

## Capítulo 4

### A CULTURA POPULAR RELIGIOSA LATINO-AMERICANA \*

#### 4.1. INTRODUÇÃO

Todos os cadernos da coleção *O catolicismo popular na Argentina* destinam-se a permitir uma adequada decisão pastoral. A decisão pastoral é uma práxis ou, pelo menos, é o fundamento da práxis eclesial. A pastoral é a parte prática da Teologia (cuja unidade teórico-prática não deve ser colocada em dúvida), considerada como ciência, ou é o *ethos* concreto que regula todo comportamento histórico da Igreja. Em ambos os casos, seja como ciência ou como conduta eclesial, a pastoral necessita do momento prévio: a contemplação, a teoria e a reflexão.

Toda reflexão pressupõe uma mediação. A reflexão é um pensar e o pensar precisa de um método, um "modo" de penetrar no que as coisas são. Na Igreja, de fato, o instrumental do pensar foi chamado filosofia aristotélico-tomista. Trata-se de um modo de filosofar que chegou a constituir-se em sistema. Pensemos nas teses tomistas ou no Tratado de Gredt.<sup>1</sup>

---

\*. Este capítulo é a continuação da pesquisa realizada em 1968 em Buenos Aires sob a orientação de Aldo Büntig (cf. cap. 3).

1. Por exemplo em sua tão conhecida *Elementa philosophiae aristotelico thomisticae* (10. ed., Freiburg, Heider, 1953). Neste tratado, a questão do ser (*esse*) foi totalmente retirada em favor da questão do ente (*ens*) ou da existência (*existentia*). Isto significa uma profunda deformação posterior a Santo Tomás (cf. FABRO, C. *Participation et causalité*. Lovaina, 1961, pp. 26ss.).

Na América Latina, e na Argentina em especial, a escolástica é a filosofia da Igreja que parte de dois pólos constitutivos. Em primeiro lugar, a escolástica (tomista, suareziana, augustina ou escotista) formou a "inteligência" colonial da região do Prata, pois era ensinada oficialmente tanto em Chuquisaca como em Córdoba.<sup>2</sup> Porém, e é o segundo pólo constitutivo, a escolástica (agora a terceira escolástica ou o neotomismo) penetrou na Argentina em fins do século XIX e começo do XX. Os bispos estudaram como seminaristas esta filosofia em Roma e na Espanha; os professores de seminários a ensinavam igualmente na Argentina; os leigos mais representativos do pensamento católico foram também tomistas. Tratava-se, queiramos ou não, de uma escolástica que arrastava, sem o saber (como o demonstrou Cornelio Fabro), muitas das teses fundamentais do pensamento moderno. A categorização entitativa coisificava o mundo do homem, o ser se transformava em mera existência oposta à essência, o homem era um sujeito cognoscente ao qual se opunham objetos coisas. Difícil era assumir o mundo humano, a história, a no va categorização existensiva. Aos olhos de tal Filosofia (e portanto de tal Teologia), a cultura latina tinha cobrado inconscientemente a categoria de universal e natural (ou, em seu momento, sobrenatural). Quando o conquistador chegou à América, não conseguia compreender o "mundo" do índio, já que era categorizado a partir do ponto de vista que destruía a própria possibilidade dessa compreensão. Diante dos sacrifícios humanos, diante dos cultos agrários e dos símbolos da cultura primitiva, o espanhol e o missionário ficavam escandalizados com a "barbárie, a selvageria dos índios", ficavam espantados com seus "sacrilégios, superstições e magia". Pela formação recebida em sua cultura hispânica e européia, eles não puderam descobrir a lógica interna desse "mundo" indígena. Muito da historicidade dos missionários foi sepultada de forma ineficaz por uma atitude inadequada. Essa atitude era uma pastoral. Para alcançar uma nova atitude pastoral é necessário prover-se de um instrumental reflexivo que permita com-

---

2. *Vide* uma descrição historiográfica da filosofia escolástica e moderna na Argentina no livro de O. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810* (Buenos Aires, 1952).

preender o homem e seu mundo cultural de tal maneira que o Evangelho ilumine, estenda, amplie o horizonte do homem natural e não o destrua previamente com a pretensão de reconstruí-lo depois.

