queriam eles próprios manifestar a sua pertença à Igreja universal. A Jornadas Mundiais da Juventude deve também ser divertidas e oferecer ocasião de realizações comuns.

Uma motivação igualmente elevada para participar na Jornadas Mundiais da Juventude vem da expectativa de liturgias atraentes, da perspectiva de ver o Papa e de interromper o desenrolar da vida quotidiana. Entre as motivações, a fé ocupa um lugar importante. Os jovens esperam da Jornadas Mundiais da Juventude um impulso para a sua própria fé. A Jornadas Mundiais da Juventude deve ajudá-los a traduzir a fé em actos, a exprimi-la de maneira adequada e, de um modo global, a aprofundá-la. Na mesma medida em que esperam um apoio para a sua fé, esperam também, de um modo mais geral, fazer experiências religiosas”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Chr. SCHARNBERG e H.-G. ZIEBERTZ, *Weltjugendtag 2002. Forschungsbericht zur Fragebogenuntersuchung*, Würzburg/Düsseldorf, 2004, p.19.

Um inquérito conduzido pelo sociólogo Jörg Hunold junto de participantes da Jornadas Mundiais da Juventude 2005, em Colónia,<sup>2</sup> fornece outras informações. De acordo com este inquérito, os participantes da Jornadas Mundiais da Juventude não se apresentam como um grupo homogéneo. Devem, antes, ser repartidos em cinco grupos, com expectativas diversificadas, que utilizam de maneira diferente as ofertas da Jornadas Mundiais da Juventude:

- O grupo dos *“católicos conservadores no que respeita aos valores”*, que muitas vezes se sentem bem integrados em comunidade espiritual aproveitou, na Jornadas Mundiais da Juventude, sobretudo, as ofertas religiosas, tais como catequeses e peregrinações. Não assistiram aos concertos de música *pop* realizados depois das missas.
- Pelo grupo dos *“caminhantes espirituais”* foram escolhidas manifestações religiosas em função das necessidades individuais e cada um assistiu a elas sozinho.
- O grupo dos *“católicos de esquerda ou ecológicos”* associou a fé, mesmo no contexto da Jornadas Mundiais da Juventude, ao compromisso social e político.
- Um grande grupo era constituído por *“católicos associativos”* que participaram na Jornadas Mundiais da Juventude enquanto membros de organizações e que querem, em seguida, levar as experiências que aí fizeram para “casa”, para os seus grupos, fazendo-os aproveitar delas.
- Um outro grupo é formado por *“cristãos do acontecimento vivido”* que acolheram a Jornadas Mundiais da Juventude como uma oferta turística. Escolheram momentos fortes, como a chegada do Papa a Colónia, mas entre as actividades fizeram também visitas turísticas, incluindo mini-excursões a Amesterdão.

### **Estruturas e Contornos**

As Jornadas Mundiais da Juventude são lugares de encontro numa Igreja universal que vive e dá testemunho da fé cristã na diversidade cultural. Fazem deste horizonte da fé cristã, ao nível da Igreja universal, uma experiência para viver. Os jovens que participam na Jornadas Mundiais da Juventude

---

<sup>2</sup> Cf. KNA – 15020 (*Papst das Weltgewissen*), em *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 49 (1/2006), pp. 51-52.

efectuam a passagem para uma situação excepcional em muitos sentidos: a viagem, o estrangeiro, a experiência de massa.

“O mais importante é a experiência, neste estado existencial de excepção, do encontro com um grande grupo de jovens que é internacional e que manifesta disposições amigáveis. Contrariamente ao que se passa no seu meio habitual, aqui os jovens cristãos ligados à Igreja estão representados em número muito grande. Além disso – e é outro contraste em relação ao seu dia-a-dia – estes jovens são, numa grande maioria, estrangeiros. O risco social do estrangeiro é reduzido ao mínimo por um consenso, mais ou menos explícito, sobre os elementos essenciais da concepção da vida pessoal: a ligação à Igreja é grande, consideram-se cristãos e partilham estilos de vida semelhantes”.

A experiência da grande comunidade para além das fronteiras das línguas, das culturas, das raças, das nações, está, ao mesmo tempo, em correlação com a necessidade específica da juventude de se sentir segura de si e ser confortada socialmente no grupo de pares.

As grandes manifestações da Jornadas Mundiais da Juventude põem em cena um modelo que permite também, ao mesmo tempo, um intercâmbio e encontros múltiplos em pequenos grupos à escala humana. No contexto de desenvolvimento ulterior do conceito de Jornadas Mundiais da Juventude tem-se em conta, de maneira acrescida, a pluralidade das tradições de piedade diferenciadas em função das regiões e das culturas jovens e a pluralidade dos estilos de experiências religiosas. Estas tradições e estilos tornam-se legíveis enquanto caminhadas diferentes da procura global de uma via boa e justa no horizonte das promessas da fé. No contexto de caminhos de vida cada vez mais diferenciados, as Jornadas Mundiais da Juventude abrem acessos diversos a formas escolhidas pessoalmente de participação e de pertença.

Neste processo não só a oferta de catequeses vive da “oferta pessoal” de autenticidade de testemunhas credíveis, que encontraram uma posição que defendem e que vivem de maneira convincente, mas há também o facto da atmosfera de um sentimento familiar de ligação, característico da Jornadas Mundiais da Juventude, abrir nos jovens, apesar do “ser estrangeiro” devido

---

<sup>3</sup> Chr. SCHARNBERG e H.-J. ZIEBERTZ, *op. cit.* p.43.

à diferença de origem (talvez também por causa do equilíbrio entre proximidade e distância resultante dessa situação de “ser estrangeiro”) “a liberdade de abstrair da gestão dos papéis que os protege na vida quotidiana, a favor de uma autenticidade individual”.<sup>4</sup>

Deste ponto de vista, as catequeses da Jornadas Mundiais da Juventude revelam-se, pela sua estrutura, como apresentando alguns problemas. Reduzem o processo catequético a encontros pontuais. A limitação do círculo dos catequetas aos titulares de um cargo episcopal testemunha uma compreensão hierárquica da função catequética. A forma de comunicação predominante no grande grupo, a da exposição, corresponde mais ao modelo de instrução do que ao modelo de um encontro com diálogo. A encenação das catequeses reflecte neste ponto o horizonte de expectativa da hierarquia eclesial: um horizonte de instrução catequética. Qual é a ideia pré-concebida de catequese e dos processos de aprendizagem catequética que se exprime nesta encenação? Como é que este horizonte de expectativa é acolhido e visto pelos jovens?

As Jornadas Mundiais da Juventude são encenadas como uma festa que possa exprimir a alegria da fé. As festas quebram a rotina do quotidiano. Estão livres da preocupação de como fazer e das obrigações do dia-a-dia. Por isso as Jornadas Mundiais da Juventude são vividas numa atmosfera de festa descontraída e é assim que os jovens usufruem delas. Adquirem, nas formas de expressão marcadas pela cultura dos jovens, o carácter de um festival. No entanto, isto não está em contradição com o facto de, ao mesmo tempo, no interior dessa festa, em espaços esteticamente preparados para o silêncio e para a celebração litúrgica, se abrirem oásis e tempos de recolhimento e de adoração que interrompem e transcendem a “rotina do festival”. Os espaços de experiência vivida da Jornadas Mundiais da Juventude compreendem espaços para se fazer a aprendizagem elementar da prática eclesial da fé: a celebração litúrgica (*leiturgia*), o testemunho de palavra e de vida (*martyria*), a existência ao serviço dos outros (*diakonia*), a comunidade partilhada uns com os outros (*koinônia*).

De que significado se reveste, no conjunto, o encontro dos jovens com o Papa, encontro que constitui o elemento essencial das Jornadas Mundiais da Juventude? Se as Jornadas Mundiais da Juventude anteriores foram

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

marcadas pelo carisma pessoal, cativante, do Papa João Paulo II, a Jornadas Mundiais da Juventude 2005 mostrou, de maneira evidente, a dialéctica do papel que compete à pessoa do Papa no desenrolar da Jornadas Mundiais da Juventude. Por um lado, ele simboliza na sua pessoa o cargo oficial do serviço de Pedro. A celebração litúrgica em comum com o Papa faz viver, de uma maneira particular, a comunhão da Igreja universal. Por outro lado, espera-se da pessoa do Papa, para além da apresentação simbólica, um testemunho de fé autêntica e credível, que seja pessoal. Estes dois aspectos podem criar uma tensão em relação às manifestações de simpatia resultantes da cultura dos jovens, que recebem e aclamam a prestação e a aparição do Papa à maneira da adulação das estrelas.

Do ponto de vista sociológico, os encontros centrais das Jornadas Mundiais da Juventude têm o carácter de um “acontecimento” (*happening*). Entre as características de um “acontecimento”, o sociólogo Winfried Gerhardt aponta, entre outras, que aquilo que se passa foi cuidadosamente planificado, concebido como uma experiência única e vivido também como tal pelos participantes; na sua linguagem formal, o acontecimento é cultural e esteticamente sincrético; transmite-se o sentimento de uma comunidade e de uma união exclusivas, é necessária uma ideia condutora comunicável e criadora de identidade de modo a que o “acontecimento”, em concorrência com outras manifestações, possa ser reconhecido como distinto e que faça, como se esperava, sensação nos meios de comunicação.<sup>5</sup> A fé não se pode imaginar sem uma dimensão de experiência vivida. No entanto, é preciso distinguir entre a vivência religiosa pontual e as experiências religiosas que se apoiam na vida quotidiana e na qual ganham consistência.<sup>6</sup>

Um “acontecimento” existe primeiro em si mesmo, como uma coisa que se produz, uma vez, de modo excepcional. Não é orientado para um efeito a longo termo. Não pode adquirir um carácter duradouro, a não ser que o acontecimento único, a experiência única, estejam ligados ao trabalho quotidiano da pastoral dos jovens e seja assim objecto de um acompanhamento programado. Michael Kühn e Marc-Ansgar Seibel citam como objectivos de uma tal “pastoral da juventude posterior”:

- encorajar os jovens na sua decisão a favor da fé cristã;

---

<sup>5</sup> Cf. U. RUH, *Eine einmalige Konstellation. Der Kölner Weltjugendtag im Rückblick*, em *Herder Korrespondenz*, 59 (10/2005), pp.504-508.

<sup>6</sup> Cf. König.

### *As Jornadas Mundiais da Juventude*

- sensibilizar os jovens para as questões religiosas e reforçar a sua capacidade de se informarem sobre a sua própria fé;
- reforçar a compreensão da Igreja universal e das culturas da fé;
- prolongar e alargar as geminações entre grupos;
- viver o carácter internacional da Igreja no seu próprio país;
- utilizar e conservar a imagem jovem da Igreja concretizada pela Jornadas Mundiais Da Juventude;
- continuar a construir a civilização do amor e redescobrir a essência da realização diaconal da Igreja;
- desenvolver uma pastoral para os jovens adultos e apresentar ofertas para este grupo alvo;
- promover a cooperação dos diferentes poderes organizadores da pastoral da juventude e utilizar sinergias.

A próxima Jornadas Mundiais da Juventude terá lugar em Sydney, em 2008. Que rosto tomará ela no contexto do continente australiano? Como mudará a sua estrutura e como se desenvolverá no decorrer da sua recepção futura e da sua futura elaboração em relação à cultura dos jovens? Aí está algo que desperta a nossa curiosidade.

## O meio justo?

# O Directório romano sobre a piedade popular e a liturgia

BERT GROEN (\*)

A piedade popular suscita, especialmente entre os intelectuais – entre as teólogas e os teólogos também –, sentimentos confusos. Muitos a consideram como a religião dos “católicos simples”, dos “incultos” e recusam-na como sendo uma “maneira de acreditar não purificada”. Ou seja, há certamente no cristianismo formas de culto populares que são puramente mágicas, contradizendo completamente a revelação bíblica, ou que não estão em harmonia com a liturgia da Igreja. Por outra parte, é justamente a piedade popular que exprime, bem mais que a teologia académica, a emotividade religiosa e que está implicada nas acções litúrgicas em profundidade, as que dizem respeito ao homem na sua totalidade. Além disso, na piedade popular exprime-se a cultura de uma certa época, de um certo grupo étnico. A piedade popular não suscita apenas o interesse da ciência litúrgica, mas também o dos etnólogos, no final de contas de todos os que se ocupam da procura relativamente aos rituais, de *ritual studies*.

Numa primeira parte deste trabalho, apresentarei o conteúdo do *Directório romano sobre a piedade popular e a liturgia*. De seguida, tentarei chegar a uma primeira avaliação e, ao mesmo tempo, submeterei o documento a uma interrogação crítica. Numa terceira parte, consagrar-me-ei à paisagem da liturgia e da piedade popular no noroeste da Europa.

---

(\*) Bert Groen é professor no Instituto das ciências litúrgicas, de arte cristã e de himnologia da Universidade de Graz.

## Objectivos e conteúdo do Directório

A 17 de Dezembro de 2001, a Congregação para o Culto divino e a Disciplinas dos Sacramentos promulga, por decreto, o novo Directório<sup>1</sup>. A 9 de Abril de 2002 foi apresentado ao público mundial, durante uma conferência de imprensa, em Roma. É um documento volumoso: a versão original italiana conta de trezentas páginas<sup>2</sup>. A tradução alemã deixa um pouco a desejar e não inclui os *índices*<sup>3</sup>.

O Directório é composto por uma introdução e por duas partes, a saber, os “princípios” teóricos e as “orientações” práticas.

As linhas orientadoras do *Directório* são as seguintes:

Trata-se, antes de mais, de fazer compreender que a liturgia tem primazia relativamente à piedade popular. Os autores referem-se explicitamente ao Concílio do Vaticano II que, na sua Constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Santa Liturgia, explica<sup>4</sup> que a liturgia é “a meta para a qual se encaminha a acção da Igreja e a fonte de onde escoia toda a sua força” (SC 10). Depois do Concílio, a liturgia não se identifica com a vida cristã no seu todo, já que a evangelização, a catequese, a acção caritativa e a diaconia são, elas também, extremamente importantes e sem elas, a liturgia não pode completar absolutamente a sua nobre tarefa (SC 9 e 12). O Concílio recomenda igualmente a piedade popular, chamada aqui de “exercícios piedosos do povo cristão” (*pia populi christiani exercitia*), mas

---

<sup>1</sup> Encontramos uma descrição breve especialmente em J. LAMBERTS, “Die recente Romeinse documenten”, em *Tijdschrift voor Liturgia*, 87, 2003, pp 337-345, aqui pp. 340-342; K. KÜPPERS, “Liturgia und Volksfrömmigkeit: Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002”, em *Liturgisches Jahrbuch*, 53, 2003, pp. 142-165, aqui pp. 152-164; A. SCHEER, “Liturgie en volksvroomheit: Analyse en evaluatie van een curiaal document”, em *Tijdschrift voor Liturgia*, 88, 2004, pp. 162-172, aqui pp. 162-168.

<sup>2</sup> CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pieta popolare e liturgia: Principi e orientamenti*, Cidade do Vaticano, 2002. O texto encontra-se também, em várias línguas, no website do Vaticano: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>3</sup> KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Direktorium übre die Volksfrömmigkeit und die Liturgia: Grundsätze und Orientierungen*, col. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, nº160, Bonn, 2003. A tradução tem, infelizmente, numerosos erros de gramática.

<sup>4</sup> J. ALBERIGO *et al.* (Éd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonha, 1973, 3ª ed., pp. 820-843. As citações são extraídas da tradução alemã: K. RAHNER e H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Friburgo/Basileia/Viena, 2003, 30ª ed., pp. 55-57.



na condição de que eles satisfaçam as regras da direcção da Igreja. No entanto, esses exercícios e essas celebrações, devem adaptar-se ao tempo litúrgico, por exemplo ao domingo, ao ano litúrgico, às horas canónicas, como as laudas e as vésperas. Com efeito, eles devem, segundo o Concílio, “ordenar essas práticas tendo em conta os tempos litúrgicos, de modo que se harmonizem com a sagrada Liturgia, de certo modo derivem dela, e a ela, que por sua natureza é muito superior, conduzam o povo.” (SC 13). Baseando-se nessas declarações, os autores do Directório são da opinião de que a liturgia é obrigatória, que as formas de piedade popular são facultativas e, para além disso, não pode haver mistura entre os dois domínios. Ao mesmo tempo, o Directório sublinha a estima, o respeito que ele leva à piedade popular: ela deve ser encorajada e não suprimida. Ela deve, não obstante, fazer o objecto de uma harmonização nova com a liturgia. Com efeito, ela deve ser purificada, os aspectos “erróneos”, não bíblicos, devem ser corrigidos. A magia, a superstição, o espiritismo, a sede de vingança e a ligação com a sexualidade são negativos. O que é igualmente importante é a aprovação, de formas de devoção públicas, pelo bispo do local ou a conferência de bispos. O *Directório* procura, então, o meio justo: aquele para o qual ele tende é o reconhecimento do valor da piedade popular purificada sob a primazia da liturgia.

O documento refere-se ao rito latino e, especialmente, ao rito romano. Isso significa que não se refere às Igrejas católicas orientais, nem à Igreja católica grega na Ucrânia, na Roménia, na Hungria ou em Israel, nem às outras Igrejas católicas orientais como, por exemplo, a Igreja caldeia no Iraque ou a Igreja maronita no Líbano.

Dirige-se aos bispos, aos sacerdotes e aos diáconos, em particular aos reitores de santuários, porque numerosos exercícios de piedade aí se desenvolvem, assim como aos superiores e aos membros de ordens religiosas. E também da parte dos cientistas a quem “a promoção da vida litúrgica dos crentes e a valorização da piedade popular tocam o coração”, pede uma atenção constante para as questões em suspenso.

A estrutura do Directório é a seguinte: na introdução, trata-se, entres outros, de definir alguns conceitos. Por “exercício de piedade” (em italiano *pío esercizio*), entende-se as “expressões públicas e privadas da piedade cristã” que estão de acordo com a liturgia. As “adorações” (*devozioni*) são os exercícios de piedade exteriores, como por exemplo os textos de oração,

as medalhas e as peças de vestuário. Por “piedade popular” (*pietà popolare*), entende-se “as diferentes concentrações de culto de natureza privada ou comunitária que...derivam, segundo as formas particulares a um povo, ...da sua mentalidade e da sua cultura”. A “religiosidade popular” (*religiosità popolare*) representa um conceito mais geral, pelo qual entendemos a sensibilidade religiosa de um determinado povo, que não é forçosamente baseada na revelação cristã. Na introdução, encontramos também algumas observações gerais sobre os gestos, os textos e as fórmulas, o canto e a música, as imagens, os lugares e os tempos.

A primeira parte principal, “Princípios”, é composta por três capítulos, cujo primeiro descreve a história da relação entre a piedade popular e a liturgia. Segundo o Directório, na Igreja primitiva, os dois elementos constituíam uma unidade. É depois do reconhecimento do cristianismo pelo Estado que se desenvolveu a piedade popular. Na Idade Média existia um fosso entre esta e a liturgia, especialmente porque esta última se tornava cada vez mais clerical e cada vez menos próxima do povo. Assim se desenvolveram, então, numerosas formas de piedade popular, especialmente espectáculos de teatro, devoções, ritos de bênçãos e formas de devoção alternativas. No entanto, havia também, como mostra a liturgia da consagração, uma fecundação ocasional da liturgia. Infelizmente, também na época moderna, preferia-se com frequência as devoções em detrimento da liturgia; o documento reconhece que mesmo os bispos actuavam assim. Os séculos dezanove e vinte – que o Directório chama “a época actual” – mostram a plenitude do movimento litúrgico, uma reacção de alguns dos seus representantes contra a piedade popular, assim como as decisões felizes do Concílio Vaticano II. É então que a problemática actual é objecto de debate. Constata-se uma falta de consciência do significado transcendente do mistério da Páscoa. Lamenta-se, igualmente, a insuficiente compreensão do sacerdócio comum e os conhecimentos limitados da linguagem simbólica da liturgia. Esses diferentes factores destroem o equilíbrio entre liturgia e piedade popular e prejudicam uma e outra. A piedade popular é também sobreavaliada porque ela representa – por oposição à liturgia supostamente “rígida” – a “vida” mesma e porque ela se dirige na sua própria língua ao “homem no seu todo”. As consequências de tudo isso são o escurecimento da história bíblica cristã da salvação e da realidade eclesial, assim como o afastamento relativamente à revelação cristã em proveito de uma religião natural. Uma boa catequese sobre os valores autênticos da piedade popular e da liturgia é, desde logo, indispensável.

O segundo capítulo dos “Princípios” reúne as mensagens do magistério eclesiástico. Lemos aqui que é preciso proteger a piedade popular porque ela tem uma boa intuição do sagrado e do transcendente e que ela faz passar, em força, a confiança em Deus, a capacidade de sofrimento, etc., porque faz meditar sobre os mistérios da humanidade de Jesus, em particular o seu nascimento, a sua paixão e a sua morte, porque ele une uma à outra a mensagem cristã e a cultura de cada povo e porque ela contribui, assim, para proteger a fé. Segundo o magistério, há, no entanto, uma falta de consciência do significado da ressurreição de Cristo, porque a piedade popular se vira demasiado para a sua paixão e morte. A dimensão eclesial estaria aí muito pouco presente, o Espírito Santo teria aí muito pouco lugar. A preeminência absoluta do papel de Cristo como mediador, em comparação com Maria e os outros santos, não seria suficientemente clara, tal como o valor da celebração da eucaristia em comparação com a veneração dos dons eucarísticos.

No terceiro capítulo, explicitam-se novamente os princípios teológicos. A espiritualidade cristã é um diálogo entre Deus e o homem. A oração dos homens para o Pai passa por Jesus Cristo no Espírito Santo e é, então, claramente um acontecimento trinitário. A inculturação representa um ponto importante. O *Directório* confirma-o, mas explica que os conteúdos essenciais da fé católica devem ficar reconhecíveis e que é, desde logo, incontornável que os bispos aprovem as formas da piedade popular pública.