#### 4.2. SOMOS ENTES MUNDANOS

O homem não é meramente um sujeito, uma consciência que se sobrepõe a coisas ou objetos cognoscíveis. Muito menos é *uma alma* substancial que habita um corpo ao qual domina e organiza – como pensava Augusto de Hipona, seguindo Tertuliano e culminando em Descartes ou Kant. O homem é uma totalidade, cujo fundamento é reiforme (é sempre uma "coisa"), mas que transcende este nível. Compreender um homem não é simples. Não significa apenas saber seu nome, conhecer sua estatura, seu peso, sua raça, a data de seu nascimento. Para estudar um homem não se pode simplesmente propor a ele um conjunto de perguntas às quais deva responder. Os testes indicam apenas algumas dimensões do homem, deixando de lado as fundamentais. O homem é uma totalidade e é essa totalidade que devemos abranger para poder compreendê-lo. Em poucas linhas, traçaremos um esboço do modo como deve se propor a questão.

A tarefa da Filosofia é um humilde ir às "próprias coisas, buscá-las em seu próprio ser, em seu ser cotidiano, nesse seu ser primigênio antes que seja coberto pela pátina da consideração pragmática ou utilitária, antes que seja 'reduzido' pela análise da ciência positivista, antes que se apague diante da consciência 'perdida' entre os entes. A tarefa da Filosofia é então 'fundamental', no sentido de que permanece morosamente instalada nas experiências originárias que, por tão óbvias, não são já 're-conhecidas' por ninguém. Trata-se, como bem afirma Husserl, de 'uma ontologia da vida cotidiana',<sup>3</sup> de um mergulhar nos fundamentos de nossa existência.

---

3. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag, 1962, pp. 176ss. (§ 51, Die Aufgabe einer "Ontologie der Lebenswelt").

O animal vive, mas seu viver é exercido numa vinculação necessária com seu meio. O "meio" dentro do qual o animal vive é um campo que o determina por meio de estímulos. Trata-se então de um "meio estimulante". O animal reage sempre de maneira análoga, mesmo que possua certa inteligência prática que lhe permita "criar" um novo e reduzido campo instrumental, como na experiência dos macacos de Köhler. De qualquer forma, o animal é uma coisa entre coisas, uma coisa viva, sensível e até com certas possibilidades práticas.

O homem, por sua vez, não só possui um meio estimulante. Esse meio é para o homem um momento de um horizonte muito mais amplo e que chamaremos de mundo. A compreensão desta questão é essencial para compreender o ser do homem, para compreender cada homem em seu ser, em sua vida e, por conseguinte, para situar adequadamente a compreensão do catolicismo popular. Desde já, e antecipando a conclusão, compreender o comportamento de um homem do povo num ambiente de catolicismo popular significará reconstruir seu "mundo" e saber situar-se dentro desse mundo. Somente assim todas as descrições e conclusões das ciências ganham sentido unitário, transformando-se num momento do existir humano. Do contrário, todas as análises realizadas serão inúteis ao não poderem ser situadas na unidade, em seu fundamento, no homem como ser mundano.

No §14 de sua obra *Ser e tempo*, Martin Heidegger indica a questão seguindo e reformando a doutrina de seu mestre Husserl:

"O mundo (*Welt*) pode ser compreendido num sentido ôntico, mas não agora como os entes que o *Dasein* (o homem), por essência, não é, e que podem enfrentá-lo dentro do cosmos, mas como aquilo em que (*worin*) um *Dasein* fático é, enquanto é este *Dasein*, vive. Mundo tem aqui um significado pré-ontologicamente existencial. Aqui voltam a ocorrer diversas possibilidades: mundo refere-se ao mundo público, do nós ou do mundo circundante peculiar ou mais próximo (doméstico)"<sup>4</sup>

---

4. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 65.