A segunda parte, “Orientações”, é de longe a parte mais detalhada. Apresentam-se aqui numerosas indicações de pastoral litúrgica, frequentemente acompanhadas de breves indicações relativamente à evolução histórica da festa ou do ritual em questão. Sendo dada uma quantidade de detalhes, posso apenas dar-vos um breve apontamento. Primeiramente, trata-se do ano litúrgico. Um critério fundamental é aqui a prioridade do ano litúrgico, sobretudo do domingo e dos ciclos de Páscoa e de Natal, em relação aos exercícios de devoção, aos jogos da paixão, etc. Neste capítulo, encontramos muitos dados interessantes acerca das festas do ano. A propósito do advento, fala-se, entre outros, da coroa do advento, dos Quatro Tempos de Inverno e do presépio. Assim, são examinados em detalhe: o ciclo de Natal, a Quaresma precedente à Páscoa, a semana santa (aqui pensa-se, por exemplo, nas procissões do domingo de ramos e da sexta-feira santa, nos jogos da paixão e no caminho de cruz), Páscoa, o Corpo de Cristo, a festa

do Sagrado Coração de Jesus, a comemoração da Imaculada Conceição e a adoração do sangue de Cristo.

Numa parte seguinte, consagrada à mãe do Senhor, descreve-se o notável lugar de Maria na história dos homens e dão-se as directivas para as devoções marianas. Estas não podem ser práticas marianas isoladas: elas devem ter uma orientação trinitária, cristológica e eclesiológica, bem como um carácter bíblico e ecuménico. Seguidamente, são abordados os períodos de devoção mariana, a saber, o sábado, os triduum especiais, as semanas, as novenas, os meses, bem como diferentes formas especiais de devoção: “Anjo do Senhor”, “Reino do céu”, o rosário, as litanias, a “consagração a Maria”, o escapulário das carmelitas, a “medalha miraculosa”, da qual se diz que não deve servir de talismã – na qualidade de sinal exterior, uma conduta cristã é mais importante!, assim como o hino “Akathistos” ( Na tradição cristã, cântico inteiramente centrado em Cristo, contemplado à luz da Virgem Maria. Entre os Gregos, este hino devia cantar-se inteiramente de pé, daí o seu nome: akathiste, (“não sentado”).

A parte consagrada aos santos e aos bem-aventurados mostra a enorme importância dessas pessoas e aborda também os anjos, especialmente os anjos da guarda. Também se examina aí São José e João Baptista. Para além disso, o Directório estuda as festas dos santos, principalmente o valor antropológico das festas, a posição dos santos nas celebrações da eucaristia, a litania do dia de Todos os Santos, a veneração das relíquias e das imagens – protegendo-as expressamente contra a superstição – assim como as diferentes procissões litúrgicas e populares.

A parte consagrada à oração para os defuntos define a morte como a “passagem à plenitude da verdadeira vida” (nº249), descreve a necessidade da purificação ao purgatório e sublinha a importância da oração para os defuntos. De seguida, examina-se o desenvolvimento das exéquias litúrgicas e submetem-se a discussão diversos rituais populares, protegendo-os especialmente contra o espiritismo e a reencarnação.

Na última parte, os santuários e as peregrinações estão no centro da reflexão. Descreve-se aí o valor excepcional dos santuários e insiste-se na função exemplificativa das festas litúrgicas que lá são celebradas para os numerosos crentes que aí vão em peregrinação. Segundo o Directório, trata-se aqui, sobretudo, dos sacramentos da penitência, da eucaristia e da

extrema-unção, da qual se sublinha o carácter comunitário. Menciona-se também, explicitamente, as horas canónicas e as bênçãos. Estas últimas devem incluir a proclamação da palavra de Deus, uma oração de louvor ou de súplica, assim como o sinal da cruz feito por quem preside a cerimónia. As bênçãos comunitárias são preferidas às bênçãos privadas, e encoraja-se a participação activa dos crentes. Para além disso, o santuário é um local de evangelização, de acção caritativa e de cultura. Ele deveria também ser um local de ecumenismo. Por último, é exposto o significado eminente, a evolução histórica e a organização prática das peregrinações.

### **Ensaio de avaliação e questões críticas**

Tentemos agora, depois da apresentação do conteúdo do Directório, dar alguns elementos de avaliação. Em modo de preâmbulo, queria dizer que o nosso Directório foi objecto de avaliações muito diferentes por parte dos especialistas da liturgia na Europa Ocidental. Enquanto que alguns falam de um grande acontecimento, extremamente positivo<sup>5</sup>, outros criticam o tom, segundo eles, abstracto e desencarnado do Directório<sup>6</sup>.

Uma coisa que merece certamente uma avaliação positiva é o facto de o Directório tentar aproximar formas de expressão, também divergentes, como a liturgia e a piedade popular, e que ele leve esta última a sério e que a mencione com respeito. O texto esforça-se por combater o fenómeno da justaposição, pura e simples, das duas formas, sem contacto entre elas. O problema da coexistência sem fecundação recíproca não é, por outro lado, um problema exclusivamente católico, ele aparece também nas Igrejas ortodoxas e ortodoxas orientais, assim como no judaísmo e no islamismo.

É igualmente positivo o desejo do Directório de fazer destacar a referência bíblica dos rituais populares, a cristologia, o contexto eclesiológico e o contexto ecuménico, assim como o sacerdócio geral. O que também é importante é a insistência no facto que, no cristianismo, trata-se menos de exterioridade do que de uma conduta de vida cristã no amor, na oração e na justiça.

---

<sup>5</sup> Assim por ex. B. KÜPPERS, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*.

<sup>6</sup> Assim por ex. B. SCHEER, *Liturgie en volksvroomheid*.

No entanto, gostaria também de abordar o documento observando transversalmente algumas questões críticas.

O objectivo de um Directório é fixar as regras. Mas a questão é saber se um domínio tão complexo e polimorfo como a cultura popular do culto religioso se deixa colocar em destaque por um Directório romano ou se se pode submeter às directivas. A situação no noroeste da Europa é totalmente diferente da do Brasil. Ainda que o Directório não pretenda oferecer uma lista completa das práticas mais importantes, no entanto, parece-me bem que ele mencione e comente sobretudo as práticas de piedade mais tradicionais e que as práticas mais modernas, correntes sobretudo na América do norte e no noroeste da Europa, não entrem no seu campo de visão. Além disso, no noroeste da Europa, muitas práticas mencionadas no Directório quase nunca, ou nunca, existem.

Uma segunda diferenciação seria necessária: ela diz respeito ao próprio conceito de “piedade popular”<sup>7</sup>. O que o Directório entende por isso é, antes de tudo, a dimensão de culto. No entanto, essa piedade não se exprime apenas no domínio do culto. Há também muitos católicos que participam em grupos de acção caritativa, que são activos na ajuda aos doentes, que se comprometem na ajuda ao desenvolvimento em benefício do “terceiro mundo”, que fazem a catequese e muitas mais coisas, ainda<sup>8</sup>. Para além disso, é uma questão frequentemente apontada no Directório, o “povo” ou os “crentes”, mas quem é “o povo”, quem são “os crentes”? Também aqui existem, pelo mundo, enormes diferenças. Por exemplo, a situação do catolicismo na Polónia ou na Itália, é diferente do que aquela que se encontra na Suécia ou na Holanda.

Um outro elemento de crítica diz respeito ao conceito de “liturgia”, que não está definido no Directório. No entanto, é claro que o texto entende por “liturgia” o culto oficial regulado de maneira central e centralizadora pela hierarquia católica romana – e particularmente pela Cúria do Vaticano. Entretanto, não deveríamos compreender o conceito de “liturgia” de uma forma mais alargada e incluir, pelo menos, os encontros culturais das Igrejas particulares? Mas o Directório classifica tais celebrações no contexto dos

---

<sup>7</sup> Ver no que diz respeito a esse conceito assim como a “pré-história” do *Directório*: B. KÜPPERS, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, pp. 142-152.

<sup>8</sup> Cf. B. SCHEER, *Liturgie en volksvroomheid*, pp. 164-165.

exercícios piedosos. E fá-lo no seguimento da constituição conciliar sobre a liturgia que também não define os “exercícios sagrados das Igrejas particulares” (*sacra ecclesiarum particularium exercitia*; SC 13) como relevando da “liturgia”. Todavia, se a Igreja de Cristo se realiza também nas Igrejas particulares, os seus *sacra exercitia* são também da liturgia<sup>9</sup>. A liturgia não é, num sentido geral, a “concentração (*synaxis*) da comunidade sob o sinal da palavra de Deus” (adaptado livremente segundo o especialista alemão da liturgia *Angelus Häuâling*)? Para além disso, não é problemático – justamente em relação à possível “harmonização” da piedade popular concreta com a litúrgica – que a liturgia católica oficial de hoje tenda à uniformidade, que, noutros documentos romanos, seja sublinhado cada vez mais o carácter reservado aos sacerdotes em função da liturgia, que esta se arrisque a tornar-se cada vez mais uma grandeza abstracta?<sup>10</sup> Será que a liturgia romana actual está bastante próxima do povo para poder atrair a piedade popular concreta? Pode-se, simplesmente, “harmonizar” o “sacerdócio geral”, tão variado, da piedade popular, com o carácter rígido, hierárquico da liturgia curial?

É útil aqui recordar um conceito essencial da reforma litúrgica do Vaticano II, a saber, o da “participação plena, consciente e activa” (*participatio plena, conscia et actiosa*) de todos os que tomam parte da liturgia, um dos objectivos principais da reforma. Depois de uma tradição secular que colocava unilateralmente em evidência a acção litúrgica do clero, era tempo de tentar acentuar, de novo, o papel do povo, entretanto perdido de vista, e o carácter comunitário da liturgia, e então restabelecer o equilíbrio no interior da Igreja. A liturgia não é um assunto privado, mas sim uma celebração comunitária da Igreja, o “sacramento da unidade” (*unitatis sacramentum*) do povo de Deus sob a batuta do bispo. O povo cristão tem, enquanto “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa...” (1 P 2,9), pelo seu baptismo, o direito e o dever dessa participação activa. A participação não se limita, naturalmente, aos homens. Com efeito, é o Cristo, ele próprio, que celebra. Na participação activa, o homem e Deus estão unidos um ao outro: Deus é glorificado e os homens são santificados. Não é a si própria que a Igreja celebra, mas sim

<sup>9</sup> Cf. B. Küppers, *Liturgie und Volksfrömmigkeit*, pp. 150-151, 164.

<sup>10</sup> Cf. nesse quadro algumas explicações sobre a língua da liturgia em B. GROEN, “Die Volkssprache in der Liturgie: Chancen und Probleme”, em *Jaarboek voor liturgie-onderzoek*, 21, 2005, pp. 105-128, aqui pp. 122-128.

a passagem, a “Páscoa” do Senhor, o mistério da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo.

As etapas da reforma anunciadas na constituição sobre a liturgia, bem como as mudanças de textos e de rubricas concretizadas, mais tarde, nas versões revistas dos livros litúrgicos, foram importantes. No entanto, especialistas da liturgia com espírito crítico, e outros teólogos, perguntam-se se o objectivo da “participação activa” do povo de Deus na liturgia não está ainda bem distante da sua realização, se, por exemplo, a afirmação de um importante representante do movimento litúrgico, Lambert Beauduin (1873-1960), - “Seria preciso democratizar a liturgia”<sup>11</sup> – ainda não é pertinente no contexto actual e se grande parte da reforma litúrgica ainda não está perante nós.

E, no presente, a que se parece a paisagem actual do noroeste europeu no que diz respeito à liturgia e à piedade popular? Centremo-nos nela.

### **A paisagem actual da liturgia e da piedade popular no noroeste da Europa**

É bem conhecido que, na Europa do noroeste, durante as quatro últimas décadas, a participação nos serviços religiosos da Igreja diminuiu consideravelmente<sup>12</sup>. Esta constatação diz respeito, sobretudo, ao domingo e às festas ao longo do ano litúrgico. É talvez o Natal, bem como o dia de Todos os Santos, e o dia dos mortos, que se mantêm melhor. Pelo contrário, muito menos gente participa na noite de Páscoa que, de um ponto de vista teológico, representa o momento mais importante do ano litúrgico. No que se refere à celebração dos sacramentos e dos ritos que aí estão ligados, é necessário matizar. Baptismo, primeira comunhão, confirmação, casamento e exéquias ainda têm algum sucesso. No entanto, para a maioria dos participantes, essas cerimónias servem, em primeiro lugar, de rituais de vida, de “ritos de passagem”, e não de sacramentos permitindo apropriar-se da santa Trindade e de entrar no mistério de Jesus Cristo e da sua Igreja. A

---

<sup>11</sup> Ver M. KLÖCKENER, “Die Vision einer lebendigen Liturgie (A visão de uma liturgia viva)”, em M. KLÖCKENER, E. NAGEL e H.-G. WRITZ (Eds.), *Gottes Volk feiert...: Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, Trier, 2002, pp. 9-36, aqui p. 13.

<sup>12</sup> Esta secção é, em parte, um resumo da publicação: B. GROEN, “Einige Aspekte der heutigen tätigen Teilnahme” em *Heiliger Dienst*, 58, 2004, pp. 288-302. Ver também a literatura especializada que aí está indicada.



confissão passa, hoje em dia, por uma crise profunda, o número de ordenações de diáconos e de sacerdotes é baixo e a maioria dos doentes e dos moribundos já não recebem a unção do óleo sagrado. A maior parte dos católicos tornaram-se “cristãos de festa”, o que significa que já não frequentam a igreja a não ser por ocasiões de certas festas, ou de certos rituais de vida. Nesse contexto, fala-se, por vezes, de forma um pouco humorística, de “cristãos a quatro rodas”: para o baptismo, são conduzidos de carro para a igreja; para o casamento, deslocam-se novamente de carro para a casa de Deus e para as suas exéquias, pela força da situação, são levados para a igreja uma vez mais sob quatro rodas.

Os sentimentos religiosos dos fiéis e o seu grau de participação são, na verdade, muito diferentes. Variam entre o zelo inflamado e a simples rotina. Ao mesmo tempo da diminuição do número de “aqueles que frequentam a igreja”, devemos constatar o aumento do número de voluntários. A par do facto (já antigo) de encontrarmos, na maioria das paróquias, os corais entusiastas, há o fenómeno (mais recente) do compromisso de um grande número de leigos, sobretudo mulheres, ao serviço das paróquias. Sem o seu compromisso, muitas paróquias poderiam apenas sobreviver.

Por outro lado, há também católicos crentes que quase nunca entram numa igreja. Eles comprometem-se a fundo, por exemplo, na acção caritativa, mas sentem as missas como “aborrecidas” e têm tendência para as evitar. Além disso, para um número crescente de habitantes do noroeste da Europa, religiosidade e pertença à Igreja são duas coisas diferentes; eles fazem a experiência do “mundo divino”, do reencontro com o transcendente, do “místico” fora das Igrejas tradicionais. Ou ainda, deixam-se “inspirar” por Jesus num contexto não eclesiástico. Sim, é assim: a religião floresce fora da Igreja. No noroeste da Europa, a Igreja perde cada vez mais o monopólio da organização dos rituais religiosos. Ela é apenas um dos fornecedores sobre o mercado dos ritos e deve fazer face a uma forte concorrência. Isso significa, igualmente, que os “clientes” que procuram a sua orientação em função do mercado dos ritos, reflectem para encontrar que “produto” lhes convém mais, que “produto” é “o mais vantajoso”.

No debate sobre a diminuição do número de membros das Igrejas, é preciso ter em conta um fenómeno que diz respeito ao conjunto da sociedade no noroeste da Europa, a saber, que não são apenas as grandes Igrejas que sofreram uma perda de membros, mas que os grandes partidos políticos e

os sindicatos são também afectados. Muitas pessoas não se querem comprometer. Tudo isso é um sintoma do crescimento do individualismo e do pluralismo, assim como da perda da relação com a tradição, tendências típicas da época actual.

Relativizando assim as coisas, não quero dizer que não há factores internos à liturgia e aos ritos para explicar a diminuição da participação no ritual da Igreja. Há, de certeza, como o mostram, por exemplo, as queixas de vários teólogos e especialistas da liturgia – representando a opinião de muitos “simples” cristãos e cristãs católicos – relativamente à linguagem da liturgia, que seria “desencarnada”, “não integradora” e, segundo eles, francamente “ultrapassada”. Há também muitos símbolos não verbais que não são compreendidos nem pelos adultos, nem pelos jovens. Muitos entre eles sabem apenas, de uma maneira geral, o que significam a fé e a liturgia. Esse sério problema de não compreensão ou – dito de uma forma positiva – o desafio da revitalização da liturgia no contexto de uma sociedade ocidental moderna, o Directório deveria tê-lo mais em conta<sup>13</sup>.

Actualmente, a que se parece a “piedade popular” católica no noroeste da Europa? Só posso mencionar aqui alguns elementos. O espectro do rito e da liturgia é longo. Ele vai da liturgia e dos ritos nos hospitais e lares de terceira idade até à escola, onde os rituais se desenvolvem especialmente, por exemplo, durante as festas de São Martinho e de São Nicolau. Vai da igreja de auto-estrada, onde se encontra, no livro que recolhe as orações de intercessão, todos os tipos de desejos dos automobilistas, até à liturgia doméstica, aí onde rezamos antes das refeições – mesmo se é uma prática que se tende a perder – e onde há outros rituais religiosos familiares. Para além disso, há serviços religiosos na televisão e na rádio. São as exéquias de personalidades eminentes ou os casamentos reais que atraem particularmente o grande público. O que é paradoxal durante tais serviços religiosos televisivos é que, por um lado, há uma grande distância, já que os telespectadores não estão presentes na cerimónia, mas sim sentados em casa nos seus sofás e que, por outro lado, muitos entre eles sentem com a pessoa defunta uma ligação enorme que nunca sentiram quando a pessoa estava viva. A televisão – que dizer, sobretudo um manejo hábil da câmara e uma régie inteligente – reforça os sentimentos dos espectadores e, ao mesmo

---

<sup>13</sup> Cf. B. SCHEER, *Liturgie en volksvroomheid*, p. 168.

tempo, canaliza-os, criando essa ligação. Um tipo de exemplo desse fenómeno é a morte da princesa inglesa, Diana: as manifestações de luto em frente do palácio de Buckingham em Londres e a cerimónia do funeral na abadia de Westminster. A transmissão televisiva das honras fúnebres a 6 de Setembro de 1997 tocou profundamente milhões de pessoas no mundo inteiro. Ainda que nunca tivessem conhecido pessoalmente Diana, tinham a impressão de ter perdido uma boa amiga ou mesmo a sua melhor amiga (“*Diana, you are my best friend*”).

Não são só as transmissões televisivas de serviços religiosos que podem canalizar os sentimentos de numerosas pessoas: o mundo do “religioso mediático”<sup>14</sup>, em geral, possui também uma estrutura quase religiosa. Pense-se aqui, sobretudo, nas promessas de felicidade e de desgraça apresentadas pela publicidade, no carácter de cerimónia ritual dos *shows* e na função exemplificativa das biografias apresentadas nos *talkshows*. Seguramente, a estrutura dos programas da televisão – na Áustria, por exemplo, começa às 19h 30 o *Zeit im Bild* (O tempo em imagem), um ponto de referência importante no dia – retomou, para muitas pessoas, a função da oração de louvor da manhã e dos três sinos do *angelus*.

Para além disso, há peregrinações que tiveram um renascimento de sucesso na Europa ocidental. Cada ano, milhões de pessoas visitam, por exemplo, Czestochowa e Mariazell. O longo *camino* até ao santuário de Santiago, em Santiago de Compostela, regista, depois dos anos oitenta do século passado, um crescimento espectacular. Muitos dos que percorrem a pé o *camino* escreveram um diário do peregrino e publicaram-no. Evidentemente, é preciso distinguir entre turistas e peregrinos, entre aqueles que se interessam pela religião, aqueles que procuram e aqueles que acreditam firmemente, entre aqueles que estão na Igreja e aqueles que não estão. Segundo os casos, as motivações e o compromisso religioso são muito diferentes. É interessante observar que, para muitos peregrinos que percorrem o *camino*, não são os motivos tradicionais, como por exemplo, uma

---

<sup>14</sup> Ver A. SCHILSON, “Das neue Religiöse und der Gottesdienst: Liturgie vor einer neuen Herausforderung”, em *Liturgisches Jahrbuch*, 46, 1996, pp. 94-109, aqui pp. 98-101. Ver também ID., “Liturgie(-Reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur: Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts”, em M. KLÖCKENER e B. KRANEMANN (Ed.), *Liturgieformen: Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, col. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, nº88, Münster, 2002, pp. 965-1002, aqui pp. 980-988.

promessa, uma penitência, uma acção de graças ou uma relação forte com Jesus Cristo, que são determinantes, mas sim o próprio facto de fazer o caminho, conhecer a experiência do seu próprio corpo e dos seus limites, a reflexão sobre o seu próprio caminho de vida, os encontros com os outros peregrinos e as convicções religiosas pessoais.

Não só as peregrinações, mas também as procissões constituem um bom exemplo de “liturgia exterior”<sup>15</sup>. Este tipo de liturgia é geralmente ignorado das estatísticas da “frequência das igrejas” que se concentram na “liturgia interior”. É preciso citar aqui, em primeiro lugar, as procissões tradicionais do Corpo de Cristo e do domingo de Ramos (com a consagração dos ramos). Poder-se-ia também chamar a atenção às concentrações pela paz e manifestações silenciosas durante os anos sessenta, setenta e oitenta do século passado, que eram frequentemente associadas aos serviços religiosos como, por exemplo, a oração da noite política, e/ou compreendiam elementos do ritual cristão (ou do ritual geral?): pense-se, por exemplo, nos canais de luz.