A análise cabal deste texto, sem dúvida, nos levaria muito longe. Para nossos fins, no entanto, é-nos suficiente compreender o essencial da questão. O "mundo" do qual falamos quando dizemos que o "homem é um ente mundano" não é a mera totalidade de coisas que constituem o cosmos astronômico ou físico (como proporia um realismo ingênuo). Não se trata tampouco de uma estrutura constituída *a priori* por uma subjetividade transcendental (como pretende o idealismo kantiano). Mundo, no sentido indicado por Heidegger, assume o cosmos do realismo ingênuo e supera a estrutura do idealismo. Mundo é o âmbito que o homem abre e para o qual se abre; é o horizonte de compreensão dentro do qual tudo ganha sentido; todo ente, sendo ente, adquire a modalidade de um "estar à mão". Mundo assim entendido é o âmbito onde vive o homem concreto. Somente o homem tem mundo; não há homem sem mundo; o ser do homem é um ser mundano: um necessário e irremediável ser-no-mundo. Não se trata do estar de uma alma ou uma consciência num mundo intencional. Trata-se desse peculiar estar do homem, que é corporalidade, num mundo espacial, temporal, intersubjetivo, real.

O animal vive num meio estimulante. Trata-se de um ser como que na noite. O homem, por sua possibilidade noética de compreender o ser, o ser dos entes, constitui um mundo; abre-se diante dele um mundo. O mundo é, então, uma ordem que apenas o homem descobre sozinho, enquanto descobre o ser dos entes: enquanto descobre sua trama inteligível, sua consistência, sua utilizabilidade. Não apenas porque o homem tem a inteligência compreensiva abre-se um mundo. Esse mundo depende também desse "poder deixar" que as coisas revelem seu ser ao homem. Esse deter-se, es se fixar diante dos olhos aos entes para que desvelem seu ser oculto, é a verdade como liberdade do homem.<sup>5</sup> Porque o homem é livre, porque compreende que o ser tem mundo.

Ortega y Gasset, simplificando a descrição ontológica do mundo, anota assim a questão que tratamos: "O mundo vital

---

5. Esta questão foi tratada por Heidegger em sua obra *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt, Klostermann, 1954).

compõe-se de algumas poucas coisas no momento presente e inumeráveis coisas no momento latente, ocultas, que não estão à vista, mas que sabemos ou cremos saber – neste caso é o mesmo –, que poderíamos vê-las, que poderíamos tê-las presentes. Por outro lado, uma coisa só nunca nos é presente, mas sempre a vemos destacando-se sobre outras coisas a que não prestamos atenção e que formam um fundo sobre o qual o que vemos se destaca. (...) O mundo onde temos que viver possui sempre dois termos e órgãos: a coisa ou coisas que vemos com atenção e um fundo sobre o qual elas se destacam. (...) Esse fundo, es se segundo termo, esse âmbito é o que chamamos de horizonte".<sup>6</sup>

Ortega simplifica a questão porque a reduz quase a uma questão psicológica: uma consciência di ante de um campo perceptivo. Mas não é assim. Mundo é muito mais que campo perceptivo, porque é o campo de todo o existir humano, é um existencial, estamos num nível radicalmente ontológico.

O mundo é, antes de tudo, o "mundo da vida cotidiana" (Husserl o chamava de *Lebenswelt* e, ainda, de *Lebensumwelt*),<sup>7</sup> enquanto base ou fundamento do existir humano. Toda ciência, todo o afazer ou práxis, toda política ou pastoral partem, sem sabê-lo, do âmbito óbvio do "mundo cotidiano". Vivemos cotidianamente, habitualmente e desde sempre nele. É tão usual para nós que não temos consciência de sua estrutura, é o que parece entender-se por si só (*Selbstverständlich*) e que ninguém critica.

O mundo pode ser estudado em seu nível ontológico ou transcendental, e essa é a tarefa do metafísico. Pode, no entanto, ser estudado no nível propriamente cultural – questão que retomaremos adiante. Aqui devemos ainda nos deter em algumas reflexões de máxima universalidade.

---

6. "El hombre y la gente". *Revista de Occidente*, I, Madri, 1961, pp. 83s.

7. Esta noção, usada por Husserl nos últimos anos de sua vida, é atualmente muito estudada. Cf. Simpósio sobre a noção husserliana de *Lebenswelt*. Publicação do *XIII Congresso Intemacional de Filosofia*, México, 1963.