A isso juntam-se as festas de acção de graças para as ceifas e as colheitas e as bênçãos populares. Entre elas, a bênção dos manjares da Páscoa, no sábado santo, ocupa um lugar particular. Na Estíria austríaca, a bênção chamada “consagração da carne” constitui um ritual extremamente popular no qual participam muitas pessoas<sup>16</sup>. A consagração estiriana da carne é, além disso, um exemplo típico da discordância entre a liturgia e a piedade popular. É bem conhecido que, durante os séculos, a celebração da Páscoa pela Igreja se desenvolvia no sábado de manhã e de seguida vinha, à tarde, a bênção dos manjares. Depois de na reforma litúrgica dos anos cinquenta do século XX ter sido devolvida a vigília da Páscoa ao seu lugar original, esperava-se que, no momento, a bênção dos manjares “mudaria” para o domingo de Páscoa. Mas isso não aconteceu, ela permaneceu sábado à tarde. É assim que, actualmente, se vive uma realidade

---

<sup>15</sup> Cf. P. POST, *Het wonder van Dokkum: Verkenning van populair religieus ritueel*, Nimègue, 2000. pp. 102-107.

<sup>16</sup> Cf. E. WASSERBAUER, *Die “steierische Fleischweihe”: Speisensegnungen im Kontext*, memória para a obtenção de um diploma no Instituto de ciências litúrgicas, de arte cristã e de himnologia da Universidade Karl Franzen de Graz, Graz, 2003. Apesar do nome, não abençoamos apenas a carne de borrego e o presunto, mas também os ovos, o pão, o sal e o rábano. Todos os manjares são embalados numa cesta. Durante a bênção, as cestas são dispostas à volta do altar.

interessante: a carne, o pão, os ovos, o sal e o rábano são já benzidos antes da liturgia de Páscoa e, para a maior parte das famílias estirianas, a festa de Páscoa consiste na bênção da carne e, desde então, muito menos batizados participam na vigília. O *Directório*, é verdade, exige que semelhantes bênçãos de manjares de Páscoa se façam domingo, mas na Estíria, isso é quase impossível de impor ao nível da pastoral.

Cerca de um terço de todos os católicos da Estíria participa na bênção anual de ramos; geralmente, cada um procura com antecipação os ramos a abençoar. A bênção da coroa do advento beneficia também de uma popularidade crescente. Esses tipos de bênçãos correspondem à mentalidade moderna: elas não duram muito tempo, elas dirigem-se aos sentidos – há muito para ver, para sentir, etc. – e elas também têm a vantagem de os participantes poderem determinar, eles próprios, alguma coisa importante, a saber, a preparação da cesta (na bênção dos manjares de Páscoa), do arbusto (na bênção dos ramos) e da coroa (na bênção da coroa do advento). Os responsáveis eclesiais têm, frequentemente, posições ambivalentes no que diz respeito a essas bênçãos: por um lado, eles consideram-nas como uma oportunidade para a evangelização, porque aí participa muita gente que, se não, não vai ou quase nunca vai à igreja; por outro lado, eles comprovam sentimentos de mal-estar, porque é claro que esses rituais supostamente “superficiais” e “cheios de magia” “passam” melhor para muitos jovens do que as missas dominicais.

No caso de todas essas festas, trata-se de acontecimentos rituais litúrgicos que, aparentemente, se encontram mais “no limite” e que, no entanto, são extremamente importantes. Há também laboratórios litúrgicos onde se experimenta: citarei aqui as “festas de São Tomás” ecumênicas, para aqueles que se chamam “cristãos à margem da Igreja, cristãos na dúvida e, outros, bons cristãos”<sup>17</sup>, de seguida as liturgias para as mulheres, os serviços religiosos de Taizé e as missas de jovens. Para além disso, há um número crescente de “locais de silêncio” nas empresas, escolas, ministérios e outros, onde os colaboradores podem retirar-se para meditar,

---

<sup>17</sup> A “missa de São Tomás” foi organizada nos anos oitenta do século XX na Igreja evangélica luterana da Finlândia para renovar a vida litúrgica. No centro dessa missa, encontra-se a oração, a súplica, bem como a celebração da ceia. Ver especialmente T. HABERER, *Die Thomasmesse: Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen*, Munique, 2000.

para “se encontrar a si próprio” e para rituais privados. Um exemplo interessante diz respeito à “missa para apaixonados” no São Valentim, a 14 de Fevereiro. Trata-se de uma mistura, por um lado, de elementos cristãos tradicionais e, por outro, de elementos que são novos. A “missa para apaixonados” celebrada em 2005 na igreja paroquial urbana de Graz, cheia para a ocasião, e presidida por um sacerdote, englobou, por exemplo, canções *pop* e canções de amor interpretadas por uma boa cantora de jazz, com acompanhamento de piano e de saxofone, a utilização de um vídeo projector mostrando fotos da natureza, o testemunho pessoal de um casal sobre a sua relação e uma bênção recíproca de todos os casais na qual os parceiros diziam porque se amavam, desejavam qualquer coisa de bom ao parceiro ou à parceira, etc. Este serviço religioso, assim como outras celebrações tais como a “festa à volta da vida” (um tipo de cerimónia de iniciação cívica religiosa) e o “louvor de Natal”, vêm da diocese alemã de Erfurt onde, vista a situação de diáspora do cristianismo na antiga República democrática alemã (RDA), se desenvolveram novas forma de inculturação e de evangelização.

Em muitos rituais de cura, encontra-se uma mistura entre liturgia cristã tradicional, costume, veneração dos santos, por um lado, e ideias *new age* e esoterismo, por outro. Há igualmente rituais de vida no nascimento ou adopção de crianças, aquando das relações, separações, perdas, e ainda outras coisas. Por exemplo, durante o “canal de luz mundial dos corações” (*Worldwide Candle Lighting*), que tem lugar no segundo domingo de Dezembro, recorda-se as crianças falecidas antes, durante ou depois do nascimento, e são acendidas velas por elas pelos membros da família. Outro elemento importante é o ritual celebrado durante a Dia da sida (*AIDS Memorial Day*) e outros dias memoriais. No caso de um acidente de circulação mortal, não é só habitual colocar cruzeiros no bordo da estrada, mas frequentemente, no local do acidente – como no local de uma grande catástrofe ou de um atentado –, depositam-se também flores, penduram-se desenhos e acendem-se velas. No local onde a pessoa falecida realizava as suas actividades – no caso de um aluno ou aluna, na escola –, encontra-se um “canto da memória” ou um “altar” onde se encontram fotos, flores, círios, poemas, um livro onde escrever um adeus ou alguma coisa do género, desenhos, etc. Na Holanda tornou-se habitual, nos anos noventa, depois de uma catástrofe ou de um acto de violência cega, organizar um “cortejo silencioso” (*stille Tocht*). As personalidades e numerosos cidadãos e cidadãs desfilam, em silêncio, no local do drama e reúnem-se de seguida, num estádio ou numa igreja, para

um ofício religioso de lembrança. Os participantes querem, assim, mostrar a sua solidariedade (e, sem dúvida, também procurar essa solidariedade), protestar contra o acto de violência e, mesmo, conjurar o mal ou a violência.

No centro de várias cidades grandes, há, no final da jornada de trabalho, curtos ofícios religiosos como, por exemplo, o “serviço religioso de doze minutos” na igreja evangélica de lembrança do imperador Guilherme em Berlim (*Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche*) ou as “cinco horas cinco” (*“Fünf nach fünf”*) na igreja católica urbana de Graz. Tais celebrações correspondem ao sentimento moderno da vida porque elas são breves e o umbral a atravessar é baixo.

Dois exemplos de outro tipo dizem respeito à zona limite entre liturgia e espectáculo, assim como a Internet.

Em 2003, quando Graz era capital cultural da Europa, muitas centenas de pessoas participaram, nesta cidade, num projecto baptizado de *Psalm 2003* (Salmo 2003). Esse projecto desenrolou-se em Março e em Abril – à volta do equinócio de Primavera; ele englobava principalmente a participação nos ofícios religiosos elevados de uma cantata, à grande festa islâmica da *Achoura*, à noite judia do *Séder* (ler e cantar a *Haggada* e comer a refeição do *Pesach*, quer dizer, da Páscoa), às interpretações musicais de salmos cristãos, judeus e islâmicos, a uma encenação medieval do domingo de ramos, às manhãs de penitência católicas da semana santa, à paixão luterana segundo são João, de Johann Sebastian Bach, a um oratório católico da paixão, a uma cerimónia pascal católica durante toda a noite, bem como a “Liturgia de são João Crisóstomo” de Piotr Ilitch Tchaïkovski, na noite da Páscoa russa ortodoxa. Nesse projecto, que se desenvolvia na zona limite entre liturgia e espectáculo, não se tratava de liturgia no sentido restrito, mas também se tratava, um pouco, de assistir simplesmente a um espectáculo de teatro ou a um concerto. Podia-se, é verdade, constatar uma certa musealização e uma mudança de contexto – a noite do *Séder*, por exemplo, foi organizada na sala dos irmãos menores em Graz, onde se realizaram também os concertos, as conferências, etc. – mas o projecto tinha também em vista a dimensão anamnésica das festas: o objectivo era celebrar verdadeiramente as festas, apresentar em cada festa o aspecto relativo à história da salvação e integrá-lo na vida de hoje.

O segundo exemplo diz respeito à importância crescente da Internet. Em certos sites de memória (*memorial sites*), pode-se, por exemplo, depositar para os defuntos flores virtuais nas tumbas, também virtuais, ou inscrever o seu nome em listas de condolências virtuais. Mas, é um outro tipo de comunidade que vai acompanhada com o ecrã (*world wide web*), diferente daquela que se encontra noutra lugar: não falta apenas a dimensão de presença física, mas também as acções simbólicas são completadas pelos movimentos dos dedos no teclado e no rato.

É preciso, igualmente, chamar a atenção para a dimensão ritual dos grandes acontecimentos desportivos como, por exemplo, os campeonatos da Europa ou do mundo de futebol e os jogos olímpicos. Para muita gente, essas manifestações têm um significado “religioso” na medida em que suscitam nelas uma certa ligação e, na ocasião, experiências transcendentais. Há mesmo festas de rua. (Naturalmente, isso não significa que se trate de festas cristãs; as características cristãs indispensáveis são, por exemplo, a relação com Deus redentor pessoal, bem como a solidariedade com os oprimidos e o seu êxodo). Para além disso, nos centros comerciais, “templos” da economia moderna, os homens podem maravilhar-se de poder, com uma compra, iludir o seu próprio estado depressivo e conceder uma estrutura ao seu dia. Assim, as compras têm um significado ritual importante que cobre, talvez, (de uma maneira passageira) as dores da alma (livremente segundo o teólogo vienense da pastoral, Paul Zulehner).

Há, então, no noroeste da Europa uma pluralidade multiforme de actividades rituais litúrgicas que realçam a “piedade popular”. No caso de numerosos rituais de vida, de rituais virtuais e de projectos tais como o *Psalms 2003*, trata-se de rituais que ultrapassam a paróquia e a Igreja. Os participantes sentem, frequentemente, mais ligação, mais laços com a sua própria cultura que nas festas essenciais da paróquia à qual pertencem. O panorama que nós traçamos mostra, igualmente, que a Igreja popular monolítica com uma forte participação nas celebrações essenciais da comunidade paroquial, já não existe. Deve haver uma relação entre os pequenos nós comunitários e um grande grupo multiforme de cristãos e cristãs à volta desses nós. Seria oportuno que as Igrejas tradicionais se abrissem a esse “domínio marginal” com a sua rica actividade ritual litúrgica. Essa abertura não significa que elas devam prosseguir absolutamente com tudo. Elas devem verificar o que corresponde à boa nova cristã e o que não corresponde. A inculturação litúrgica não significa, apenas, que a liturgia



cristã se deixa influenciar pelo seu ambiente social e cultural, mas também que ela exerce, relativamente a esse ambiente, uma função crítica. Os pontos de partida dessa crítica são, em particular, a experiência do êxodo de Israel, a experiência do Deus que liberta da opressão, assim como a vida de Jesus, o paradoxo da sua morte e da sua ressurreição, e o dom do Espírito. No entanto, é indicado que, numa perspectiva cristã litúrgica, não se rejeite, de seguida, o que é novo, mas sim abrir-se primeiro, e o mais possível, à novidade. A liturgia está sempre em movimento, sempre submetida à mudança.

A ciência litúrgica não pode estudar a paisagem ritual litúrgica popular actual sozinha: ela necessita da ajuda das outras disciplinas. O que é particularmente necessário são as análises da paisagem religiosa actual, fornecidas tanto pela teologia pastoral e a catequese, como pela sociologia, a psicologia, a filosofia, a história cultural e etnológica. Essas ajudas devem ser entendidas não como serviços prestados por um servente (*ancilla*), mas como aquelas que asseguram parceiros do mesmo valor. A ciência litúrgica implica um método de trabalho pluridisciplinar. Defendo que o Directório seja revisto e actualizado e que, na nova edição, sejam tidas em conta tanto as evoluções descritas anteriormente como o desafio que representa a revitalização da liturgia num contexto social moderno. Isso permitiria ao Directório encontrar mais facilmente, mesmo no noroeste da Europa, o meio justo entre piedade popular e liturgia.

Na relação entre liturgia e piedade popular, dever-se-ia tratar de um intercâmbio dialéctico, de um *aggiornamento* constante, no qual, as tradições rituais litúrgicas, correspondendo à revelação bíblica e à sensibilidade de hoje, seriam relacionadas entre si. O texto devia contemplar melhor este princípio, mencionado também, com toda a razão, no Directório. Nessas duas categorias de actos de culto, liturgia e piedade popular, o que está em jogo é que uma *catharsis* se opere nos participantes, que estes se saibam unidos uns aos outros, que eles possam ter a experiência da utopia da terra nova, da nova aliança, que a comunidade possa encontrar o invisível.



# **A religiosidade popular Deixar-se evangelizar pelas aspirações religiosas de hoje e evangelizá-las Apostas teológicas**

ENZO BIEMMI (\*)

## **O objecto, os objectivos e os limites desta exposição**

Quando me foi pedido para reflectir sobre a religiosidade popular, não pude deixar de me lembrar do que o Bispo de umas das dioceses do sul de Itália me contava há não muito tempo. Tendo visto numa igreja um homem que rezava diante de um crucifixo e tendo-lhe perguntado qual era o conteúdo da sua oração, teve como resposta: “Rogo ao Crucifixo que persuada o Padre Pio para me dar a graça”<sup>1</sup>.

O receio teológico a respeito da religiosidade popular encontra aqui bons argumentos, revelando a aposta e o desafio do nosso tema! Antes de abordar essa reflexão devo fazer, antes de mais, algumas observações preliminares.

O objecto da reflexão diz respeito às apostas teológicas do que nós chamamos de “religiosidade popular”. As duas palavras “religiosidade” e “popular” tocam uma realidade que se pode dificilmente circunscrever, realidade complexa e massiva, susceptível de uma grande variedade de interpretações. Ela pode ir das manifestações tradicionais de devoção e de piedade popular, até formas de religiosidade pós-moderna que compreendem

---

(\*) Irmão pertencente à Congregação dos Irmãos da Santa Família, licenciado em Pastoral Catequética no ISPC de Paris, doutorado em Teologia no Instituto Católico de Paris e o doutorado em História das Religiões e Antropologia religiosa na Sorbonne. É director do Instituto Superior de Ciências Religiosas de Verona e, desde o Congresso de Graz, Presidente da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> O Padre Pio da Pietralcina (1887-1968), capuchinho, beatificado em 1999 e canonizado em 2002 pelo Papa João Paulo II.

o New Age e expressões “religiosas” muito variadas, de matrizes naturalistas ou psicológicas.

Não é uma casualidade que a pesquisa sobre a religiosidade popular, tanto em Itália, como em França e em Espanha, tenha conhecido uma recuperação nos anos 1970-1980 (como é confirmado pelo número de colóquios e pela documentação bibliográfica), embora, de seguida, tenha voltado a cair pelo facto de a reflexão ter sido recuperada pelas novas formas de religiosidade, ditas “pós-modernas”.

Em consequência, uma restrição de campo se impõe. Limitamos a noção de religiosidade popular ao conjunto de “crenças, práticas e ritos” paralelos, mas ligados às igrejas e instituições, caracterizadas pela produção de textos canónicos e pelos corpos sacerdotais que asseguram a interpretação correcta em termos de conteúdo e de vivência.

Mais precisamente, falaremos da religiosidade popular na qualidade de forma expressiva de fé cristã no interior do cristianismo<sup>2</sup>.

Não queremos reduzir a observação aos “exercícios piedosos”<sup>3</sup>, ou seja, às práticas de piedade ou às devoções. Eliminamos uma aproximação demasiado vasta, ou uma aproximação demasiado limitada (reduzindo a religiosidade popular às suas objectivações ou expressões exteriores tais como procissões, visitas aos santuários, devoções, novenas, jornadas mundiais da juventude...que constituem, apesar de tudo, um objecto de observação neste colóquio).

A nossa análise situa-se, então, ao nível de uma modalidade particular de viver e interpretar a fé, ou seja, a sua inculturação “popular”. Com efeito, a religiosidade popular, como teremos a ocasião de aprofundar, não é um sector do cristianismo, um dos seus aspectos marginais, mas uma versão global da fé numa particularidade e tonalidade precisas.

O título, para além do objecto, assinala também o objectivo: abordar o tema de forma crítica. Essa crítica é dupla e colocada sob a forma de recipro-

---

<sup>2</sup> Entre a religiosidade popular difundida culturalmente (ligada às diferentes religiões e expressões culturais) e a religiosidade cristã há uma relação, mas esta última conserva também a sua especificidade própria.

<sup>3</sup> *Sacrosantum Concilium* 13.

cidade: evangelizar e deixar-se evangelizar. Trata-se, por um lado, de uma aproximação que quer, antes de mais, verificar se, e como, a religiosidade popular é uma manifestação da fé cristã. Por essa razão evitamos falar de “fé popular”, já que isso significa dar por adquirido o que deve ser verificado. Por outro lado, a aproximação crítica deve também ser conduzida com honestidade pelo respeito para com as formas de religiosidade cristã que, teologicamente e institucionalmente, consideramos como garantias para a fé. “Deixar-se evangelizar” significa, então, reconhecer que as formas institucionais e doutras podem, elas também, ser portadoras de ambiguidade e que a religiosidade popular pode chamá-las a ganhar coerência, no plano teológico, e pertinência, no plano cultural.

Sublinho, por último, que, não sendo especialista em teologia sistemática, abordo esta reflexão no objectivo mais modesto de oferecer um plano e uma hipótese de interpretação. Trata-se, então, de uma contribuição para o trabalho de equipa.

### **A religiosidade popular: uma leitura sociológica e fenomenológica**

Há que tomar consciência do facto que, a respeito da religiosidade popular, estabelecemos relação com uma multiplicidade de perspectivas e de critérios, dos quais ainda não temos teoria integrada<sup>4</sup>. Nesta primeira parte, propomo-nos, então, dotar-nos de uma terminologia e de algumas chaves de leitura, entre as numerosas possibilidades<sup>5</sup>, a fim de poder, de seguida, abordar a questão no plano ideológico.

### **Um ensaio de descrição**

Na descrição da religiosidade popular, a convicção é, apesar de tudo, partilhada: é preciso ultrapassar a distinção clássica entre uma religiosidade

---

<sup>4</sup> “Ainda não se dispõem, no que diz respeito à dinâmica popular do facto cristão, de uma visão dialéctica e, ao mesmo tempo, integrada” (P. ZUPPA, “Cristianesimo ‘popolare’: tra persistenza e chance”, em A. SABATELLI, P. ZUPPA (Eds), *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità – rischio chance? Quaderni della Rivista di scienze religiose*, 5, Roma-Monopoli, Pontificia Facoltà teologica dell’Italia Meridionale, Istituto Teologico Pugliese di Molfetta, Edizioni Vivere in, 2004, p. 181).

<sup>5</sup> Nem a descrição, nem a interpretação visam a exaustão. O objectivo é dar um quadro interpretativo de base.

popular, que seria própria das classes sociais inferiores, e uma suposta religiosidade de elite, que seria própria das classes sociais dominantes<sup>6</sup>.

Certamente, no cristianismo, tal como em todas as religiões do Livro, manifestam-se historicamente dois níveis de experiência religiosa, cada um associado, de alguma forma, a uma categoria social. Não obstante, o reconhecimento desses dois níveis acompanha-se de uma outra constatação: o “religioso popular” é transversal, popular e não popular, ao mesmo tempo. O que noutro tempo era catalogado como popular no sentido sociológico, de facto, comprova-se hoje, está presente de cima para baixo na pirâmide social. Assim, vejam-se as superstições, os sincretismos, as modas e comportamentos “não racionais”, mesmo nos meios sociais que foram educados à racionalidade formal e à prática quotidiana<sup>7</sup>.

Por exemplo, mesmo nas classes médias e superiores das nossas sociedades modernas, observa-se frequentemente que as pessoas que padecem de uma doença declarada incurável pela medicina depositam a sua esperança de cura nas práticas rituais e simbólicas que saem tipicamente do universo popular<sup>8</sup>. Não é raro ver coabitar, sem conflito, na mesma pessoa, mesmo de elevada cultura, um duplo nível: um nível crítico muito desenvolvido e um nível popular ou acrítico. “Existe então um “popular” para além do “popular”, um “meta popular” não definível em termos de estratificação social, mas sim em termos de *função*”<sup>9</sup>; essa função aparece para responder aos problemas de vida quando a análise racional se prova ineficaz.

O que acabámos de dizer leva-nos a reconhecer uma primeira característica da religiosidade: a sua dimensão acrítica ou pré-crítica<sup>10</sup>. Esta

---

<sup>6</sup> Para uma visão de conjunto das diferentes interpretações dadas sobre o sentido e o valor de “popular”, ver G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare. Provocazioni culturali ed ecclesiali*, Pádua, Edizioni Messaggero Padova, 1996, pp. 14-25. O autor apresenta em primeiro lugar as interpretações mais críticas: a leitura iluminista e neo-marxista; de seguida, ele assinala as interpretações mais positivas: a leitura romântica, algumas leituras sociológicas, a leitura histórico-religiosa, psicodinâmica e fenomenológica.

<sup>7</sup> C. PRANDI, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Brescia, Editora Queriniana, 2002, p. 21.

<sup>8</sup> I. SCHINELLA, “Il ‘cattolicesimo’ popolare oggi: una possibile descrizione”, em *Il cristianesimo popolare oggi*, p. 38.

<sup>9</sup> C. PRANDI, *op. cit.*, p. 21.

<sup>10</sup> Na apresentação fenomenológica da piedade popular, a distinção entre “crítica e não crítica”, “racional e não racional” responde às categorias que são elas mesmas construções formuladas a partir das perspectivas “doutas”. Teremos ocasião de mostrar,

afirmação não é um julgamento de valor, nem do ponto de vista sociológico, nem do ponto de vista especificamente teológico. Uma religiosidade acrítica, com efeito, pode ser mais ou menos sã, tanto como uma religiosidade racional e elaborada.

É preciso, então, abordar a análise da dimensão popular não numa lógica de oposição, mas de polaridade. Eliminamos, por isso, os juízos de valor tanto negativos (popular = supersticioso; racional = verdadeiro), como positivos, na linha da leitura romântica (popular = autêntico; oficial = artefacto). Mas consideraremos as coisas em termos de polaridade: polaridade, por um lado, entre “religião popular e religião douta”; e polaridade, por outro lado, entre “religião popular e religião oficial”. Nesta dupla polaridade, os três termos são: o popular, o douto, o institucional/oficial<sup>11</sup>.

No interior de tradições religiosas caracterizadas pelos textos canónicos e por um corpo sacerdotal que detém a interpretação correcta, formam-se então, ao longo do tempo, por um lado, um filão teológico-ritual explícito, ou oficial e, por outro lado, um filão em geral não estruturado, implícito, de comportamentos, ritos, símbolos, crenças e, no limite, de excrescências mágicas. Esse filão popular manifesta uma relativa autonomia, mas ele interage com o filão oficial, seja na forma de intercâmbios recíprocos ou de mestiçagem, seja, mais raramente, em formas conflituosas<sup>12</sup>.

---

mais adiante, que elas se arriscam a não ver que há também racionalidades específicas nas práticas populares, aspectos de “racionalidade crítica” de um outro tipo. Não damos então à expressão “acrítica” o sentido de “contrário à razão”, mas “de uma outra racionalidade”, uma racionalidade vital da qual explicitaremos a originalidade e os conteúdos.

<sup>11</sup> A religião douta e oficial pode ser definida como a formulação de um sistema religioso da parte de uma elite formada pelos líderes que fazem autoridade: teólogos que contribuíram para o desenvolvimento sistemático das doutrinas, funcionários religiosos que elaboraram os conteúdos dogmáticos, os ritos, as normas jurídicas, as sanções, os níveis de poder. Podemos, pelo contrário, definir como “religião popular” o conjunto das concepções e das crenças da maioria dos fiéis, que desenvolvem uma tradição própria sem que eles compreendam se e em que medida uma tal tradição concorda com o que é considerado como substancial pela religião oficial. Trata-se da fé simples dos fiéis, não peritos profissionalmente em matéria teológica e litúrgica.

<sup>12</sup> Pode-se então partilhar, como hipótese de partida, a definição de Carlo Prandi, professor italiano de história das religiões e de sociologia religiosa, que apresenta a religiosidade popular como “o conjunto de crenças e de comportamentos religiosos das camadas sociais que, qualquer que seja o seu lugar, beneficiam de mensagens provenientes das igrejas e instituições religiosas sem ser na medida de os controlar criticamente ou de elaborar sistemas teológicos autónomos fiéis à tradição escrita, estando por vezes em medida de exprimir crenças e ritos dotados de uma relativa autonomia” (C. PRANDI, *op. cit.*, pp. 87-88).

### **Algumas características da religiosidade popular**

O fenómeno de religiosidade popular aparece, frequentemente, como uma reacção de compensação. Surge espontaneamente como uma resposta às necessidades (em grande parte “afectivas”) não satisfeitas por uma religião oficial entendida como demasiado formal ou “fria”.

Segundo a interpretação de Michel Meslin, as religiões populares respondem à necessidade de estabelecer com o divino uma relação caracterizada pela simplicidade, imediatez e utilidade<sup>13</sup>.

Antes de mais, *relações mais simples*. Com efeito, os códigos teológicos institucionais são entendidos como áridos pela maioria dos crentes, por causa das linguagens conceptuais abstractas reservadas, apenas, a um número limitado de especialistas<sup>14</sup>.

De seguida, *as relações mais directas* com o mundo da divindade. Entende-se por isso as relações com o divino não filtradas por um intermediário fixo, esse corpo sacerdotal só ele competente para unir os súbditos com Deus. Mas, mais em profundidade, a exigência do imediato afirma a necessidade de estabelecer uma ligação directa entre a vida, com os seus problemas, e o mundo do divino.

Enfim, *as relações mais úteis* e, por isso, imediatamente mais eficazes. Trata-se de uma relação com o religioso que procura uma resposta concreta às necessidades de todos os tipos: saúde, problemas económicos e sentimentais, estados de angústia e de frustração.

---

<sup>13</sup> A descrição de três características da religiosidade popular é de M. MESLIN, “Le phénomène religieux populaire”, em B. LACROIX, P. BOGLIONI, *Les religions populaires*, Quebec, 1972. Luis Maldonado oferece, por sua vez, uma descrição do religioso popular caracterizando-o por 9 elementos: o mágico (no sentido positivo = meta racional), o simbólico e o imaginado, o místico, o festivo e o teatral, o comunitário e o político (L. MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985; ID., *Para comprender el catolicismo popular*, Estella, 1990).

<sup>14</sup> Que se veja, a esse propósito, a análise de Bourdieu, depois da qual a distinção entre especialistas e não especialistas, por um lado natural, é também, por outro lado, o fruto de uma estratégia de poder, visando estabelecer um “campo religioso” que exclui do poder aqueles que são considerados como laicos ou profanos (P. BOURDIEU, “Genèse et structure du champ religieux”, na *Revue française de Sociologie*, 12, 1971, pp. 304-305).



Esta caracterização do religioso popular, como se vê, torna-se uma pista fecunda para destacar, ao nível da sua interpretação, tanto a sua positividade como os seus limites. Essas três exigências de simplicidade, do imediato e de eficácia veiculam dimensões sãs da religiosidade humana (a necessidade de salvação ancorada ao horizonte da vida quotidiana) e, ao mesmo tempo, revelam as raízes possíveis de uma deriva anti-intelectual (e não apenas a-intelectual), mágica e instrumental.

Michel Meslin vê na religiosidade popular um ensaio de humanização da divindade, para a provar como mais próxima e a tornar mais favorável, até afirmar que “a religião popular é sobretudo uma antropologia”.

### **A raiz profunda da religiosidade popular**

Essa fisionomia do religioso popular pode ser melhor compreendida à luz da sua exigência intrínseca e transversal: a procura de uma “síntese última e produtora de sentido” para fazer face à complexidade cultural e à diferenciação da vida<sup>15</sup>.

A persistência da religiosidade popular, que desmentiu toda a previsão de eclipse do sagrado, é interpretada como uma resposta paradoxalmente moderna às emergências do negativo quotidiano mas, sobretudo, como uma reacção à “perda do centro”, que caracteriza a última etapa da modernidade.

Por essa razão, a religiosidade popular privilegia a aproximação *relacional* em relação à *aproximação racional*. A aproximação racional visa “definir”, ou seja, fixar os limites das coisas. A aproximação relacional recorre à linguagem da união e da comunicação. Ela também constitui uma janela aberta sobre o mistério. A linguagem relacional, típica da religiosidade popular, implica o homem em todas as suas dimensões intelectuais e emotivas, individuais e sociais. Gramsci, na sua análise do fenómeno religioso popular em Itália, exprime-se assim: “O elemento popular «sente» mas não compreende e não «sabe» sempre; o elemento intelectual «sabe», mas não compreende e, sobretudo, não «sente» sempre”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> M. KEHL, *Dove va la chiesa*, Brescia, Queriniana, 1998, pp. 56-57 (Título original: *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg i.Br., Verlag Herder, 1996).

<sup>16</sup> Antonio Gramsci (1891-1937) é o principal representante do marxismo italiano. A citação é tirada de *Quaderni del carcere*, escritos por ele durante o seu longo período de detenção de 1926 a 1937, o ano da sua morte.

Por isso, a religiosidade popular tende a exprimir a fé na sua *globalidade*. Por natureza, ela interessa-se pela globalidade do ser humano, em todas as suas dimensões, incluindo as corporais. Assim, por exemplo, se, na religião doutra e oficial, a corporalidade e a feminilidade são principalmente vistas com receio, na religião popular, pelo contrário, elas encontram a sua legitimação plena. Mais precisamente ainda, a aproximação global da religiosidade popular manifesta-se no que ela interpreta da fé não como uma dimensão particular da vida humana ao lado de outras, mas como o factor de unidade e de identidade pessoal e colectiva. Desse ponto de vista, certos autores falam de “simbolismo integral”<sup>17</sup> da religiosidade popular: ela considera a existência humana como inteiramente impregnada do divino.

Talvez se possa situar aqui a última característica da religiosidade popular: a sua função unificadora de sentido ao nível da identidade, tanto pessoal como social.

Isso implica, também, que as dimensões afectivas e emotiva estão-lhe particularmente ligadas, não de maneira exclusiva<sup>18</sup>, mas como uma consequência da sua aproximação global da existência e da sua função unificadora.

### **Religiosidade popular tradicional e religiosidade popular pós-moderna**

O que temos vindo a dizer até aqui adapta-se bem ao que se pode chamar de religiosidade popular tradicional, ou seja, à forma religiosa que sobreviveu, sem mudanças substanciais, até aos anos 1960-1970, sobretudo no contexto rural. Numa época onde a modernidade secularizou de maneira irreversível

---

<sup>17</sup> A. RUSSO, “Uno spaccato teologico sul vissuto religioso popolare”, em *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità – rischio o chance?*, p. 133. De facto, a religião oficial e doutra utiliza, ela também, um simbólico muito rico. Para caracterizar a sua diferenciação para com a religiosidade popular, é então preferível utilizar a distinção “conceptual/relacional” ou “teórico/narrativo”, mais do que a distinção “racional/simbólico”. O que faz a diferença não é o apelo, ou não, ao simbólico, mas o acesso, ou não, a um dispositivo científico aprendido nas escolas.

<sup>18</sup> Sou da opinião que a dimensão emotiva e afectiva, frustrada nas formas mais intelectuais ou oficiais, não constitui a especificidade da religiosidade popular. De facto, uma tal religiosidade está dela carregada, mas mesmo a forma oficial, tanto nas doutrinas como nos ritos, pode implicar uma adesão afectiva. Não será suficiente, em consequência, que se introduza mais afectividade nas formas institucionais para resolver o problema.

as instituições públicas, a vivência privada tradicional conserva, relativamente, a sua própria vitalidade, num quadro pluralista no interior do qual surgiram as propostas de sentido mais diversas. Os santuários e os seus santos padroeiros, as aparições e as peregrinações, longe de se manifestarem como fenómenos residuais, encontraram, na modernidade tardia, tanto as razões da sua continuidade como as ocasiões de novos relances.

Por outro lado, é necessário reconhecer a explosão de uma efervescência religiosa pós-moderna que se exprime em modalidades muito variadas, que vão dos movimentos religiosos do novo protestantismo evangélico e pentecostalismo, aos grupos de matriz oriental e esotérica (principalmente New Age). Há elementos de continuidade, mas também de ruptura, entre a religiosidade popular tradicional e esse hipermercado popular pós-moderno.

A continuidade manifesta-se em diferentes aspectos: a devoção mariana e dos santos, os pedidos de graças, as peregrinações nos locais de aparições, etc., respondem às necessidades imediatas de sentido face aos problemas da doença e da angústia e, sobretudo, face à dureza de uma sociedade que instrumentaliza em detrimento das relações e da comunhão. E todas essas necessidades de hoje abrem espaço a uma religiosidade popular pós-moderna.

A diferença fundamental situa-se no facto de a religiosidade popular tradicional se caracterizar sempre pela procura de uma salvação que vem de cima, enquanto que a religiosidade pós-moderna é, pelo contrário, seduzida por uma perspectiva neo-gnóstica de salvação em baixo, que se procura provar e auto-gerar na imanência da nossa condição humana<sup>19</sup>.

Assim, a religiosidade popular apresenta-se, a partir de agora, de maneira diferenciada, como uma mistura de formas tradicionais ou modernas, de elementos extra-cristãos ou pseudo-religiosos. Deve-se, então, falar hoje, de uma multiplicidade de religiões populares.

A modernidade apresenta-se, neste sentido, como “destruidora” e como “reconstrutora” de religiões, compreendendo aí as suas formas populares.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare*, p. 109.

<sup>20</sup> C. PRANDI, *op. cit.*, pp. 157-158.

## **A religiosidade popular como provocação da religião institucional**

Esta leitura fenomenológica da religiosidade popular tradicional e pós-moderna parece-nos útil para pensar o futuro. Certamente, ignoramos o futuro das religiões populares: ele aparece mesmo muito problemático. Pode-se imaginar que a religiosidade popular continuará a desempenhar múltiplos papéis: de cobertura psicológica face às situações difíceis, privadas ou colectivas; de evasão lúdico-mística face ao défice da qualidade de vida; de recuperação de identidade face à crise de um mundo sem rosto.

Mas, num contexto de mutação e de crise, ela poderá também ter uma função de provocação e de estimulante crítica sobre as formas instituídas e doutas da religião atingida, com muita frequência, por um desfasamento em relação à realidade concreta das pessoas. O religioso popular, tradicional e novo, manifesta, mesmo inconscientemente, a procura de um equilíbrio novo, de uma recomposição nova entre as duas faces, racional e não racional, da experiência humana. Segundo Prandi, teríamos de nos dedicar, nesse caso, à procura de um novo estatuto da racionalidade<sup>21</sup>.

Sem fazer nenhuma concessão às ambiguidades das quais a religiosidade popular está carregada, não se deverá afastar a hipótese de ela ser portadora de uma provocação para interrogar as formas oficiais de proposta religiosa.

### **A religiosidade popular: uma leitura teológica Uma coabitação difícil**

O fenómeno da religiosidade popular esteve sempre presente no cristianismo, mas a história regista uma certa dificuldade de coabitação entre a religiosidade do povo e a religiosidade oficial e douda.

A hierarquia, em geral, protegeu a religiosidade popular e as suas manifestações, ainda que temendo os seus exageros e desvios. A atitude mais frequente foi o compromisso, com o objectivo de conseguir uma “religiosidade popular regulada”<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>22</sup> Dois exemplos significativos dessa “regulação” eclesial são representados pela prática do rosário e pela devoção ao Sagrado Coração no século XIX. No primeiro caso, a exigência de uma oração mariana, simples e repetitiva, está ligada à meditação dos mistérios fundamentais da fé; no segundo caso, a necessidade de afectividade e de emotividade está orientada directamente para a dimensão humana e compassiva da pessoa de Jesus.

Também os teólogos se mostraram críticos com respeito à religiosidade popular. Como o notam certos autores, a suspeita teológica respeitante à religiosidade popular é devida à teologia protestante, particularmente à de Barth, e à teologia que opõe dialecticamente religião e fé. Nestas perspectivas, a religiosidade popular seria cúmplice da superstição, ela tenderia a eclipsar o primado de Deus, da graça e da fé, e seria contaminada pelo antropocentrismo. Ela teria tendência a reduzir a fé à religião (o agir do homem) e a religião à antropologia (projectão humana)<sup>23</sup>.

A reabilitação eclesiástica da religiosidade popular é mais recente. Maldonado<sup>24</sup> sublinha que ela foi primeiro pastoral e que ela deve ser atribuída aos iniciadores da teologia da libertação e, em geral, à igreja latino-americana. Essa reabilitação está particularmente manifestada nas assembleias do CELAM em Medellín (1968) e em Puebla (Fevereiro 1979), a qual declara: “Na sua forma cultural mais característica, a religião do povo latino-americano é expressão da fé católica. Trata-se de um catolicismo popular”<sup>25</sup>.

A igreja latino-americana reconhece um valor altamente positivo à noção de “popular”, sublinhando que “o povo tem uma racionalidade nem científica nem “iluminista”, mas ele possui, pelo contrário, uma profunda racionalidade vital, que consiste numa simples consciência vivida, uma consciência primária e directa da existência humana, uma experiência da vida da qual surge uma intuição dos valores, um conhecimento vital da realidade. O seu carácter é de uma verdadeira sabedoria. Já que o povo sentiu o sabor da vida, do sofrimento, da morte, da justiça ou da injustiça, da guerra e da paz...”<sup>26</sup>.

A perspectiva de Medellín influenciou directamente a Exortação apostólica de Paulo VI *Evangelii Nuntiandi* que, no nº 48, define a religiosidade popular “por sua vez, tão rica e tão ameaçada” e afirma:

---

<sup>23</sup> O problema é também exprimido de outra forma: a religiosidade humana tende a acentuar o primado da experiência, que fecha o homem e o vira sobre si mesmo, e relega para segundo plano a transcendência arriscando fazer de Deus uma projectão de necessidades individuais e colectivas.

<sup>24</sup> L. MALDONADO, “Religiosità popolare”, em FI, CASIANO e J.-J. TAMAYO (Eds.), *Concetti fondamentali del cristianesimo*, 3, Roma, Borla, 1998, pp. 1097-1107 (título original: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1993).

<sup>25</sup> *Documentos de Puebla*, Madrid, 1979, pp. 131-137.

<sup>26</sup> L. MALDONADO, *op. cit.*, p. 1098.

“Ela traduz uma sede de Deus que só os simples e os pobres podem conhecer. Ela torna capaz de generosidade e de sacrifício até ao heroísmo, quando se trata de manifestar a fé. Ela tem um sentido agudo de atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante. Ela engendra atitudes interiores raramente observadas fora no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida quotidiana, desprendimento, abertura aos outros, devoção. Devido a esses aspectos, Nós chamamo-la facilmente “piedade popular”, ou seja, religião do povo, mais que religiosidade... Bem orientada, esta religiosidade popular pode ser cada vez mais, para as nossas massas populares, um verdadeiro encontro com Deus em Jesus Cristo”.

O *Directório sobre a piedade e a liturgia*<sup>27</sup> situa-se na mesma linha que a *Evangelii Nuntiandi* e confirma uma atitude eclesial mais positiva com respeito à religiosidade popular.

### **O critério teológico fundamental**

O critério fundamental que orienta o discernimento crítico da teologia com respeito à religiosidade popular consiste na sua referência ao fundamento da fé cristã, ou seja, à revelação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito. Essa referência cristológica e trinitária é o critério de avaliação, não apenas com respeito à religiosidade popular, mas de todas as formas de vida cristã. Paulo oferece-nos esse critério quando diz à comunidade de Corinto: “Ninguém pode dizer: «Jesus é Senhor», se não sob a acção do Espírito Santo”.

A questão para discernimento é, então, a seguinte: a religiosidade popular é uma autêntica profissão de fé em Jesus Senhor? E como se caracteriza essa profissão de fé?

Face a esta questão, a tarefa mais fácil é desmascarar as inconsistências da religiosidade popular<sup>28</sup>. As três características já assinaladas (simplicidade, imediatez, utilidade) manifestam imediatamente que ela pode veicular

---

<sup>27</sup> CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, *Directório sobre a piedade e a liturgia*, Cidade do Vaticano, Dezembro 2001.

<sup>28</sup> Limito-me a assinalar as mais evidentes, não para subavaliar a sua importância, mas porque elas são bastante conhecidas.

necessidades e expectativas que a afastam do que está no coração da mensagem cristã. A sua procura de segurança, por exemplo, pode frequentemente torná-la “filha da cultura da impotência”. O seu apego à tradição pode levá-la a hábitos comportamentais ou rituais de tipo mágico ou, simplesmente, folclórico. A sua procura de salvação nas situações ordinárias pode engendrar uma forma de exaltação do milagre, uma procura do prodigioso: aparições, estátuas que choram, etc. Uma certa religiosidade popular pode engendrar, também, resignação e passividade, apoiando-se num providencialismo que desresponsabiliza e distancia, simplifica o que é complexo e distancia o compromisso na história<sup>29</sup>. O que é assim denunciado na religiosidade popular, tão tradicional como pós-moderna, é a sua acentuação sobre a espontaneidade, sob a afectividade e sob a emoção. Finalmente, o limite mais evidente situa-se no facto de fazer depender de diversas figuras mediadoras (santos, Virgem, etc.) a própria salvação.

Para além desta denúncia, devemos constatar a ausência de uma verdadeira reflexão da teologia sistemática à volta do religioso popular<sup>30</sup>. As reflexões disponíveis são sobretudo fenomenológicas e pastorais.

Abordaremos então a análise teológica da religiosidade popular, antes de mais, no interior da teologia fundamental; em seguida, à luz da cristologia. Faltar-nos-á, em seguida, analisar a relação, bem reveladora, que ela mantém com a liturgia e, para terminar, a sua relação com a dimensão da inteligência e da fé.

Essas quatro perspectivas trar-nos-ão quatro critérios de evangelização da religiosidade popular e, ao mesmo tempo, quatro critérios para nos deixarmos evangelizar por ela.

---

<sup>29</sup> Um desmentido significativo a essa tendência resignada e de desresponsabilização vem-nos da religiosidade popular latino-americana que, ao contrário, estimulou no povo o compromisso para a mudança das situações sociais de injustiça e de violência.