O mundo do qual falamos, então, é "o meio-humano" ou, melhor ainda, o "meio-humanizado". É, de algum modo, a totalidade das coisas experimentadas ou vividas pelo homem, mas enquanto cobrarem sentido, enquanto forem úteis (os gregos diziam *prágmata*). Não as meras coisas em si, mas enquanto estiverem dentro do mundo (para nós). O que se dá "à mão" não significa apenas que está em nossa volta, mas que, formalmente, tem uma relação de dependência com nosso horizonte, dentro do qual essa mera coisa é um instrumento ou um signo que cumpre alguma função, que tem então um sentido. O mundo é uma totalidade e todas as suas partes se referem (Zubiri diria "cuja respectividade essencial")<sup>8</sup> a um sistema intencional significante. O homem, então, é um ente mundano, isto é, encontra-se desde sempre e por essência aberto a um mundo no qual se constitui e é constituído; este mundo é o horizonte último do sentido de seu habitar nele e de todo o que nele habita. Esse mundo é tudo aquilo com que temos cuidado (*Sorge*), tudo aquilo que nos toca e sentimos, tudo aquilo que nos preocupa. De maneira dramática, Merleau-Ponty descreve este fato: "Estou lançado no meio da natureza... E todo objeto será, primeiramente, de alguma maneira, um objeto natural, constituído por cores, qualidades táteis e sonoras, se é que teve que entrar em minha vida. (...) (Porém,) eu não tenho apenas um mundo físico, não estou apenas no meio da terra, do ar ou da água, ao redor de mim há estradas, plantações, vilarejos, ruas, igrejas, utensílios, um apito, uma colher, uma pipa. Cada um destes objetos leva em si a marca da ação humana à qual serve".<sup>9</sup> "Esse mundo é o mundo humano, o mundo cultural. A civilização da qual participo existe para mim com evidência nos utensílios em que ela se está dando. Quando se trata de uma civilização desconhecida ou estrangeira, sobre as ruínas, sobre os instrumentos destruídos que encontro ou sobre a paisagem que percorro, muitas maneiras de ser ou de viver (*sic*) podem se supor. O mundo cultural é ambíguo, mas está aí presente. Há ali uma sociedade que deve ser conhecida. (...)

---

8. *Sobre la esencia*, Madri, 1963, pp. 180s.

9. *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, pp. 398s.

Mas será necessário antes saber como pode ter experiência de meu próprio mundo cultural, de minha civilização".<sup>10</sup>

Vemos desde já e até que ponto tudo isto é essencial para uma correta interpretação do catolicismo popular. A tarefa do estudo do mundo popular é imensa, primeiro porque devemos contar com uma metodologia (que é o que estamos esboçando) num nível ontológico; depois porque devemos possuir a simpatia ou intuição capaz de "re-viver" um mundo alheio para, de dentro desse horizonte, descobrir a significação de tudo aquilo que habita nesse mundo. O mundo não é a totalidade instrumental, mas esses instrumentos fazendo parte de uma totalidade humana compreensiva e significativa. Cada instrumento tem um significado fundado no significante último: o mundo ou o horizonte.

Por isso, mundo e cultura, no final, são conceitos idênticos. Cultura vem do verbo latino *colere*, que entre outros significados conota "habitar" (habitar dentro do âmbito lavrado ou trabalhado pelo homem; para os antigos era o âmbito sacralizado ou cosmificado: arrebatado ao caos ou ao demoníaco). Cultura é o mero meio físico ou animal transformado (que mudou de forma e sentido) pelo homem num mundo-onde-habita. Esse mundo, essa cultura, é o pagamento: "É triste deixar seus pagamentos e partir para terra alheia..."<sup>11</sup>

O pagamento é justamente O "mundo doméstico", o mais próximo, o que nos constitui mais radical e proximamente.

O ser no mundo do homem é uma totalidade estrutural concreta. A Filosofia (mais estritamente a fenomenologia ou a análise do que se manifesta ou se mostra do homem) encarrega-se de dar conta dos diversos elementos que constituem essa estrutura dada sempre no homem, estrutura do homem real, histórico, concreto.

Os elementos dessa estrutura são denominados *existenciais* –para diferenciá-los das categorias ônticas que se predicam das meras coisas. O homem necessita de categorias dife-

---

10. *Ibid.*, p. 400.

11. *La vuelta de Martín Fierro de José Hernández*, versos 169-170, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 95.

rentes, porque seu ser não é um mero ser coisa. Esses existenciais são muitos, porém, três deles nos interessam em especial: a temporalidade, a corporalidade e a intersubjetividade.