<sup>30</sup> A bibliografia abundante sobre a religiosidade popular redigida pela Faculdade Teológica da Itália do Norte faz notar que não há, até agora, textos que analisem a problemática da religiosidade popular do ponto de vista fundamental, ou seja, prático. A literatura sobre a religiosidade popular é ou fenomenológica (procuras de todo o género sobre as suas formas diferentes e sobre a sua permanência em e para além da modernidade) ou pastoral (como utilizar com sabedoria as formas populares de religião). (G. TRABUCCO, *Religiosità popolare*, Orientamenti bibliografici nº 22 – 2002, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale).

## **Religiosidade popular e fé cristã**

Na perspectiva da teologia fundamental, a religiosidade popular torna-se uma espécie de lupa que permite compreender e medir melhor certas dimensões da fé cristã<sup>31</sup>.

Assinalam-se três:

– *O pólo objectivo e subjectivo da fé.* A fé cristã é um facto relacional: Deus que se dá a nós e que pede uma resposta livre. Os dois pólos são essenciais: o de Deus, que chama, e o do sujeito humano, que responde. Teólogos e pastores preferem sublinhar a iniciativa de Deus. É o primeiro pólo; o mais fácil de definir. Num certo sentido, é o mais “objectivável”. Mas pode permanecer, também, como o mais abstracto e o mais geral. Ele deixa na sombra a articulação da fé nos sujeitos, eles mesmos, nas pessoas, nas culturas singulares. A religiosidade popular, pelo contrário, sublinha mais as exigências da implicação subjectiva, as dimensões pessoais da fé. Situamos aqui uma primeira tensão inerente à fé, entre a dimensão objectiva e a sua implicação subjectiva.

– *O “já” e o “ainda não” da salvação.* No seu carácter concreto, a religiosidade popular dá muito relevo à tangibilidade dos efeitos de Deus na história. Ela aspira a “ver Deus”, a experimentar o agir da salvação. Daí o seu interesse, sempre intenso, pelos “milagres”. A teologia, por sua parte, aprofunda o laço com os acontecimentos geradores da fé, já concluídos uma vez por todos, na Revelação de Deus em Jesus Cristo. Ela consegue facilmente, desde logo, sublinhar a imperfeição da fé nos milagres, em desconfiar da sede, sempre actual, de milagres.

A religiosidade popular vive a fé na convicção de que Deus está, ainda e sempre, a actuar na história, não apenas a “grande história”, mas a “pequena história” de cada um. Ela gosta de sublinhar, pelas novidades da natureza e da história, o sentido do “milagre permanente”.

---

<sup>31</sup> Para esta parte, seguimos as sugestões de L. SARTORI, “Criteri per una valutazione teologico-fondamentale”, em G. PANTEGHINI (Ed.), *Evangelizzare e lasciarsi evangelizzare dalla religiosità popolare*, Padova, Edizione Messaggero, 1996, pp. 89-110.



Encontramo-nos, assim, perante uma segunda tensão, entre a fé que valoriza o “já realizado” e a fé que procura as intervenções de salvação novas, pontuais e contínuas de Deus.

– *A implicação global da pessoa humana na fé.* Encontramos aqui uma terceira tensão, entre a dimensão racional da fé (a fé é razoável e pede para ser compreendida) e a implicação de todo o humano, particularmente nas suas dimensões corporais, psicológicas, afectivas. Teólogos e pastores sublinham mais a parte racional do homem; a religiosidade popular, pelo contrário, reclama (frequentemente, de maneira unívoca) uma existência inteiramente implicada na fé e a necessidade que ela toque toda a corporeidade, a afectividade e a emoção.

Essa tripla tensão interna a todo o acto de fé deve ser oportunamente salvaguardada e pode ajudar a interpretar correctamente a exigência de “evangelizar” a religiosidade popular, autorizando-a, a ela também, a “evangelizar” a forma religiosa aprofundada e estruturada dos teólogos e dos pastores.

Esta simples análise da religiosidade popular no horizonte da teologia fundamental convida-nos a nunca esquecer, no discernimento sobre as formas de fé cristã, que todo o acto autenticamente religioso ou de fé, mesmo imperfeito que ele seja, tende a ser um *agere* que é também um *pati*: um agir mas para receber. A suspeita respeitante à religiosidade popular na qualidade de forma de agir utilitarista, inclusive mágica (que eclipsaria a transcendência de Deus e faria uma projecção das suas próprias necessidades), deve ser verificada a partir da consideração de que o agir religioso popular, em todos os seus limites e contaminações, conserva também, frequentemente, o sentido de um agir para ser um “agente” de Deus<sup>32</sup>. Se é assim, é um sinal de fé cristã autêntica.

---

<sup>32</sup> Sartori exprime-se assim: “O teólogo, o crente sábio, modera, dosifica as suas próprias expressões religiosas exteriores e privilegia o agir interior... com vista a dar uma evidência maior ao primado da graça. Mas talvez ele não chegue a perguntar-se se o seu agir “espiritual”, não está exposto, ele também, ao risco de ambiguidades e de contaminações que eclipsam ou sufoquem o *pati* divino tanto (e talvez mais) como o agir dos “pobres” da religiosidade popular” (SARTORI, *Criteri per una valutazione*, p. 102).

## **Religiosidade popular e cristologia**

Um segundo ponto de vista essencial para a avaliação crítica da religiosidade popular é certamente a relação que esta mantém, ou não, com o Senhor Jesus. Trata-se, então, do critério cristológico, que encontra o seu centro no mistério pascal da morte e da ressurreição do Senhor.

Constatemos, em primeiro lugar, que o popular cristão desenvolveu sempre a sua própria cristologia. Enquanto que, para a teologia e a liturgia, a festa central é desde sempre a Páscoa, para a religiosidade popular as festas mais queridas são, em todo o lado, o Natal e a Sexta-feira santa. No Natal, o povo reconhece a proximidade de Deus, a sua humanidade, a *condiscendentia Dei*; pensemos na influência determinante do presépio franciscano. E a Sexta-feira santa, porque o povo se reconhece em Jesus pobre e sofredor, em quem encontra a redenção. É à volta da paixão de Jesus que são desenvolvidas a maior parte das devoções da religião popular: as cruces situadas nos diferentes cantos das vilas; as representações do *Ecce Homo*, da deposição da cruz; os supostos “Calvários”, os locais de peregrinação e de emoções intensas.

Ao sofrimento de Cristo, o religioso popular associa sempre o da Mãe, que vive a tragédia da morte do Filho. O povo identifica-se com a dor de Cristo vivendo a da Mãe, que é, no fundo, a dor de cada mulher<sup>33</sup>.

É, sobretudo, fácil reconhecer os limites dessa “cristologia incompleta”. Sem a ressurreição, a fé perde o seu dinamismo e conduz a uma atitude passiva da vida. Numa lógica de imitação passiva, a fé não manifesta a sua força última de libertação.<sup>34</sup>

Mas, ao mesmo tempo, é preciso recordar que o Ressuscitado fica sempre o Crucificado e que Ele conserva os sinais da sua paixão nas suas mãos e no seu peito. Como diz o mensageiro divino às mulheres: “É Jesus, o Nazareno, que vos procura: ele ressuscitou, ele não está aqui.”<sup>35</sup> O que nasceu de Maria (o nazareno), que sofreu a morte (o crucificado) e o ressuscitado são o mesmo Senhor Jesus Cristo. A religiosidade popular está

---

<sup>33</sup> G. PANTEGHINI, *op. cit.*, pp. 177; 1992.

<sup>34</sup> V. ORLANDO, *Religione del popolo e pastorale popolare*, Torino, LDC, 1986, p. 88.

<sup>35</sup> Mt 16, 6.

*explicitamente* em sintonia com o nazareno e o crucificado, sem se referir ao ressuscitado. Mas essa sintonia com Cristo sofredor e com a dor da Mãe não exclui, no entanto, a sua ressurreição. Trata-se de verificar, a esse respeito, se, *implicitamente*, ela não o afirma. Como diz Moltmann: “A fé que se adquire nessa mística da cruz, na contemplação de Deus sofredor e crucificado, impede o afundamento na miséria, a negação de si mesmo, o desespero. Poder-se-ia então qualificar essa...mística da cruz...como um protesto que sobe, em continuação, da situação de miséria”<sup>36</sup>.

### **Piedade popular e liturgia**

A religiosidade popular e a ritualidade que ela desenvolve têm uma relação directa com a liturgia. Falamos aqui de “piedade popular”, denominação que Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* prefere à de religiosidade, e que o *Directório sobre a piedade e a liturgia* adota também.

Pode-se ter uma piedade paralela à liturgia oficial, alternativa a ela, mas mais frequentemente, coexistente com ela<sup>37</sup>. Essa relação entre liturgia e piedade popular constitui um terceiro critério de interpretação crítica, talvez o mais fecundo.

Tentando precisar o estatuto da piedade popular em relação à liturgia<sup>38</sup>, vê-se que a liturgia exprime e salvaguarda o que é central na vida cristã. Ela sublinha, celebrando-o, o fundamento da fé: o mistério pascal. A piedade popular, pelo contrário, procura exprimir a fé interior das circunstâncias variadas e concretas da vida pelos sentimentos que elas suscitam. O mistério de Cristo que a liturgia celebra, com efeito, excede toda a expressão. Ele estende a sua luz sobre todos os aspectos da vida humana, nas experiências pessoais e colectivas. A vida humana, ao longo das suas grandes etapas e das suas experiências (nascimentos, mortes, casamentos, sofrimento, laços afectivos, trabalho, saúde...), pede sentido e aspira a experimentar a salvação

---

<sup>36</sup> J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 66.

<sup>37</sup> Quando a liturgia era em latim, a religiosidade popular exprimia-se no interior dela, mas de forma paralela. Eu próprio me lembro de ter sido convidado pela minha mãe para dizer o rosário enquanto que lá em cima, no altar, se desenrolava esse rito solene numa língua misteriosa.

<sup>38</sup> Para esta parte sobre a relação entre liturgia e piedade popular, inspiro-me bastante na excelente análise de G. LAITI, “La pietà popolare”, em *Evangelizzare*, 33, Maio 2004, pp. 538-541.

que vem da fé. Pode-se dizer, então, que, a piedade popular não tem um conteúdo diferente daquele que dá a liturgia: trata-se sempre do mistério pascal, mas procurado nos seus efeitos de salvação ao longo do quotidiano. Essa acentuação pode tomar vias paralelas na liturgia quando esta não lhe concede nenhum espaço, quando ela se encerra nos ritos formalistas afastados da vida. Então, a piedade popular, deixada a ela própria, pode autonomizar-se e tornar-se num tipo de “religião civil”, ou então numa projecção da necessidade de segurança e de legitimação da vivência pessoal ou de grupo.

Podem-se, então, considerar duas vias de evangelização recíproca.

Por um lado, a que se exprime na piedade popular merece escuta e atenção porque aí se exprime a vivência das pessoas. A piedade popular, nesse sentido, é um apelo à encarnação, à inculturação da fé. Pode-se entender e acolher esse apelo como vindo do Espírito, para se deixar evangelizar e para superar as tentações de abstracção e de idealização da fé.

Por outro lado, toda a necessidade humana pede para se colocar à escuta da Palavra, para poder compreender-se e dizer-se no horizonte da fé. Abre-se aqui a via da evangelização e da piedade popular, não numa lógica de combate “contra”, mas, pelo contrário, na ideia de alimentar, de engrandecer a fé que já aí se encontra presente, apesar de todas as suas ambiguidades. O contacto com a Palavra e com o mistério que a liturgia celebra, é a via da evangelização da piedade popular. Cuidar da relação entre *lectio* e *devotio*, entre Palavra e piedade popular, pode tornar-se o meio mais apropriado para engrandecer a fé.

Isso significa, de facto, que a piedade popular e litúrgica não se excluem, mas que se completam, tecendo um diálogo entre a experiência quotidiana e a experiência da fé em Jesus Cristo.

Uma tal relação engendra o que se pode chamar de *piedade teologal*, ou seja, uma forma de expressão do religioso de alta qualidade dialogal, fruto da escuta do que nasce do homem e no homem (pela acção interior do Espírito) e do que vem de Deus, por Jesus Cristo (sempre interiorizado graças ao Espírito). O Espírito é a alma da piedade teologal; e a piedade teologal é tão necessária à liturgia como às devoções.

O critério pneumatológico da “piedade teologal” (que nos permite integrar o único critério cristológico) faz-nos dizer que as condições da pertinência da piedade popular com respeito à fé cristã são as mesmas que favorecem uma participação correcta e frutuosa na liturgia.

Ele autoriza-nos também a dizer que, tal como a liturgia não é reservada aos sábios, a piedade popular não é reservada aos não sábios, aos pequenos, mas ela é para todos porque estamos todos implicados nos movimentos da existência quotidiana e na procura de sentido.

Sublinhamos, por último, que os aspectos emotivos que a piedade popular desenvolve se tornam um dom, também para a liturgia. A liturgia pode assumir e educar as emoções e os afectos graças à sua sobriedade. Assim, o encontro pela liturgia com as aspirações da piedade popular permitirá a esta última não derivar para o que chamámos, mais acima, uma “religião civil”, reduzida a uma antropologia.

Trata-se de encontrar a originalidade do *affectus fidei* como sendo próprio do *actus fidei*. A piedade popular convida a liturgia a recuperar toda a dimensão afectiva da celebração, ou seja, a provar o sentimento de ser “*affectado*” por Deus, de ser afectado pela sua graça. A liturgia não existe para celebrar as nossas emoções, mas sim o mistério pascal que nos emociona. Então, ela educa a piedade popular sem a reduzir a um sentimento efémero, sem conteúdo<sup>39</sup>.

### **Religiosidade popular e inteligência da fé**

Falta-nos assinalar uma última dimensão, que nos interessa particularmente como catequetas, e que nos dá um outro critério de avaliação crítica: a relação entre religiosidade popular e inteligência da fé. No fundo, é apenas em união com o *intellectus fidei* que o *affectus fidei* também pode tornar-se num *actus fidei*. Agostinho exprimia essa exigência de forma notável, quando afirmava: “Quem amo quando amo o meu Deus?” (*Conf. X, 7, 11*); “Desejei ver com inteligência o que acreditei” (*Tr. XV, 28, 51*).

---

<sup>39</sup> Uma contribuição particularmente rica e aguda sobre a relação entre afectividade e liturgia é-nos oferecida por L. GIRARDI, *Sacramenti, azione ed emozioni*, conferência dada no colóquio de professores de teologia promovido pela ATI (Associação de Teólogos Italianos), Roma 27-29 Dezembro 2005. A publicar proximamente.

Afirmámos que a religiosidade popular é, por si só, acrítica ou pré-crítica. Ela privilegia os registos do “sentir” mais do que aqueles da inteligência e da consciência. Por isso, a piedade popular recorda à teologia que o “sentir Deus”, na sua alteridade como na sua proximidade, “antecipa, alimenta e penetra o «saber Deus»”<sup>40</sup>. Aqui está a contribuição evangelizadora fundamental da piedade popular face à religião doutra e oficial.

Mas, ao contrário, a religiosidade não chega à sua maturidade se ela não se torna, também, para além de uma fé vivida, uma fé “reflectida”, uma fé “pesada”.

Os Bispos italianos, no seu projecto pastoral para o decénio 2001-2010, pedem que “a comunidade seja corajosamente ajudada a amadurecer uma *fé adulta*, «*reflectida*»<sup>41</sup>, capaz de agregar os diferentes aspectos da vida e fazendo unidade de tudo em Cristo. É apenas assim que os cristãos estarão habilitados a ser no quotidiano (a família, o trabalho, os estudos, o tempo livre, etc.) os discípulos do Senhor, até poder *dar conta da esperança* que os habita (cf. 1Pt 3, 15) “.

O apelo da carta de Pedro para “saber dar razão da esperança” cristã recorda-nos que não se pode viver como crentes sem cultivar uma fé razoável. André Fossion recordou-nos, em vários momentos, a aposta de tornar a nossa fé credível e, então, desejável.

«O homem é um ser de razão. E, contra todo o obscurantismo, falta-nos, como testemunhas do Evangelho, empurrar a razão o mais longe possível. A fé cristã, claro, não se reduz a um simples passo racional; ela implica sempre um salto na confiança. Mas essa confiança, se ela ultrapassa a razão, não pode prescindir, no entanto, do apoio da razão. Evangelizar, é então, necessariamente fazer apelo à inteligência, dirigir-se a ela sublinhando as razões que podem incitar a acreditar. A fé, bem entendido, não está reservada aos sábios. A questão não é, então, a de nos entregarmos, em todas as circunstâncias, a proezas intelectuais. A questão é muito mais a de se provar a quem quer que seja – quaisquer que sejam as suas capacidades intelectuais – que a fé é razoável, que ela tem a sua coerência própria e que é ela que a torna credível.»<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Em italiano: “Una fede adulta, «*pensata*»”.

<sup>42</sup> A. FOSSION, *Une nouvelle foi. Vingt chemins pour re-commencer à croire*, Bruxelles/Paris/Montreal, Lumen Vitae/Ed. de Atelier/Novalis, 2004, p. 84.

Pode-se perguntar se a religiosidade popular, por ela própria, é susceptível dessa “educação para a inteligência” essencial à fé. Pode-se, a propósito, duvidar, mas deve-se, ao mesmo tempo, afirmar que uma fé razoável é uma fé popular, com a condição de que uma tal coerência intelectual seja elaborada a partir das razões da existência, das necessidades de vida das pessoas, ajudando-as a perceber que o Evangelho é uma boa nova para a vida de cada um. Uma tal *intelligentia fidei* compreendida como sabedoria consciente, ajuda a religiosidade popular a adquirir a sua forma adulta e a salvaguardar o laço entre as suas próprias necessidades e as fontes de salvação cristã.

O acto de cultivar a dimensão da inteligência da fé faz parte da responsabilidade de salvaguardar a verdade da experiência de Deus, que faz nascer e viver a fé cristã.

### **Uma síntese em forma de hipótese**

Gostaria de terminar com uma reflexão de *síntese* sob forma de *hipótese*, tendo em vista o debate entre os participantes neste Congresso.

Ela toma como ponto de partida um ícone evangélico, de certa forma, um ícone da religiosidade popular: o relato do encontro de Jesus com uma mulher acometida de uma hemorragia (Mc 5, 25-34). Não conhecemos nada dessa mulher, apenas a sua história de doze anos de sofrimento, ao ponto de identificarmos o seu nome com a sua doença: hemorroíssa. É uma mulher pobre, marginalizada do ponto de vista social e religioso<sup>43</sup>. Ela quer “tocar Jesus”, ou melhor, “o seu manto”. Hoje dir-se-ia: conseguida a sua última oportunidade, não tendo nenhum benefício das curas dos médicos, ela tenta a solução do curador. Pensamos que não se trata de fé, mas de uma relação mágica com um curador. Mas há um matiz no texto que nos faz mudar de opinião. A mulher não diz: “Se toco pelo menos no seu manto, serei *curada*”, mas ela diz “serei *salva*” (*sotésomai*). Confusamente, intuitivamente, ela não pede a Jesus o que ela pediu aos médicos (a sua cura), mas a salvação da sua vida.

E Jesus, como se comporta com a mulher? Como é que ele “evangeliza” a sua religiosidade popular? O seu pedido – “quem tocou no meu manto?” – é um apelo pessoal, que visa suscitar uma resposta pessoal e livre. Jesus,

---

<sup>43</sup> Ela não pode participar no culto por causa da sua doença sexual.

com a sua palavra e o seu olhar, convida um *tu* a revelar-se e a mostrar-se. O caminho de abertura da mulher pode, assim, começar e ela chegará a dizer-lhe “toda a verdade”. Dizer toda a verdade é “confessar”, no sentido de confissão de fé, é sair do anonimato e aceder a uma relação pessoal, onde se compromete pela sua palavra perante o outro. Ela, que tinha “conhecido” ter sido curada, “reconhece” agora quem a salvou. As palavras de Jesus “minha filha, a tua fé te salvou” confirmam o caminho da mulher que, a partir de uma fé germinal e implícita, se deixa conduzir até à abertura livre e consciente com respeito a Jesus, confessando-o como o seu salvador. Jesus é evangelizador desta mulher porque ele não a despreza, ele acolhe a sua necessidade e vai conduzi-la a uma relação pessoal com ele.

Mas teríamos razão, se não víssemos também como esta mulher pobre “evangeliza” Jesus e como Jesus se deixa “evangelizar” por ela. O texto afirma que Jesus, “tocado” pela mulher, “em seguida...teve consciência da força que estava a sair dele”. Essa passividade de Jesus é surpreendente. Essa força saída dele, apesar de ele não poder ser compreendido, é como uma espécie de fluido mágico que se transmite por contacto físico. Com efeito, está claro que não é o contacto físico que desperta a consciência de Jesus. Os discípulos sublinham-no bem quando lhe observam, ironicamente, que toda a multidão o pisa de todos os lados. Não é, então, o contacto de uma multidão anónima, mas o contacto pessoal dessa mulher, carregado de intencionalidade e de expectativas: aqui está quem libertou nele o poder divino, ou seja, quem fez com que Deus actuasse nele em favor dessa mulher. Assim, paradoxalmente, a fé popular da mulher faz com que Jesus experimente, por seu lado, a acção de Deus sobre ele e por ele, que ele seja “tocado”, ou seja, que ele perceba ser o salvador. Jesus ajuda a mulher a sentir-se filha de Deus salva, e a mulher, por seu lado, ajuda Jesus a experimentar e a tomar consciência da sua identidade de Filho do Pai e Salvador.

Há aí um processo de inculturação popular da fé, um processo pelo qual o Verbo eterno, entrando na história humana marcada pelo limite, pela necessidade e pelo pecado, recebe dessa história, dessa cultura a sua “carne”, a sua humanidade. E essa Palavra humana acolhida pelos pobres revela-se, para a sua vida, a boa nova da salvação.

Podemos, assim, retomar o que dizíamos, concluindo a descrição fenomenológica da religiosidade popular. As ambiguidades da religiosidade



popular, seja tradicional ou pós-moderna, são evidentes. É também evidente que ela deve ser evangelizada. Ela é evangelizada quando ela exprime a consciência que a vida, com as suas necessidades e as suas questões, procura sentido e encontra no evangelho uma resposta de graça “na ordem do excesso gratuito mas, no entanto, determinante”<sup>44</sup>, não uma resposta pontual às necessidades pontuais, nem uma resposta que se distancia da vida e da sua complexidade, mas uma oferta de graça que habilita a viver a sua vida tanto nos seus aspectos felizes como trágicos e dolorosos, vividos como uma manifestação da paternidade de Deus e da sua salvação.

Ela não é evangelizada quando ela se torna, nas suas formas expressivas, uma modalidade para escapar à vida e à sua complexidade, procurando as respostas urgentes e mágicas. Ela não é evangelizada quando ela reduz a religião e os seus ritos a uma reserva de segurança e a confina a uma procura de satisfação afectiva e emocional.

Ao mesmo tempo, deixar-se evangelizar por uma tal religiosidade significa, para o cristianismo, velar para que as suas formas controladas e oficiais de viver a fé (crenças, ritos e normas) não se desliguem do acontecimento cristão e das suas fontes. É velar para que elas não se cristalizem e para que elas não se desliguem mais da vida da qual elas nasceram. É velar para que elas não se tornem apenas acessíveis a uma elite, a uma classe social ou a uma cultura particular. Em consequência, é renunciar a imobilizar as formas históricas e canónicas de expressão da fé e aceitar que a doutrina e a catequese, a liturgia e todas as modalidades de celebração, a prática cristã e o seu património étnico assumem o desafio da inculturação, para que o evangelho e as suas formas expressivas se tornem, verdadeiramente, uma boa nova para todos e para a vida.

Nesse sentido, a leitura teológica une-se à leitura sociológica e fenomenológica da religiosidade popular, tratada na primeira parte.

Sem subavaliar os limites e as ambiguidades, a religiosidade popular apresenta-se como uma reserva de humanidade e conserva uma “*dimensão profética silenciosa*” com respeito à religiosidade sábia e oficial.

---

<sup>44</sup> A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, col. *Théologies pratiques*, Bruxelas/Montreal/Paris/Genebra, Lumen Vitae/Novalis/Cerf/Labor e Fidès, 1997, p. 91.

Ela é um apelo à inculturação da fé, por e para, a gente simples. Que essa provocação silenciosa nos chegue da religiosidade dos pobres e, por vezes, de uma pobre religiosidade, não surpreende à luz do texto evangélico supracitado. Jesus actua quando ele estremece de alegria no Espírito Santo, como um pobre, e presta homenagem ao seu Pai: “por ter ocultado isso aos sábios e aos hábeis e por o ter revelado aos pequenos. Sim, Pai, pois esse foi o teu desejo” (Lc 10, 21), o que se poderia traduzir assim: “Sim, Pai, pois tu és assim, pois essa é a tua identidade”.

*A religiosidade dos pequenos e dos pobres, confusamente, intuitivamente, pede não apenas um “estatuto novo da racionalidade” (que integra racional/não racional), mas um “cristianismo popular”, no qual os três temas (popular, sábio e institucional) entram em diálogo de reciprocidade, escutam-se mutuamente e se entrelaçam a permanecer ligados, ao mesmo tempo, às fontes da fé cristã e às experiências concretas da vida, a vida das mulheres e dos homens, nas suas diferentes culturas*<sup>45</sup>.

Na ausência deste dinamismo de inculturação popular, o cristianismo arrisca-se a ser reduzido à condição de seita<sup>46</sup>, julgado como um dos numerosos produtos num corredor do hipermercado religioso<sup>47</sup>.

Um cristianismo popular que habilita todos a viver uma fé cristã culturalmente habitável, existencialmente vital, é pensável e, então, desejável. Um cristianismo popular, então, necessariamente diversificado e não uniformizado.

Só uma fé cristã assim inculturada pode continuar a ser possível para aqueles que se abrem ao dom do Espírito, porque “uma fé que não se torna cultura, não é plenamente acolhida, inteiramente reflectida e fielmente vivida”<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> “À evangelização da piedade popular, falta juntar a “popularização” da vida cristã nas suas dimensões ou articulações de “martyria/profecia, liturgia, diakonie, koinonie” (C. SARNATARO, *Cristianesimo popolare oggi: riflessioni e prospettive progettuali*, em *Il cristianesimo popolare oggi*, p. 174).

<sup>46</sup> L. MALDONADO, “Religiosità popolare: dimensioni, piani, tipi”, em *Concilium*, 22, 1986, pp. 493-503.

<sup>47</sup> “Le christianisme d’aujourd’hui et de l’avenir, s’il ne sera pas populaire, peut-être ne sera-t-il pas du tout” (A. SABATELLI, citado por P. ZUPPA, *Cristianesimo “popolare”: tra persistenza e chance*, p. 185).

<sup>48</sup> JOÃO PAULO II, “Discours aux participants au Congrès National du Meic (16.1.1982)”, n<sup>o</sup>2, em *Insegnamenti e discorsi*, V/1, Cidade do Vaticano, 1982, p. 131.

## Como pode a catequese favorecer um cristianismo popular e moderno

PIERRE JAQUET (\*)

### Como pode a catequese favorecer um cristianismo popular e moderno?

Para responder a esta questão convém recuar um pouco. Como diz o Directório Geral de Catequese (DGC), a catequese é, antes de mais, “uma estrutura básica para a vida cristã”.<sup>1</sup> Enquanto estrutura básica para a vida, não pode ser senão fundamentalmente simultânea em relação ao tempo e ao contexto que marcam e moldam a existência dos crentes e das comunidades. A catequese implica, portanto, uma dupla realidade: por um lado, o *kerigma*, por outro lado, crentes e comunidades.

Para crentes e comunidades que vivem num contexto sócio-cultural de modernidade e de religiosidade popular, em que ponto se encontra, hoje, a presença do *kerigma* e dessa base da vida cristã que é a catequese? A catequese está hoje verdadeiramente presente para os crentes e para as comunidades como fundamento da sua vida? Está também presente no *kerigma*? Se está, de que modo está? Se não está, porque é que não está?

---

(\*) Pierre Jaquet é sacerdote da diocese de Lausanne, Genebra e Friburgo. Licenciado em teologia (Universidade de Friburgo) e Doutor em Ciências Humanas (Universidade de Neuchâtel), foi sucessivamente pároco, director do Centro Católico Francófono de Formação Permanente e director do Centro Catequético do Cantão de Vaud e membro da Comissão Francófona de Catequese. Actualmente é professor no Instituto de Formação para os Ministérios (IFM) em Friburgo, membro do grupo católico suíço francófono de agentes de supervisão pastoral.

<sup>1</sup> Directório Geral da Catequese, 1997, 57.

### **Alguns traços marcantes da sociedade europeia contemporânea**

Estes traços são sugeridos através de alguns exemplos que obtenho das informações da vida na Suíça, que não é certamente uma ilha isolada no meio da Europa.

*90% dos suíços rezam.* A religião continua a fascinar a maioria das pessoas na Suíça. Como é que a catequese, enquanto estrutura básica da vida, é apresentada na existência da maioria dessas “pessoas que rezam”?

*12.000 crianças são atingidas em cada ano na Suíça pelo divórcio dos pais.* Como é que a catequese, como estrutura básica na vida destes jovens e destas famílias, está presente? E que atenção dá ela ao sofrimento destas pessoas?

*Assistência ao suicídio.* Ao longo do último decénio, várias dezenas de pessoas em cada ano partiram desta vida ajudadas por uma assistência organizada ao suicídio. Como é que a catequese, enquanto estrutura básica, está presente, hoje, nesta fase da vida que é o envelhecimento? E como pode ela ter em conta este traço de modernidade que é o grande envelhecimento e a atitude depressiva que muitas vezes o acompanha?

*O cansaço de si mesmo.* Hoje em dia, na Suíça, 4,5% da população trata-se com um psiquiatra ou um psicoterapeuta, ou seja, mais de 300.000 pessoas. Como é que a catequese está presente nesses períodos cruciais da vida, nesses momentos de crise? Como é que a catequese está presente quando sobrevém esse “cansaço de si mesmo”?

Tendo em conta estes factos, vêm-me à ideia dois versículos do Evangelho de Mateus. Situam-se no interior de uma bela catequese da primeira comunidade cristã:

“Jesus percorria todas as cidades e aldeias, ensinando nas sinagogas, proclamando a Boa Nova do Reino e curava todas as doenças e enfermidades. Vendo as multidões, encheu-se de compaixão por elas, pois estavam cansadas e abatidas como ovelhas sem pastor”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Mt 9, 35-36.

## **Modernidade, religiosidade popular e catequese enquanto processo de conversão permanente**

Procuremos definir estes três termos com precisão. Em primeiro lugar, a *modernidade*. As sociedades europeias transformam-se e favorecem a metamorfose dos cidadãos em direcção a uma maior *autonomia*. Os nossos contemporâneos tornam-se cada vez mais “autodeterminados”. São atraídos pelas numerosas possibilidades de realizarem a sua “autoconstrução”. Estas novas potencialidades de realização pessoal supõem numerosas mediações: no plano político, a democracia; no plano económico, um nível elevado de índices de crescimento; no plano cultural e religioso, a liberdade. À medida que o tempo passa, o cidadão mostra-se cada vez mais independente de toda a “heterodeterminação”, seja ela natural, social, política ou religiosa. E é cada vez mais o indivíduo a definir o conteúdo da sua acção. É assim que, em traços largos, pode ser esboçado um retrato da “modernidade”.<sup>3</sup>

*A religiosidade popular.* No nosso contexto, a religiosidade popular pode também ser brevemente apresentada através de alguns traços característicos.

Um primeiro traço tem a ver com o pólo universal da religião: ser um “valor do coração”. É assim, por exemplo, a crença, muito espalhada hoje em dia, num poder superior e na oração<sup>4</sup>, independentemente de qualquer fronteira religiosa.

O segundo traço apresenta algumas semelhanças com o primeiro. Tem por centro a vida privada do crente, sem que este tenha laços comunitários especiais. Pode estar ligado a uma tradição, ou a várias, ou ainda compor, ele próprio, os ingredientes da sua espiritualidade.

O terceiro traço desenvolve-se num quadro mais institucional e tradicional, a maior parte das vezes na presença de uma assembleia, como é o caso da participação em ritos, práticas populares, ou na piedade popular.

O último traço exprime-se através do aparecimento de novos grupos, comunidades e assembleias, que vão desde a comunidade de base até à seita mais efervescente.

<sup>3</sup> Cf. P. JAQUET, *Deuil narcissique et décrochement de la catéchèse chez les adolescents en Occident*, Neuchâtel, Universidade de Neuchâtel, 2001, pp.103-105.

<sup>4</sup> R. CAMPICHE, *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. Genebra, Labor et Fides, 2004, p. 277.

### A catequese enquanto processo de conversão permanente

É nestas realidades de modernidade e de religiosidade popular que a catequese se desenrola em quatro momentos essenciais.<sup>5</sup> O primeiro momento é o do “interesse pelo Evangelho”: é o tempo em que nasce uma atracção pela Boa Nova. Em seguida vem a “conversão”: este momento apresenta-se como “um tempo de procura antes de se tornar uma escolha firme”. Segue-se o tempo de “profissão de fé” no qual o “desejo do crente” toma forma: este desejo é o de “melhor conhecer Jesus Cristo e se identificar com Ele”. O quarto momento é o “do caminho para a perfeição” em que o baptizado “procura fazer seu o desejo de Cristo: «Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito» (Mt 5, 48)”.

O “dom da fé” apresenta-se, assim, como um “processo” que se “desenvolve no coração dos crentes e dura toda a vida; a pessoa que acede à fé é como um recém-nascido que, a pouco e pouco, cresce e se torna um adulto, chamado a constituir *o Homem perfeito*, a realizar a plenitude de Cristo”. O DGC precisa bem que “o ministério da Palavra” e “a homilia” estão ao serviço deste processo de conversão plena, com a catequese, que “dá um fundamento à conversão e uma estrutura básica à vida cristã”.

Pondo lado a lado as três realidades, a modernidade, a religiosidade popular e a catequese enquanto processo de conversão permanente, é impressionante *constatar a prevalência do sujeito humano*. É sempre na pessoa que cada uma destas realidades se encontra alojada. O processo no qual toma forma o dom da fé é amplamente sustentado pela autodeterminação do sujeito. Como diz também o DGC, é “contando com a atitude interior ‘daquele que há-de acreditar’ que a catequese propriamente dita vai desempenhar o seu papel específico de educação para a fé”.<sup>6</sup> Já quando Jesus perguntou ao cego: “Que queres que te faça?”, este respondeu: “Mestre, que eu veja!”<sup>7</sup>

Se eu voltar à questão de partida “Como pode a catequese favorecer um cristianismo popular e moderno?”, um primeiro eixo se destaca, agora: a catequese encoraja, estimula, apoia o aparecimento de um cristianismo

---

<sup>5</sup> Cf. DGC 56.

<sup>6</sup> Cf. DGC 62.

<sup>7</sup> Mc 10, 51.

popular e moderno se este se tornar uma “base”, “uma estrutura básica” para a vida do sujeito, particularmente nos *momentos teológicos* da sua existência: quando o Evangelho suscita interesse, quando a pessoa está à procura de sentido espiritual e de adesão, quando deseja conhecer melhor Cristo e identificar-se com Ele, quando deseja tornar-se perfeito “como o Pai celeste é perfeito”. Neste sentido, pode dizer-se que quanto mais a catequese está presente nestas horas da existência, mais ela favorece um cristianismo moderno. E quanto maior é o número daquelas e daqueles para quem a catequese se torna uma estrutura básica na sua vida, mais a catequese favorece um cristianismo popular.

Estes dois axiomas colocam à pastoral uma questão fundamental: como estar hoje, na sociedade europeia, presente no lugar certo para o maior número possível de pessoas e nos bons momentos teológicos da sua existência?

### **Renovação da pastoral catequética**

Desde há quarenta anos a esta parte que as “barreiras” que separavam os diferentes domínios da catequese se vêm a abrir: barreiras que separavam os campos da didáctica e da pedagogia, da idade, da família, da paróquia e da escola. Vários temas podem ilustrar este dinamismo. Cito alguns dos que são mais ouvidos no campo da “francofonia”<sup>8</sup>: “catecumenado”, “catequese para os que recomeçam”, “catequese de adultos”, “maturação da fé cristã e das comunidades”, “iniciação”, “catequese de caminhada”, “catequese aberta”, “catequese de planeamento”, etc. Estas evoluções integram novos parâmetros sociais e eclesiais, como a tomada de consciência de novos dados sócio-culturais, a reapropriação pela igreja local das dimensões pastoral e comunitária, as novas propostas de acompanhamento, de caminhada, de formação, cada vez mais abertas a todos, etc.

Vista à distância, e com um certo recuo, a renovação torna-se notável pela homogeneidade da sua convergência em direcção a diversos elementos da construção da catequese: a importância dada ao sujeito humano, a comunidade local, o ministério da Palavra sob diferentes formas, isto é, o

---

<sup>8</sup> Estes são alguns autores através de cujos nomes se podem encontrar trabalhos de referência acerca deste tema: Aerens Luc, Alberich Emílio, Bourgeois Henri, Derroitte Henri, Fossion André, Guignère Paul-André, Routhier Gilles, Villepelet Denis, etc.

aprofundamento da Sagrada Escritura, a leitura cristã dos acontecimentos, a catequese litúrgica, a catequese ocasional, que ajuda a interpretar e a viver, numa visão de fé, certas circunstâncias da vida. O perfil apresentado pela actual renovação da pastoral catequética é, claramente, o de uma trajectória de evangelização. E mesmo que o não seja, é à catequese que pertence a tarefa do “primeiro anúncio”<sup>9</sup> e não deixa de ser verdade que, hoje, a catequese está muito próxima deste anúncio e, por vezes, até o substitui.

Nos últimos decénios deu-se progressivamente uma transição: foi a passagem de uma trajectória de aperfeiçoamento a uma trajectória de evangelização. Seria evidentemente inútil opor uma à outra, estas duas trajectórias de catequese, mas é importante distingui-las. Na catequese de aperfeiçoamento o sujeito está ali; na catequese orientada para a “primeira adesão”, o sujeito tem primeiro de ser encontrado, acolhido. Qual destas duas trajectórias catequéticas (de aperfeiçoamento e de primeira adesão) é oportuna, hoje? Sem sombra de dúvida, as duas. Mas pela devida ordem: primeiro, convocando a catequese numa trajectória de evangelização, principalmente porque os sujeitos estão longe. Depois, fazendo apelo a uma trajectória de aperfeiçoamento, principalmente porque não poderia haver uma primeira adesão sem que esta se prolongasse também num caminho de perfeição.

Se voltar à questão inicial, posso dizer, agora, que a catequese só saberá favorecer um cristianismo moderno e popular se se apresentar aos homens de hoje como uma estrutura básica que lhes permita amadurecer livremente uma primeira adesão ao Evangelho e os convide, também, a comprometer-se num caminho de perfeição.

### **A catequese: uma realidade de natureza eclesial**

As afirmações precedentes implicam que a catequese é essencialmente uma realidade de “natureza eclesial”.<sup>10</sup>

É com todo o corpo da Igreja que a catequese deve ser organizada. Para que favoreça um cristianismo moderno e popular, é importante que, do lugar

---

<sup>9</sup> Cf. DGC 61-62.

<sup>10</sup> Cf. DGC 78.



que lhe pertence, não só a catequese desperte para o conjunto do corpo eclesial, mas também, e sobretudo, que ela desperte o corpo eclesial para aquilo que a catequese é verdadeiramente, ou seja, “uma estrutura básica da vida cristã”. Ela pode realizar essa tarefa de sentinela e de despertador se interrogar com um certo vigor os seus diferentes parceiros eclesiais e também se acolher as interpelações deles. Vejo seis desses lugares, laços, articulações ou parceiros, que importa considerar mais atentamente:

*O laço com a acção de Deus.* Em toda a catequese, Deus é o protagonista principal. A sua acção é determinante. Como é que os diferentes actores da catequese cultivam, em si mesmos e nas suas actividades, o sentido da acção decisiva de Deus? Quando esse laço existe, passa por atitudes, gestos e palavras muito simples, traduz-se por momentos de qualidade à volta da oração, da escuta da Palavra, da acção de graças ou da súplica, da liturgia, etc.

*O laço com o cansaço existencial dos nossos contemporâneos.* É impressionante constatar como são numerosos os adultos que vivem ligados à catequese quando esta os atinge naquilo que vivem, na sua realidade existencial, nos seus combates e fadigas. Impressionam-me os numerosos testemunhos que descrevem tão bem esta convivência. Na nossa sociedade europeia, são muitos aqueles e aquelas para quem a catequese é algo de essencial.

*O laço com uma pastoral de evangelização e de proposta.* No Outono de 2005, um dos temas abordados pela Assembleia Plenária do Conselho das Conferências Episcopais da Europa (CCEE) foi o da evangelização e da fé na Europa.<sup>11</sup> Dez anos depois da “Carta aos Católicos de França”<sup>12</sup>, as Igrejas Católicas europeias sublinharam, todas em conjunto, a necessidade de desenvolver uma pastoral de evangelização.

Hoje em dia, a instância que unifica ou engloba já não é a religião, ou a instituição, mas o sujeito individual. E é ele, em todas as suas flutuações existenciais e com elas, que a pastoral deve encontrar e acolher. Uma vez encontrado e acolhido o sujeito, se a catequese se quer tornar uma estrutura básica da sua existência, é indispensável que entre em diálogo com ele.

---

<sup>11</sup> Cf. *Évangile et Mission*, 2005, nº 20.

<sup>12</sup> Cf. *La Documentation Catholique*, 1996, nº 2149.

Se a fé é um processo que se desenvolve no coração do crente e dura toda a vida, é, pois, importante que a catequese lhe seja oferecida permanentemente, em cada momento e instante significativo da sua vida.

Passar ao lado do homem moderno é hoje passar ao lado de um cristianismo moderno e popular. Se a Igreja passar ao lado do homem moderno, se ela tiver medo dele, se o julgar, é ao lado dela própria que a Igreja passa, é de si mesma que ela tem medo, é a ela própria que ela julga. Destinada a tornar-se uma estrutura básica na existência do crente, a catequese pede, hoje, com uma certa intensidade, e a todo o corpo da Igreja, que não passe ao lado, que a Igreja não falte ao seu encontro com o homem contemporâneo.

Se este encontro tiver lugar, uma catequese atenta à “primeira adesão” pode, então, desenvolver os seus recursos para apoiar e acompanhar os sujeitos no interesse que têm pelo Evangelho, no tempo de procura e de amadurecimento que é necessário, até que tome forma o desejo de se identificar com Cristo. A pastoral daqueles que recomeçam, a catequese de adultos, a catequese de caminhada, de iniciação e o catecumenado, são outras tantas práticas adequadas, ao encontro com o homem moderno, e o seu desenvolvimento deve ser encorajado.

*O laço com a comunidade, paróquia ou sector.* A comunidade paroquial ou o sector são os principais lugares onde vive a catequese. É indispensável que exista um forte laço entre esta e a equipa de animação pastoral. O trabalho de reapropriação da pastoral local não pode fazer-se sem que a catequese esteja integrada. Observa-se, em muitos locais, que a renovação da pastoral local é também o fruto de uma relação reencontrada com a catequese.

*O laço com um dispositivo catequético “de graça”, acessível a todos e acolhedor.* É importante que o dispositivo catequético seja “de graça”, isto é, que as pessoas encontrem graça através dele. Isto supõe uma relação de proximidade com as pessoas, cujos ritmos e cansaços são muitas vezes mal conhecidos.