O homem não é infinito. Muito pelo contrário, cotidianamente encontra-se limitado a seu ser. Essencialmente o homem é finito, e sua finitude deixa-se ver pelos múltiplos modos de ainda *poder-ser*. O homem *pode ser* muitos projetos que idealizou sobre si mesmo até o momento de sua morte. Entretanto, seria impossível ao homem desdobrar seu poder-ser para seu ser autêntico sem o *tempo*. Pelo tempo, o homem permanece sempre aberto a seu poder-ser, a seu advir. O homem compreende a si mesmo em seu mundo; projeta-se continuamente para além de si mesmo (a isto denomina-se *ex-sistir* ou *ex-stasis* ou transcendência) no futuro. O futuro não é simplesmente o que virá. O futuro, existencialmente, é um momento atual da temporalidade: é o projeto que o homem, que se compreendeu em seu mundo, produziu, e graças a esse projeto consegue reter no presente seu passado e seu presente ganha sentido. O *ex-sistir* humano é um mero presente. É sempre um *estar em transcendência* o mero presente, um estar voltado para um futuro projetado tendo em vista todo o passado latente. Nada podemos perceber senão na temporalidade (uma maçã não poderia ser vista a partir de todos os seus lados se a temporalidade não unificasse os dados da imaginação). Nada pode ser compreendido senão pelo tempo (a compreensão de qualquer ente supõe o mundo e este, a totalidade dos conhecimentos que o homem adquiriu desde o seu nascimento). Ninguém poderia viver sem temporalidade (um homem que não se abrisse por seus projetos ao futuro, retendo seu passado, seria um demente, um suicida desesperado). As coisas transcorrem no tempo, já que o movimento de algumas coisas mede outras. Por sua vez, a existência humana não transcorre no tempo como se medisse de fora a passagem do poder-ser humano a sua plena realização; a existência humana ocorre pelo tempo constituinte, que é um existencial humano, e como é o próprio homem, desdobra-se permite que a vida humana seja história.<sup>12</sup>

---

12. Cf. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles* (Nijhoff, 1961. pp. 168-98); M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, (pp. 469-95), M.

O homem não pode se instalar num presente e não pode tampouco assegurar o que vem. O medo da História, de sua própria e indefectível finitude, move-o às vezes a "assegurar-se" com relação ao futuro. Daí provêm, como recursos, as muitas mediações do chamado catolicismo popular, os horóscopos e as astrologias. O homem quer renunciar a dignidade dramática de sua abertura temporal.

A vida do homem é como uma sinfonia que surge de nós mesmos. A cada instante de nossa vida expressamos um som que deve se relacionar com O passado latente e que é tocado graças a um projeto daquilo que dá seqüência à sinfonia. Ninguém pode se deter, ninguém conhece o próximo passo da sinfonia. Quando vem a vertigem e o medo da condição humana, o homem tende a renunciar à sua essência e transforma a história numa necessidade tranquilizadora, natural. Sem sabê-lo, desumanizou-se, renunciou a seu destino. Seu *poder-ser* transformou-se num *ser-inautêntico*.

O homem é um ente mundano aberto temporariamente, mas nunca pode deixar de compartilhar seu estar no mundo: "O ser-no-mundo é um mundo que desde sempre compartilho com outros. O mundo do *Dasein* (homem) é um mundo-com (*Mitwelt*). O ser-em é ser-com outro. O ser-em-si intramundano (do homem) é ser-com-outros-homens (*Mitdasein*)".<sup>13</sup>

O pensamento moderno reduziu os homens a mônadas incomunicáveis. O individualismo político e o capitalismo econômico eram duas de suas manifestações. A filosofia de Husserl pensara já ter superado esse solipsismo por meio da doutrina da intersubjetividade.<sup>14</sup> O homem é ontologicamente em *comunidade*. O mundo de *cada* homem é tecido essencialmente com o mundo dos outros homens até constituir uma humanidade histórica. Isto se dá por essência e inevitavelmente.

---

Heidegger, *Sein und Zein* (§§ 61-65, especialmente); E. Husserl, *Zur Phenomenologie des inneres Zeitbewusstseins* (Nijhoff, 1966).

13. M. Heidegger, *op. cit.*, § 26, p. 118.

14. *Meditaciones cartesianas V*, § 43.

O termo "intersubjetivo" tem sua origem na filosofia idealista. Já Hegel, na *Fenomenologia do espírito*,<sup>15</sup> e para fundar a dialética do senhor e do escravo, indica que todo conhecimento de uma consciência de outro é "re-conhecimento" de si mesmo no outro como consciência (*Anerkenntes*). *Re-conhecer* uma consciência num corpo alheio é estabelecer uma trama intersubjetiva entre minha subjetividade e a do outro através de nossos corpos percebidos.

Porém, ainda mais radical é a proposta do "*ser-com*" de Heidegger. Antes que o homem se *re-conheça* subjetivo em outra subjetividade através dos corpos, o homem já nasce num mundo que não pode ser senão com-outros. O homem tem uma inteligência (*logos*) que é essencialmente "dia-logante". Ao "nascer", quando vimos "à luz", estamos já *com-outros*. Num vocabulário ainda idealista, Nedoncelle chama a isto de "reciprocidade constituinte e originadora de consciências". Isto é, desde sempre o homem constituiu aos outros e é constituído por eles em um mundo que comporta com eles intrinsecamente. A trama de minha vida pessoal, de meu mundo, confunde-se em todas as suas partes, embora com referências a pólos diferentes, com o mundo de meus próximos. Meu "mundo" não se encontra aberto apenas pela temporalidade, encontra-se igualmente aberto a nosso mundo. O mundo do nós, nosso mundo (de nossa cultura, de nosso pagamento, de nossa casa, de nossa vida) é o lugar da *ex-sistencia com-partilhada*.

Esse "nós", que inclui o "tu" e o "ele", constitui o fundamento de toda realidade cultural, cujo caso mais exemplar está na linguagem, feita do ser-com por essência, fundada num mundo intersubjetivo. Quando falamos, cada palavra ou enunciado expressa uma dimensão da história do falante, mas expressa também um âmbito de comunicação possível e, portanto, de experiência comum e compreensível. A língua seria impossível sem um "mundo-intersubjetivo". Como se poderia comunicar algo sem uma prévia comunicabilidade? O solo de onde parte a possível compreensão do que foi expresso por outro é um mun-

---

15. *Autoconciencia*.

do intersubjetivo, onde havia já uma prévia compreensão mútua. É contando sempre com o mundo-intersubjetivo que a *existencia* humana é possível, que é possível a história, já que esta vai-se depositando no mundo intersubjetivo como cultura conhecida e ensinada. O homem pode, entretanto, fazer de sua essencial relação com o outro uma mera coexistência impessoal. "Está-se" com outro. A comunicação toma-se inautêntica. O homem, cujo mundo é essencialmente intersubjetivo, isola-se num solipsismo radical. O catolicismo popular pode igualmente propor ao homem em solidão certos escapismos que deixam de lado a discussão real da inautenticidade. A massificação, o con solo de serem muitos os que acreditam nisto ou naquilo, pode consolar mas não consegue ressituar o homem num *ser-com* outros realmente humano.

Outro dos existenciais fundamentais que constituem a estrutura unitária do ser no mundo do homem é a corporalidade. O homem não é uma alma que governa um corpo que desempenha o papel de uma substância dirigida por outra. Não temos um corpo assim como temos a ciência ou uma peça de roupa. *Somos* um corpo. Gabriel Marcel defendeu esta posição contra o idealismo moderno e contra o dualismo inveterado do Ocidente. Ser um corpo significa que todo nosso ser está tocado e transtocado por uma dimensão de corporalidade. Nosso mundo não é já apenas um mundo inteligível ou intencional; nosso mundo é um mundo espacial, extenso, perceptível a partir das qualidades próprias dos corpos físicos e químicos. Por nosso corpo somos parte do cosmos, do reino dos seres vivos.