*O laço com as diferentes formas de catequese.* Já mencionei diversas formas de catequese de que fala o DGC<sup>13</sup>: o estudo e aprofundamento da Sagrada Escritura, a leitura cristã dos acontecimentos, a catequese litúrgica,

---

<sup>13</sup> Cf. DGC 71.

a catequese ocasional, as iniciativas de formação espiritual, o aprofundamento sistemático da mensagem cristã através de um ensino teológico. Estas diversas estruturas devem actualmente encontrar um desenvolvimento pleno na catequese. E, como diz o DGC, estas diferentes formas participam no “ministério da Palavra” e, através dele, no anúncio da Boa Nova. Deve ser também dada uma atenção particular ao ensino religioso escolar que mantém com a catequese uma relação distinta e complementar.<sup>14</sup>

Se considerarmos a pastoral catequética actual, aparece claramente que ela já contém os principais germes de renovação. Não é do exterior que essa renovação pode vir. O que procuramos para a catequese de hoje já aqui está! A renovação das práticas confirma-o. Como não dar graças por essa multidão de mulheres e homens que vivificam a catequese de hoje e através de quem o Espírito suscita e traz, já, o que é necessário ao nosso tempo! Este renascimento incide também na dimensão ecuménica através da qual as diferentes formas de catequese podem realizar-se.

Chegou o momento de concluir. “Como pode a catequese favorecer um cristianismo popular e moderno?” Tornando-se naquilo que ela é, de facto, ou seja, uma estrutura básica na vida dos nossos contemporâneos. Esta base fundamental da existência pode tornar-se realidade sobretudo se as práticas catequéticas estiverem atentas ao aprofundamento dos seus laços com a acção decisiva de Deus; se elas tiverem em conta “o cansaço de si mesmos”, dos nossos semelhantes em todas as idades da sua vida; se as práticas catequéticas se inscreverem numa pastoral de evangelização e de proposta da fé; se tiverem a marca comunitária da paróquia ou do sector; se se apresentarem com um dispositivo “de graça”, acessível a todos e acolhedor; se, por fim, as práticas catequéticas se apresentarem através de toda a diversidade das suas formas. “Vai em paz e que o Deus de Israel te conceda o que lhe pedes!”<sup>15</sup>

### **Como pode a catequese favorecer um cristianismo popular e moderno?**

Ao contrário de uma impressão generalizada, as transformações sócio-culturais do nosso tempo não eliminaram a catequese, mas fizeram surgir

---

<sup>14</sup> Cf. DGC 73.

<sup>15</sup> 1Sm 1, 17.

uma importante renovação das suas práticas, particularmente a nível da paróquia. Esta nova forma de entender a catequese acentua diversos pontos fundamentais, também sublinhados pelo Directório Geral da Catequese (1997): “providenciando uma estrutura básica para a vida cristã”, a catequese deve dirigir-se aos homens e mulheres do nosso tempo, independentemente da sua idade. Por muito tempo, a catequese foi centrada na “perfeição cristã”, mas deve também estar atenta à realidade humana da “adesão inicial”.

O desafio da renovação do ministério catequético insiste na importância de uma Igreja que está presente no mundo do nosso tempo, de uma Igreja em diálogo com a “humanidade moderna”.

A renovação do ministério catequético exige que seja dada uma atenção particular aos laços existentes: com a acção decisiva de Deus; com o cansaço existencial dos nossos contemporâneos; com o ministério da evangelização e proposta de fé; com a paróquia ou sector de unidade pastoral; com um sistema catequético “cheio de graça” e acolhedor, acessível a todos; com as várias formas de catequese.

# Estudios



# A religiosidade popular em Portugal

PEDRO CARLOS LOPES DE MIRANDA (\*)

A proposta que me foi dirigida de participar neste número da revista “Pastoral Catequética”<sup>1</sup> foi ocasião para me decidir a ler com cuidado um documento ainda jovem e que é a reflexão magisterial mais sistemática neste tema posterior ao Vaticano II, o *Directório sobre Piedade Popular e Liturgia*, da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos. É de lá que retiro desde já, e para dispensar esclarecimentos ao longo do texto, a seguinte definição de piedade popular, que por sua vez recolhe em grande parte o nº 48 da *Evangelii nuntiandi* de Paulo VI: “O termo piedade popular designa aqui as diversas manifestações culturais, de carácter privado ou comunitário, que, no âmbito da fé cristã, se exprimem principalmente, não com os modos da sagrada Liturgia, mas com formas peculiares derivadas da índole de um povo, ou de uma etnia, e da sua cultura. A piedade popular, considerada justamente como um “verdadeiro tesouro do povo de Deus”<sup>2</sup>, “traduz em si uma certa sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar; torna as pessoas capazes de terem rasgos de generosidade e predispõe-nas para o sacrifício até ao heroísmo, quando se trata de manifestar a fé; comporta um apurado sentido dos atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante; suscita atitudes interiores que raramente se observam alhures no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida quotidiana, desapego, aceitação dos outros, dedicação, devoção”<sup>3</sup>(nº9).

---

(\*) Licenciado em História da Arte e em Teologia. Mestre em Ciências Musicais. Sacerdote na Diocese de Coimbra.

<sup>1</sup> Como o autor refere, este estudo foi encomendado ao autor pelos Editores desta revista com o objectivo de enriquecer a publicação em português (N.E.).

<sup>2</sup> João Paulo II, homilia proferida durante a Celebração da Palavra em La Serena (Chile)<sup>2</sup>, em *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/1 (1987) (Libreria Editrice Vaticana, Cidade do Vaticano 1988) 1078.

<sup>3</sup> Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 48.

Em 1985, o Cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, em entrevista realizada por Vittorio Messori, dizia a propósito do fenómeno da heresia e da missão da sua Congregação: “A palavra da Escritura é actual para a Igreja de todos os tempos, assim como é sempre actual para o homem a possibilidade de cair em erro. Portanto também hoje é actual a advertência da segunda epístola de Pedro, acerca do cuidado “com os falsos profetas e falsos mestres que introduzirão heresias perniciosas”(2,1). O erro não é complemento da verdade. Não se esqueça que, para a Igreja, a fé é um “bem comum” uma riqueza de todos a começar pelos pobres, os mais indefesos perante os desvios. Portanto, defender a ortodoxia é, para toda a Igreja, obra social em favor dos fiéis. Nesta perspectiva, quando se está diante do erro, é preciso não esquecer que não só se devem respeitar os direitos do teólogo individual mas se devem também proteger os direitos da comunidade.”<sup>4</sup>

Veio-me à memória este texto por ele reflectir, sob um ponto de vista essencialmente pragmático e existencial, um princípio indispensável à consideração positiva e despreconceituosa da piedade popular tal como a tomamos a partir do citado Directório: todo o fiel, por ser baptizado, é sujeito da fé, tanto no sentido de depender dela para a realização das suas mais altas possibilidades, como no sentido de a actuar respondendo positivamente à interpelação e desafio que ela significa. Isto é, dada a igualdade radical de todos perante o desafio da fé – todos têm que igualmente “renunciar a si mesmos para O seguirem” – não há lugar na Igreja para sujeitos passivos da fé, por oposição a outros que fossem os activos e formatadores da atitude da fé. É daqui que resulta que tanto podemos encontrar maravilhas operadas por Deus nos simples e pequenos da arraia-miúda, como nos teólogos e clérigos, tanto na multidão daqueles imersos na actividade temporal como nos contemplativos a tempo inteiro. Deste modo, o peso, a consistência do testemunho da fé não se medem pelo tipo concreto de vias percorridas para lá chegar mas sim e só pelo grau de renúncia a si mesmo para O seguir que lhe está subjacente.

Neste contexto, e como a expressão de João Paulo II “tesouro do povo de Deus” aplicada à piedade popular já faz adivinhar, impõe-se-nos dar-lhe atenção como a um dos âmbitos da vida eclesial onde havemos de escutar

---

<sup>4</sup> Joseph RATZINGER, BENTO XVI, *Diálogos sobre a Fé. Entrevistas realizadas por Vittorio Messori*, Ed. Verbo, Lisboa 2005, pp. 20-21.



o chamado *sensus fidei*, aquele sentido do povo de Deus no seu todo que não o deixa enganar-se na fé. “Todos os fiéis participam na compreensão e na transmissão da verdade revelada. Todos receberam a unção do Espírito Santo que os instrui e os conduz à verdade total.”<sup>5</sup> Quer dizer, também nas formas de piedade popular encontramos a voz do Espírito Santo, que só Ele pode garantir o tal *sentido da fé*. Afinal, não será nas formas de piedade popular como expressões da religiosidade<sup>6</sup> natural cristianizada que podemos encontrar alguns dos sinais mais elementares e iniciais do “carácter verdadeiramente ontológico do desejo de Deus em todo o homem”<sup>7</sup>, como Henri de Lubac nos ajudou a recordar? Não será nelas que se pode verificar o encontro menos sofisticado entre o desejo de ver a Deus e a iniciativa inaudita do próprio Deus, à maneira dos miraculados por Jesus nos Evangelhos em contraste com os doutores da Lei e as autoridades religiosas? É assim que se compreende a ratificação, protecção e promoção de que não poucas expressões de piedade popular foram sendo objecto por parte de bispos e papas ao longo da história.<sup>8</sup>

Este carácter ontológico da religiosidade e do desejo de Deus não significa, antes pelo contrário, que a alienação do pecado não os tivesse afectado, como facilmente se reconhece, tanto no âmbito da piedade popular como no âmbito de outras expressões de piedade. Na própria pregação de Jesus encontramos os apelos essenciais à libertação da religião decaída característica do homem decaído pelo pecado: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado. O Filho do Homem até do sábado é Senhor” (Mc, 2, 27,s) E em Mt 12, 1-8, lugar paralelo, cita a pregação profética que leva à plenitude: “Porque Eu quero a misericórdia e não os sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos.”(Os 6, 6) É por essa razão que no Directório sobre Piedade Popular e Liturgia, esta, na sua qualidade de modalidade da santa Tradição<sup>9</sup> e “acção sagrada por excelência,

---

<sup>5</sup> Catecismo da Igreja Católica, nº91.

<sup>6</sup> “A expressão”religiosidade popular” traduz a realidade de uma experiência universal: no coração de todas as pessoas, bem como na cultura de todos os povos e nas suas manifestações colectivas, está sempre presente uma dimensão religiosa. Todos os povos, de facto, têm tendência para exprimir a sua visão total da transcendência e o seu conceito de natureza, de sociedade e de história, através de mediações culturais, numa síntese característica de grande significado humano e espiritual” Directório... nº10.

<sup>7</sup> Vítor FRANCO GOMES, *Desejo de Deus: Sinal do paradoxo e do mistério do Homem na teologia de Henri de Lubac* in *Communio*, XXIV (2007/4) p. 417.

<sup>8</sup> Cf. Directório... nºs 22-46.

<sup>9</sup> “Esta transmissão viva, realizada pelo Espírito Santo, denomina-se Tradição, enquanto distinta da Sagrada Escritura, embora estreitamente a ela ligada. Pela Tradição, «a Igreja,

cuja eficácia com o mesmo título e o mesmo grau, não é igualada por nenhuma outra acção da Igreja (SC 7)”, é colocada como uma espécie de *consciência* da piedade popular, necessária para a conservar em contínua tensão de purificação, isto é, em tensão de resposta à interpelação da Revelação divina transmitida na Tradição litúrgica<sup>10</sup>. Isto, sem pôr em causa os contributos da religiosidade popular que se foram embutindo na Tradição litúrgica e cuja exposição não caberia aqui. O Directório fixa, consequentemente, três princípios norteadores da atitude eclesial em relação à piedade popular: o princípio do primado da Liturgia, o da avaliação e renovação e o da distinção e harmonização com a Liturgia. (n.ºs 11, 12 e 13) para cuja leitura remeto e que subjazem às considerações genéricas em tom de sugestão que se seguem.

Proponho-me, portanto, seguindo o plano do Directório, deter-me em breves reflexões avaliativas dos vários âmbitos litúrgicos nos quais a piedade popular tem especial visibilidade entre nós, nomeadamente: ano litúrgico, culto mariano, culto dos santos, culto dos mortos e santuários e peregrinações. Não ambiciono, de todo, guindar estas considerações à condição de quadro avaliativo de escala nacional. Apenas e só pretendo partilhar a minha experiência e a reflexão pessoal por ela suscitada.

### **O Domingo**

A este respeito imediatamente me chama a atenção o seguinte parágrafo do Directório: “Para proveito pastoral dos fiéis, é lícito que nos domingos do “tempo comum” tenham lugar as celebrações do Senhor, em honra da Virgem Maria ou dos santos que ocorrem durante a semana e às quais a piedade dos fiéis atribui especial valor, já que no elenco das precedências têm proeminência sobre o próprio domingo” (95).

Tanto quanto a minha experiência me diz, encontramos neste ponto bastantes deficiências na aproximação a este espírito que parece justo e

---

na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo em quanto acredita». «Afirmações dos santos Padres testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas entram na prática e na vida da Igreja crente e orante» (DV 8)” Catecismo da Igreja Católica, n.º 78.

<sup>10</sup> “Sendo o Evangelho a medida e o critério para avaliar todas as formas de expressão – antigas e novas – da piedade cristã, à avaliação dos exercícios de piedade popular e das práticas de devoção deve juntar-se um trabalho de purificação, algumas vezes necessário para conservar a justa referência ao mistério cristão”. Directório... n.º 12.

equilibrado. Da parte dos pastores encontramos não poucas vezes uma interpretação tendencialmente rigorista da proeminência do domingo que tem como consequência a frequente desadequação da missa escolhida, a do domingo, à motivação da festa querida pelo povo, seja o culto dum santo ou da Virgem Maria. Parece-me que o maior prejuízo daí resultante é que se perdem muitas oportunidades de catequizar devida e especificamente cada festa em causa, uma vez que, a acontecer a desejável tendência para que a pregação reflecta a Liturgia da Palavra, essa face catequética da celebração resultará provavelmente naquela queixa proverbial: “não falou do santo”. Não é de excluir, entretanto, que o facto de uma grande maioria dos padres celebrar ao domingo de três a quatro missas os leve a evitar ter de preparar com o mesmo zelo uma outra completamente diferente para atender à expectativa duma pequena comunidade em festa de padroeiro local.

Da parte do povo de Deus em geral também muitas dificuldades se levantam. A frequente supremacia de critérios puramente económicos e civis na marcação das festas religiosas locais levou em muitos casos à adopção de datas ou domingos fixos que nem sempre se adequam, tanto pela data em si mesma, como pela mobilidade da Páscoa, que por vezes faz calhar em Tempo Pascal ou em Quaresma domingos escolhidos pela tradição local. Como celebrar, por exemplo, uma romaria de St<sup>o</sup> Amaro, há já muitos anos mudada de Janeiro para o primeiro domingo de Junho por causa do tempo, em Domingo de Pentecostes? Ou como celebrar St<sup>a</sup> Luzia em segunda-feira de Páscoa simplesmente porque alguém, em passado já esquecido, se lembrou de juntar à Visita Pascal em segunda-feira de Páscoa a festa da padroeira local? Ou como celebrar S. Bento em terça-feira de Páscoa porque desde um alvará de D. João IV se autoriza a realização de uma feira em tal dia junto à respectiva capela? Ou então, como celebrar uma grande romaria de Nossa Senhora do Pranto (isto é, da Piedade) em domingo de Pentecostes e que outrora se celebrava na terça-feira a seguir? Este último é fenómeno muito frequente, naturalmente pela urbanização galopante da nossa sociedade nas últimas décadas.

Parece que quanto mais acentuada for a característica de santuário do local em causa, mais fácil será superar esta dificuldade; por seu turno, sê-lo-á tanto mais difícil quanto mais se resumir à celebração dum santo ou da Virgem Maria a procura de tal lugar sagrado em tal dia, como é o caso das romarias de St<sup>o</sup> Amaro, St<sup>a</sup> Luzia e S. Bento que tenho em mente. Sendo difícil, não há-de nem pode ser impossível, uma vez que a antiguidade

frequente da origem destas situações torna insensata a pretensão de as eliminar radicalmente. Elas exigem do pastor um cuidado e zelo acrescido na preparação das celebrações, dos seus conteúdos catequéticos, de modo a harmonizar o mais possível a expectativa celebrativa popular com a vivência do ano litúrgico “em comunhão com toda a Igreja...” como dizem os incisos das Orações Eucarísticas.

A transmissão televisiva da missa dominical, numa sociedade tão envelhecida como a nossa, merece também alguma reflexão, dado o seu impacto na vivência do domingo de muitos milhares de pessoas. A opção pela transmissão de missa em comunidades concretas tem ocasionado não poucas vezes sucessões de missas escolhidas pelo significado local e regional que resultam em longos intervalos na dinâmica própria do ano litúrgico. A missa em estúdio garante um maior respeito por essa dinâmica, embora lhe falte a capacidade de comunicação de um ambiente humanamente denso para quem dela precisa. Nas transmissões radiofónicas, muito numerosas no nosso país, o equilíbrio será maior pela maior diversidade de oferta ao nível regional.

### **Presépio e Natal**

Provavelmente desde a recuperação económica dos anos 50-60, a seguir à Segunda Grande Guerra, a descaracterização do Natal pelo consumismo é tema e motivo de lamentos. Daí que, mais importante do que repetir as denúncias, é necessário olhar lucidamente para as mudanças substanciais dentro do mesmo contexto, nomeadamente nas motivações das apropriações cívico-culturais dos temas e tradições natalícios nem sempre favoráveis à vivência do dinamismo do tempo litúrgico que vai do Advento para o Natal. O interesse, nos últimos anos renovado, sobretudo por autarquias, por presépios públicos, enferma por vezes de um distanciamento cultural que resulta em interpretações da tradição que a afastam da sua índole original, que é a de embutir o mistério natalício na vida e história de cada comunidade, para a conduzir para uma mera representação histórico-arqueológica que arruma o acontecimento no passado e o despe da capacidade de ser celebrado. É necessário não esquecer que o presépio popularizado por S. Francisco de Assis tem origem nos presépios “litúrgicos” que desde a antiguidade eram representados nas igrejas segundo as diversas modalidades plásticas e que o presépio pode e deve ter um papel na vivência do dinamismo celebrativo do Advento para o Natal. A apropriação cívico-

-cultural do Natal desconhece isso e faz do Advento-Natal um tempo monolítico que inclui, genericamente, o mês de Dezembro até ao dia 6 de Janeiro.

Problemas semelhantes se colocam ao tradicional Canto das Janeiras que, visto em perspectiva cristã, se relaciona com a Epifania ou Reis. Também aí frequentemente as motivações económicas, sob a forma da convenção de o organizar para obter donativos populares para esta ou aquela causa comunitária respeitáveis, facilitou uma apropriação cada vez mais simplesmente folclorizante. A esse factor tem-se associado frequentemente uma vaga de interesse, ora inocente, ora doloso, pela redescoberta e promoção das modalidades pré-cristãs destes costumes como caminho para atingir a sua “pureza genuína”, relativizando ou menorizando a sua interpretação cristã de muitos séculos. Vale, no entanto e frequentemente, a persistência de textos populares de louvor ao Menino Jesus, por vezes com bom conteúdo teológico, que esse mesmo espírito folclorizante aspira promover e respeitar. Não fora isso e já esse canto tradicional estaria não poucas vezes completamente paganizado, não só no espírito mas também na forma. Nada impede que aquele tipo de motivação comunitária primeiramente referido seja assumido de forma conveniente à pureza do costume visto sob a perspectiva cristã, como alegre anúncio de casa em casa da manifestação do Menino Jesus aos Magos vindos do Oriente e de recolha de presentes para o Menino Jesus. É um anúncio alegre porque todos se sentem representados neles e os presentes podem ser para o Menino Jesus se forem para os pobres ou alguma causa ao serviço do bem comum.

Finalmente, considerado de modo amplo, o ciclo litúrgico do Advento-Natal, incluída a festa da Apresentação do Senhor de 2 de Fevereiro, presta-se vivamente à celebração de bênçãos naturalmente caras à sensibilidade popular: as relacionadas com a família e com a maternidade. Tem-se registado, e bem, a promoção de bênçãos comunitárias dos esposos por ocasião dos 25 e 50 anos de matrimónio na Festa da Sagrada Família, ou ainda a bênção da mulher antes do parto no quarto domingo do Advento na envolveria propícia da figura de Nossa Senhora invocada como do “Ó” ou da Expectação. A desespiritualização, mais acelerada nos últimos tempos, tanto da família como da maternidade, mais do que justifica a valorização e iluminação pela oração cristã daquelas realidades nucleares da existência humana.

## **Quaresma e Semana Santa**

É interessante verificar que, mesmo em muitas pessoas arredadas da vida eclesial e sacramental regular, se conserva um sentido da Quaresma como elemento necessário à sua pertença à Igreja que, apesar de tudo, prezam. Tenho-o verificado sobretudo em antigos emigrantes que contactaram com minorias muçulmanas, a propósito, já se vê, do Ramadão. Fazem-lhe equivaler intuitivamente a Quaresma, sabem denunciar os vícios de que os próprios muçulmanos o façam padecer e, por isso, têm também alguma capacidade de exigir a si mesmos uma Quaresma sincera, embora depois, por falta de contacto com a Palavra de Deus e a sua celebração litúrgica, acabem por não conseguir ir muito além da privação de alimentos como prova de esforço e da abstinência de carne às sextas feiras como disciplina identitária. Estas marcas comunitárias e identitárias da Quaresma não a fazem valer por si mesmas, está bem de ver, mas devem ser consideradas como um valor instrumental e tidas em conta. A tendência das últimas décadas, certamente para contrariar Quaresmas demasiado sociológicas e pouco personalizadas, de pregar uma Quaresma intimista, de pureza interior de intenções sem recurso a manifestações exteriores tem trazido, parece-me, um esvaziamento da Quaresma através do mecanismo provável do acomodamento, primeiro pessoal e depois geral, à sombra da interioridade e do intimismo. A vivência comunitária e “sociológica” da Quaresma pode agora, numa sociedade cada vez mais plural, adquirir maior relevância, não para promover a identidade católica por si mesma, mas para através dela proporcionar a cada um a ajuda comunitária ao esforço de ascese e conversão para alcançar uma maior fidelidade.