Nosso ser-corpo determina que em nosso mundo as coisas sejam próximas ou distantes. Distância ou proximidade nos movem a querermos nos aproximar ou nos separar dos instrumentos. Nosso ser-corpo constitui um mundo normal em suas possibilidades ou um mundo ao qual se fecham muitas possibilidades pela doença. A doença é um modo de ser-nosso-corpo. Um corpo doente, ou uma parte doente de nosso corpo, produz em nosso mundo uma disjunção: por um lado, objetivamos nosso corpo como coisa, por outro, nossa interioridade se retira para olhar nosso corpo de dentro ou de fora. O dualismo é uma

experiência própria da doença e destrói nosso mundo cotidiano. A corporalidade de nossa existência dá lugar a uma alma e a um corpo como partes opostas de nos so ser dividido. Esta divisão, no entanto, é impossível de suportar. O homem recorre a todos os meios para recuperar a unidade de seu mundo.

O catolicismo popular significa, como nos casos anteriores, respostas superficiais a questões ontológicas. A distância de um ser amado, a doença desconfortável e todos os demais tipos negativos de desdobramento da corporalidade tendem a ser neutralizados por mediações do catolicismo popular.

Poderíamos continuar descrevendo outros existenciais, mas, para nossos fins metódicos, o que dissemos já é suficiente. O homem que devemos compreender, reiteramos, não é um nome, uma estatura ou um peso. É antes de tudo um ser que tem mundo. Se o homem está num mundo, é porque o constitui constituindo-se nele. Compreendê-lo supõe antes saber o que é o homem. Se é mundo; é necessário estudar detidamente o que é o mundo. Logo é necessário saber situar-se no mundo do homem que se pretende compreender. Daí, a partir de dentro, a compreensão é possível. Todas estas indicações tendem então a assinalar a importância de lançar mão da Filosofia contemporânea para a reflexão pastoral. Assim como pôde e houve uma grande Teologia na Cristandade do século XIII graças a uma filosofia aristotélica refundida em novos moldes, assim será necessário, no pensamento teológico contemporâneo, encarregar-se da Filosofia de nosso tempo que, podemos dizer, oferece incontáveis vantagens para uma Teologia que poderá se aproximar muito mais da experiência histórica do ser inaugurado por Israel e que se manifestou em Jesus Cristo.

O fundamental é compreender que os recursos do catolicismo popular não apenas podem ser explicados psicológica ou sociologicamente, mas que sua raiz última é ontológica. É um homem inautêntico ou doente o que recorre a falsas respostas que, com o tempo, deverão desaparecer. A fundamentação ou crítica ontológica dará ao juízo do catolicismo popular um sentido humano mais profundo.

### 4.3. CONCLUSÕES

A dificuldade de uma compreensão totalizante do catolicismo popular, uma vez que se fizeram estudos específicos a partir das diversas ciências que podem ter esse fenômeno por objeto, é a de unificar os resultados. Do contrário, haverá uma interpretação histórica, outra antropológica, psicológica e até sociológica, mas será impossível tentar uma interpretação global. Essa interpretação não se alcança pela soma dos resultados num plano de síntese. Nenhuma das ciências positivistas, por sua vez, obteve uma síntese suficientemente abrangente que desse conta realmente da experiência humana que significa o catolicismo popular. Uma conclusão unificadora apenas pode ser alcançada em seu próprio fundamento, no homem que cultural, histórica e concretamente vive em seu mundo essas mediações, às quais chamamos de catolicismo popular. Não podemos perder esse homem concreto de vista. Esse homem real deve estar sempre diante de nossos olhos. As estruturas que analiticamente cada ciência pôde descobrir conceitual e positivamente apenas são partes de uma única experiência humana: o existir desse homem em seu mundo. Mesmo o metafísico deverá ter ante seus olhos em primeiro lugar a unidade total da estrutura existencial que esse homem é, para depois fenomenica e analiticamente dar conta dos elementos constitutivos (como, por exemplo, a temporalidade, intersubjetividade, corporalidade, ser no mundo etc.), que são aspectos de um homem histórico, real. Apenas nesse homem as conclusões se instalam e se unificam. É somente revivendo um determinado mundo que todos os elementos adquirem vida e sentido. As ciências trazem conclusões de imenso valor, mas não suprem o fato de que é apenas no homem, em seu mundo, que o catolicismo popular existe, e só ali é compreendido. A ontologia permite dar os âmbitos mais gerais do modo cotidiano e concreto do existir humano. Dentre desses âmbitos existenciais, os resultados das ciências podem alcançar seu lugar apropriado.

Sendo o homem um ser que se temporaliza, sua realização total se alcança na morte. Por isso, afirma Heidegger, o

homem é um "ser para a morte". Esta dimensão ontológica pode ser trivializada ou pode ser recoberta ao nível da consciência cultural simbólica de mitos, por exemplo, de *San La Muerte* no nordeste argentino. A mitologia consciente não aniquila a exigência ontológica, embora a cubra e recubra miticamente. Não podemos, então, julgar rápida ou negativamente a peregrinação anual a um santuário da Virgem de Itati, a veneração de um caminhoneiro rumo a Córdoba ou San Juan de la Difunta Correa. Estes comportamentos incompreensíveis para uma consciência secularizada na cidade moderna ou para uma fé cristã adulta que superou as limitações da cristandade não deixam, por isso, de ter uma profunda significação humana. Assim entendido desde o seu fundamento, o catolicismo popular poderia enraizar-se na própria estrutura ontológica do homem, impedindo o juízo despectivo do estrangeiro a uma tal experiência. Não por isso deve-se ocultar tudo o que é inautêntico dessa experiência.

O catolicismo popular, além de ser uma manifestação de certas exigências ontológicas do homem em estado de inautenticidade, é um momento ou constitutivo de nosso mundo cultural argentino. Por isso, nos detivemos tanto na descrição dos diversos níveis da evolução de nossa cultura latino-americana e argentina. Com efeito, o catolicismo popular apenas pode ser entendido no âmbito da cultura latino-americana, que explica nossa cultura nacional, e como um dos elementos mais esclarecedores do que chamamos de "núcleo ético-mítico" de nossa cultura. Nas tradições populares, na sabedoria vulgar de nosso povo, reflete-se toda a nossa história, toda a nossa cultura: a real, a que somos embora não o queiramos. Por isso, a autoconsciência que a América Latina está tomando de si mesma lança-nos agora também do estudo do catolicismo popular .

Quando buscávamos os documentos que serviriam de base para a segunda parte deste pequeno trabalho, admiramo-nos como as tradições argentinas são mais numerosas nas regiões que estiveram mais integradas à vida colonial (o noroeste, Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca e La Rioja), incluindo nessas tradições indistintamente temas profanos ou religiosos.

O catolicismo é um elemento a mais de um mundo unitário, histórico e intersubjetivo, e que tem suas raízes no mundo pré-hispânico, no mundo hispânico europeu e medieval, na época colonial e ainda nas últimas imigrações européias. É um reflexo fiel de nossa cultura: tanto no nível objetivo ou núcleo de valores, como nas atitudes ou *ethos*, é um elemento de nosso estilo de vida nacional. Isto poderia fazer crer que pensamos que o catolicismo popular deve conservar-se e ainda propagar-se. Não é assim. Temos consciência de que se trata de um desses elementos conservados em nossa cultura, mas que é um residual de um mundo pagão, de uma cristandade que desaparece ante nossos olhos. Significa parte de um mundo cultural que não resistirá ao choque da civilização contemporânea nem a consciência livre do homem secularizado. O catolicismo popular é o fruto de uma consciência ainda infantil e ingênua. Não se pode permitir que ele cresça. É necessário conduzi-lo a formas mais humanas, superiores, seja na cidade secular, seja numa comunidade cristã adulta, consciente.

O catolicismo popular não é, então, um sinal de "incultura", muito pelo contrário; é expressão "cultural", mas de uma cultura em evolução. Seria trágico que com o catolicismo popular morressem muitos outros elementos que constituem o próprio, os "valores secundários" que nos definem como argentinos. Estamos correndo esse risco e, por isso, ingressar em uma civilização universal e técnica poderá significar o desaparecimento dessas formas religiosas, e das particularidades de nossa cultura nacional. Às vezes, lutando por nos desenvolvermos, tendemos a nos despersonalizar. Será necessário saber colher com uma mão e plantar com a outra. Arrancar o que deve morrer no progresso da civilização universal e da cultura nacional, mas plantar decididamente nossos valores para que não se percam no anonimato de uma cidade que, ademais de secularizada, poderá ser despersonalizada.

O estudo do catolicismo popular deve, enfim, seguir as mesmas linhas que o estudo da cultura nacional.