## **Via Sacra, Senhor dos Passos e Enterro do Senhor**

O apego da sensibilidade popular à meditação da humanidade de Cristo manifestada sobretudo no seu sofrimento é a única explicação para a persistência do exercício da Via Sacra e das outras para-liturgias dela afins. É uma persistência admirável, mas que não nos deve impedir de reconhecer que, sendo menos intensa a vida de oração pessoal e comunitária, também a Via Sacra pode ser vítima desse fenómeno. Hoje, é tão necessário iniciar as crianças a este exercício como àquele, muito mais exigente, da oração litúrgica; a não se fazer isso, a Via Sacra será um objecto arqueológico numa ou duas gerações, com evidente prejuízo para a transmissão da fé em geral. E porquê? O maior escândalo de sempre da Boa Nova Cristã foi,

e continuará a ser a humilhação gratuita de Deus na Encarnação e no sofrimento e morte. E se isto é o maior escândalo é porque, então, ali reside o núcleo da relevância existencial da própria Boa Nova. Há como que uma misteriosa correspondência entre Presépio e Paixão, entre Epifania-Adoração dos Magos e Ressurreição-Ascensão. A Via Sacra está para o ciclo litúrgico da Páscoa como o presépio para o do Natal.

Penso que uma das vias hoje mais válidas para a divulgação e promoção deste exercício é a revalorização e utilização dos muitos e, por vezes, muito valiosos percursos de Via Sacra deixados pelas gerações passadas, sobretudo em pequenos e médios santuários regionais e locais ou mesmo pelas ruas das vilas. O do Santuário de Fátima, a Via Sacra dos Valinhos, continua naturalmente a ser muito usado; mas quantos e quantos outros espalhados pelo país... Qualquer paróquia, confraria ou diocese que os detenha e zele tem obrigação de os usar realmente para o fim para que foram construídos; e, de facto, proporcionam um modo tão natural e acessível de fazer Via Sacra. Seja-me permitido referir um dos mais belos que conheço e de que tomei consciência lúcida recentemente: o outrora do Convento de Carmelitas, hoje mais conhecido por Mata Nacional do Bussaco. A valia artística dos quadros escultóricos aliada à natureza exuberante em que se encontram proporcionará, quer a grupos, quer a pessoas em devoção privada, um clima de oração de rara eficácia.

Persistência, também admirável, têm, entre nós, as procissões do Senhor dos Passos e as do Enterro do Senhor. Historicamente, o auge da proliferação destas paraliturgias, que é assim que as vejo, entre nós situa-se nos séc. XVI e XVII e está relacionado com a expansão das Irmandades, sobretudo as de Misericórdia, e com a sua grande aptidão para servir de suporte potenciador da pregação, tão importante para os ideais contra-reformistas. Certamente que o franciscanismo em geral teve muita influência, já que é ele que subjaz às principais formas antecipadoras das Misericórdias ao longo da baixa Idade Média, como se pode ver muito especialmente na figura singular da Rainha Santa.

Chamo-lhes para-liturgias para as distinguir dos autos da Paixão, esses muito menos persistentes, exactamente por serem autos, e porque podem ser vistas, afinal, como uma espécie de Via Sacra mais sofisticada em termos de contemplação dos quadros da paixão. Essa sofisticação vai no sentido de aprofundar o aspecto dramático-cénico herdado do teatro litúrgico

medieval embora mais vertebrado pela contenção litúrgica que impede transformar a celebração da fé numa mera representação teatral. O papel da pregação é essencial e é dela que depende a leitura verdadeiramente cristã dos acontecimentos da paixão; não só da leitura mas também da sua relevância vital e celebrativa para os fiéis. As mesmas considerações se suporão em relação às procissões do Enterro do Senhor, em Sexta Feira Santa.

Quais as dificuldades no cultivo destas tradições para-litúrgicas, onde encontrar nelas oportunidade? Se outrora, ou ainda hoje nos casos onde são mais vivas, elas correram o risco de se ficarem por serem um meio de afirmação social da Irmandade responsável por elas e, por consequência dos irmãos, dada a relevância social dessas irmandades e o poder destas manifestações de impressionar as massas, hoje o seu maior risco é a submissão aos interesses turísticos, sobretudo dum pseudo-turismo religioso. Outro risco, de outra natureza mas que tem a ver com a essência para-litúrgica, é a tentação de as transformar em autos de paixão. Note-se que, desde as origens, as personagens principais, Jesus e a Virgem Maria, são representados por imagens com seu andor. A tentação de representar a cena final do Calvário com figuras vivas incluindo o próprio Jesus não favorece a dimensão celebrativa. Tenho participado em algumas manifestações destas em que ao menos a figura de Jesus representada por imagens de qualidade, até mesmo articuladas nos braços para serem descidas da cruz, garante esse dimensão celebrativa no essencial.

Finalmente, o carácter sócio-local já referido, aconselha um esforço, por parte do pastor e do pregador, para uma cuidada inserção da procissão numa espécie de Celebração da Palavra que a enquadre do princípio ao fim, de modo que seja a Palavra de Deus a iluminar os episódios contemplados; a pregação, partindo da Palavra de Deus, mais facilmente resultará numa meditação em voz alta, aproximando-se um tanto das etapas da “lectio divina” e dando algum tempo àquilo a que Sto Inácio de Loyola chamava a “composição do lugar”. É um tipo de pregação talvez menos apreciada pelos padres de hoje, a julgar pela dificuldade em consegui-los para estas funções, mas, na realidade, não há razões de peso para a ter menos em apreço. O povo que continua a marcar o ritmo anual com estas celebrações, e todos aqueles que continuam a procurar a sua beleza, têm direito a que os padres se dediquem a elas com a mesma sinceridade. Pregação bem preparada de modo a evitar a simples repetição ritual, a fazer lembrar a dos autos de



Paixão, gestos litúrgicos e comunitários ao princípio e ao fim, nomeadamente uma saudação ritual inicial e uma bênção solene com a cruz, assinalarão uma presidência qualificada e, portanto, a natureza orante e celebrativa do acto. Se nos desleixarmos nisto, ficaremos expostos a todas as agressões prováveis, tanto do mero sentimentalismo religioso daqueles que mais amam estas expressões, como dos interesses cívico-turísticos.

### **Visita Pascal**

De todas as manifestações culturais já referidas, esta é talvez a que mais radicalmente se apresenta como apta a enraizar-se profundamente também no nosso tempo, mesmo onde tenha caído em desuso por falta de adaptação, nomeadamente a adaptação à redução do número de párocos. Se a cultura actual requer uma evangelização de proximidade e personalizada, contrastante com o anonimato a que nos vemos condenados em tantos âmbitos da vida social, eis aqui uma forma de transmitir a celebração jubilosa da Páscoa adequada, profética, até. Há na visita Pascal uma característica comum a todas as manifestações já consideradas, mas que aqui se afirma de modo ainda mais forte: a capacidade de reunir num único abraço todos os graus de pertença eclesial, desde aquela pertença mais íntima pela vida sacramental e dominical regular, quiçá acentuada pela participação nas actividades nucleares da Igreja enquanto tal, até àquela pertença apenas culturalmente consentida. É que se vai mesmo de casa em casa, a todas as que abrirem a porta à Cruz, e o rito é o mesmo e simples, responder Aleluia e beijar a Cruz, acessível a todos. Nas regiões onde a tradição é viva e pujante, está aqui um capital valiosíssimo de integração de novos residentes no contexto de grande mobilidade populacional em que vivemos, de primeira aproximação aos afastados de uma vida religiosa comunitária. Suposta a adaptação à redução do número de párocos através da constituição de grupos de fiéis idóneos para levar a Cruz e conduzir a oração familiar, para conservar a sua pureza e eficácia é necessário conservar a sua lógica de proximidade a cada uma e todas as casas abertas, a ligação explícita à presidência do pároco quer ele se integre em alguma das “cruzes” ou não (parece-me que é melhor que possa fazê-lo), evitar o mais possível os costumes que introduziram uma certa colagem a sistemas de recolha de contributos materiais para a sustentação do clero e que foram ocasião dum nome que hoje soa muito mal, “tirar o foliar”. A começar pelo pároco, todos os agentes de pastoral duma paróquia têm a ganhar com esta acção de culto e evangelização, tanto em enriquecimento

interior pela partilha que fazem da sua alegria pascal que tentaram purificar no Tríduo Pascal, como em conhecimento próximo daqueles tantos de quem ainda não conseguiram aproximar-se.

### **Culto Mariano**

Penso ser pacífico e desnecessário recordar a importância do culto mariano nesta nossa terra de Santa Maria. Neste contexto, será sempre insensato prescindir das oportunidades que as celebrações marianas representam para a evangelização dos mais epidermicamente iniciados. Os numerosos santuários regionais e as tradições de peregrinação ou romagem a eles associadas, o apego do povo à intercessão mariana neles celebrada, envolvem no seu conjunto multidões e não se pense que tudo se resume a Fátima. O ditado bracarense segundo o qual “a Senhora de Fátima foi o diabo que apareceu à Senhora do Sameiro” é, na realidade, um mero chiste mais eclesiástico do que eclesial. De facto, a vitalidade dos santuários marianos locais e regionais é um fenómeno que prossegue independentemente da expansão nacional e católica do significado de Fátima. Por outro lado, a motivação mariana para a oração, nomeadamente através do terço do Rosário, pela sua acessibilidade e enraizamento profundo de gerações e gerações, continua a ser uma oportunidade, para muitos, única. Não é difícil encontrar pessoas cuja quase única iniciação cristã pós-baptismal foi uma avó, que ensinou a rezar o terço. Não se pode menosprezar estes factores.

No vastíssimo campo de observação que esta realidade oferece, limito-me a notar um vício a converter e uma proposta no sentido da iluminação litúrgica da oração mariana.

Quanto ao primeiro ponto, dou-me conta na minha actividade de pároco de província duma reivindicação popular curiosa: a de poder ter uma recitação do terço do rosário liberta de meditações e outros considerandos. A organização de recitações comunitárias do terço nos meses de Maio e Outubro traz à igreja muita gente que habitualmente não participa na oração comunitária e que, dir-se-ia, apenas pretende dar mais peso à oração pela ida à igreja. Torna-se relevante desenvolver a arte de dirigir a recitação comunitária do terço, a arte de condimentar equilibradamente o carácter ao mesmo tempo bíblico, catequético, contem-plativo e litânico do terço. Não há artes fáceis e esta também não o é, mas é necessária. Se não se investir nisto,

em muitos casos deixaremos o terço resvalar para uma mera marca de catolicismo muito dificilmente relevante e perderemos uma oportunidade de formação cristã em geral e espiritual em especial. Temos entre nós a vantagem de poder tirar partido da extrema popularidade da transmissão diária da recitação do terço em Fátima. Essa extrema popularidade constitui para o Santuário uma responsabilidade importante: a de garantir um nível elevado da qualidade literária dos textos de meditação e o são equilíbrio entre os elementos atrás referidos.

A proposta que ousou fazer é relacionada com a harmonização da oração mariana com o ritmo do ano litúrgico, que muito lhe convém, sobretudo pelo que significa de reforço da capacidade de produzir o mergulho colectivo do povo de Deus na celebração dos mistérios centrais da Fé. O actual ordinário da Liturgia das Horas conservou as várias antífonas marianas para a conclusão da hora de Completas, deixando, no entanto, de prever a preferência de qualquer delas para cada tempo litúrgico, à excepção da “*Regina caeli laetare*” que permanece indicada para o tempo Pascal. Porque não promover o uso de cada uma delas na conclusão do Terço do Rosário segundo o costume antigo, isto é: *Alma Redemptoris Mater* para o tempo de Advento e de Natal incluindo a festa da Apresentação do Senhor; *Ave Regina caelorum* para o tempo que decorre da Apresentação do Senhor até ao último dia antes do Tríduo Pascal, podendo ainda dar-se algum destaque na Quaresma à *Sub tuum praesidium*; *Regina Caeli laetare* para o tempo Pascal e, finalmente, a *Salve Regina* para o tempo comum. A adequação é perfeita e realça-se de forma muito pedagógica a centralidade dos Mistérios da Encarnação e da Ressurreição. A *Salve Regina*, oração de esperança por excelência, adequa-se perfeitamente ao tempo de esperança que é o tempo comum, em que, não nos fixando sobre nenhum aspecto particular do mistério de Cristo, vamos domingo a domingo celebrando a sua totalidade na esperança do domingo que não tem o caso. Convido os leitores a revisitarem, no Livro da Liturgia das Horas, estas antífonas marianas, a verificarem a sabedoria da sua expressão do mistério de Cristo a partir do papel desempenhado pela Virgem Maria e a, finalmente, concluírem o grande enriquecimento para a recitação do Rosário que o seu uso significaria. Penso tanto nisto, quanto no nosso país o impacto da transmissão do Rosário da Capelinha das Aparições em Fátima tornaria a necessária divulgação relativamente acessível, juntamente com as numerosas publicações de textos de meditação para a recitação individual e comunitária que todos os anos vêm à luz.

## **Culto dos mortos**

Não é de estranhar que também entre nós o culto dos mortos seja uma espécie de última reserva de religiosidade quando todos os outros elementos se apagaram. Isso vê-se nos funerais, que são a celebração em que mais gente entra na igreja, a que menos se questiona e simplesmente se espera que a Igreja ofereça, aquela que mais notada socialmente se torna quando não é pedida. De facto, se o nascimento e sobretudo o casamento já mais facilmente se vivem sem o espaço vital da religião, o mesmo não parece acontecer com a morte. A morte, embora desespiritualizada já consideravelmente, conserva todo seu escândalo, que faz com que seja vivida como o lugar por excelência para o confronto iniludível com o mistério da existência humana concretizada na pessoa, consciente e possuidora de si mesma na relação do “eu” com o “tu”, sujeito de liberdade aberta aos projectos, aos desejos, à ambição. De repente, tudo isso substituído pelo vazio?... Algo tem que preencher esse vazio. Este parece ser o resíduo comum aos mais afastados da vida eclesial quotidiana, afinal a maior parte dos que procuram o funeral religioso para os seus parentes, que procuram as missas de sufrágio do 7º dia, do 30º dia, do ano, etc. É certo que este resíduo pode ser um bom ponto de partida para uma abertura a uma fé mais madura e esclarecida, ao auto-questionamento que tome mesmo a forma de resposta ao desafio de acreditar e renunciar a si mesmo por Aquele que se vislumbra por detrás do Mistério. Mas também é certo que a pura rotina de oferecer às pessoas que procuram as missas de sufrágio exactamente e só aquilo de que estão à espera não o proporcionará por si só; e também a dimensão evangelizadora da missa também não será suficiente, não substituindo, portanto, as acções específicas de evangelização.

O que me parece mais necessitado de iluminação é, neste contexto, a concepção da Eucaristia simplesmente como “sacrifício deputado ao sacerdote” que muito frequentemente se pressente. O sentido apurado que o povo simples tem deste aspecto da Eucaristia, participando de parte não dispensável da verdade, tem um papel importante a desempenhar na preservação da identidade do sacerdócio ministerial como essencialmente distinto do sacerdócio baptismal, embora ordenado ao serviço deste. Mas, por si só, encerrada sobre si e sem o concurso de todas as outras dimensões da Eucaristia, aquela vicia a relação com a mesma e, através dela, com Cristo, na medida em que ofusca a novidade definitiva do sacrifício de Cristo em relação aos sacrifícios tanto do Antigo Testamento como das religiões

naturais. Ora, é dessa novidade definitiva que resulta a implicação profunda do discípulo com o seu Mestre, a ponto de se ver a si próprio oferecido com a vítima desse sacrifício, como rezamos ao Pai na Oração Eucarística III do Missal Romano: “Vede nela [a Igreja] a vítima [Cristo] que nos reconciliou convosco”.

Neste contexto parece-me útil – além do cuidado a pôr na celebração destas missas, hoje profusamente pluri-intencionais, de modo a diminuir-lhes o peso da rotina – usar sabiamente o princípio da obrigação por parte dos sacerdotes da missa “*pro populo*” que o Código de Direito Canónico define do seguinte modo no can. 534 §1: “O pároco, após a tomada de posse da paróquia, está obrigado todos os domingos e dias de preceito na sua diocese, a aplicar a Missa pelo povo que lhe foi confiado ...”; §2: “Nos dias referidos no §1, o pároco que tiver o cuidado de várias paróquias está obrigado a aplicar apenas uma Missa por todo o povo que lhe está confiado.” A lógica interior a estes dois parágrafos é consistente e transporta para a prática quotidiana, por um lado, a unicidade do Sacrifício da Cruz, por outro, a unidade indivisa da Igreja. Mas, exactamente o princípio que lhe subjaz tem levado a que em muitos lugares se procure, e bem, evitar que a frequência à missa dominical dependa da procura do sufrágio, de modo que muitos párocos adoptaram o uso de celebrarem todas as missas dominicais nas igrejas matrizes “*pro populo*”. Parece-me uma prática pedagógica, não contraditória e naturalmente dedutível do espírito do cânone, que pode ajudar a realçar a plena gratuidade do júbilo dominical que nos leva à missa e a situar o sufrágio pelos defuntos no contexto mais amplo da vivência e celebração da fé, retirando-lhe algum protagonismo exagerado. Há-de reconhecer-se que uma assembleia dominical cuja dimensão e configuração dependa da coincidência com sétimos dias, trigésimos dias ou outros motivos de memória não será a mais edificante e edificadora de Igreja.

Ainda neste âmbito do culto dos mortos, uma breve consideração acerca das “Alminhas” que se continuam a venerar, umas vezes, a construir, outras. Naturalmente, vai-se tornando cada vez mais difícil manter o hábito da esmola lá deixada para rezar missas pelas almas do Purgatório, dada a indiferença e ignorância de muitos em relação a estas manifestações comunitárias de piedade e que resultam nos inevitáveis assaltos e violações das caixas de esmolos. Ainda se encontram, no entanto, algumas que, por se situarem adstritas a propriedades privadas, contam com o zelo de famílias que procedem como intérpretes da vontade do povo e que dão continuidade a

esse venerando costume de solidariedade para com os defuntos. Faz, por isso, todo o sentido promover a sã distinção entre “alminhas”, no sentido estrito, e a muita variedade de pequenos monumentos religiosos construídos pelos caminhos, sobretudo em zonas de povoamento disperso, que o não são: podem ser nichos dedicados à Senhora de Fátima, ao Sagrado Coração de Jesus, a Santo António ou outro santo, enfim, uma variedade inesgotável. Neste ponto, tornam-se muito pertinentes os critérios gerais para a renovação dos exercícios de piedade expostos no nº 75 do Directório, especialmente aquele segundo o qual “se deve evidenciar o núcleo essencial, descoberto através do estudo histórico, e fazer que reflectam aspectos da espiritualidade dos nossos dias.” Esta preocupação pela preservação da identidade das formas de piedade é importante no caso das “alminhas”, para que estas não se diluam simplesmente na indiferenciação das suas origens pagãs baptizadas ou interpretadas depois cristãmente. A apetência que a cultura folclórica dos nossos dias tem para valorizar esses estratos culturais anteriores ao cristianismo, já referida acima a propósito do Natal e que é também muito evocada a propósito das “alminhas”, aconselha aquela preocupação.

Finalmente, permita-se-me que dê conta de uma nota de sensibilidade de quem nasceu e cresceu na província e tem sido pároco na província. Raramente se encontra na cidade algo que se compare à dignidade exterior dos funerais na província, onde a obra de misericórdia “enterrar os mortos” ainda se leva a peito também do ponto de vista do decoro, asseio e dignidade exterior. Quero referir-me às ainda muito numerosas e variadas confrarias e irmandades cuja existência, independentemente da motivação ou motivações de origem, se resume hoje à prática daquela obra de misericórdia. Não é de estranhar, uma vez que a generalidade das confrarias, na época clássica das confrarias entre a Idade Média e o Barroco, incluía nos deveres dos seus membros exactamente esse, o de acompanhar os defuntos, ao mesmo tempo que um dos fins em vista era quase sempre a manutenção de uma espécie de “socorros mútuos” para a morte e exéquias dignas. Pois bem, encontram-se hoje muitas confrarias do Santíssimo, das Almas, ou de Nossa Senhora ou algum santo, cujo único fim e compromisso de deveres, na prática, é exactamente o acompanhamento dos funerais para lhes garantir aquela solenidade e beleza que todos os enlutados desejam. É um valor que não se deve desprezar, que se há-de potenciar realçando-lhe a nota solidária e garantindo-lhe a necessária dimensão celebrativa e de testemunho de fé. É muito triste observar, por vezes, como distraidamente se deixa

perder paulatinamente esse valor até tornar o transporte das insígnias litúrgicas nos cortejos fúnebres uma tarefa reservada aos párias locais contratados pelos agentes funerários ou até mesmo o fazer pura e simplesmente desaparecer. É muito importante não abandonar exclusivamente ao negócio funerário a obra de misericórdia “enterrar os mortos”. O povo, no sentido em que nos temos referido a ele, é uma garantia única disso; mas é garantia à medida da sua fragilidade, da sua volubilidade às influências do individualismo e materialismo envolventes. É indispensável uma constante e exigente pregação daquela obra de misericórdia, para que não caia no esquecimento da rotina distraída de quem paga a quem a cumpra. A naturalidade com que tantos fiéis ainda hoje assumem esta obra de misericórdia na sua dimensão mais exterior e formal, resulta para eles num qualificado testemunho de fé e pertença eclesial, ao mesmo tempo que nos interpela e desafia a encarnar totalmente uma vivência da morte a partir da fé. Eis aqui, afinal, neste âmbito nuclear da própria fé, um sinal apto a evocar toda a riqueza que para a Igreja em geral pode advir da religiosidade e da piedade populares.

