

Rituais populares e a Igreja Católica no Paraguai¹

Álvaro Banducci Júnior
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

banducci@uol.com.br

51(67) 9902 2788

Isabella Banducci Amizo

Grupo de Trabalho e Pesquisa em Turismo da UFMS (GTTUR/UFMS)

isabellabanducci@gmail.com

51(67) 3327 0273

Este estudo busca realizar uma análise comparativa das manifestações dos estacioneros, grupos de cantores religiosos populares que se apresentam por ocasião da Semana Santa no Paraguai, presentes em diferentes localidades daquele país, inclusive em cidades fronteiriças com o Brasil. O trabalho tem por objetivo identificar e analisar não apenas as diferentes práticas religiosas dos estacioneros, conforme a região em que se organizam, mas também, e sobretudo, o modo como a Igreja Católica se posiciona diante dessas manifestações nas diferentes localidades, tendo em vista seu propósito evangelizador e seu papel político assumido nas últimas décadas em território paraguaio. O estudo é parte de uma pesquisa, que se desenvolve há cinco anos, sobre religiosidade na fronteira Brasil – Paraguai.

Introdução

Contrariamente àqueles que identificam na religiosidade popular² paraguaia, sobretudo em suas nuances supersticiosa e mágica, em seu caráter emocional e em seu

¹. Uma primeira versão deste estudo foi apresentada no III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridos, em Campo Grande – MS, maio de 2009. Os dados aqui expostos provêm de uma pesquisa ampla sobre religiosidade na fronteira Brasil-Paraguai, que conta com apoio financeiro da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul - FUNDECT.

². O emprego da expressão religiosidade popular guarda certas limitações e seu uso neste trabalho merece um prévio esclarecimento. Ao restringir a compreensão da religiosidade à sua expressão popular, ou seja, proveniente das camadas subalternas, deixa-se de perceber articulações mais profundas, sejam morais ou de poder, na apropriação do aparato simbólico da cultura religiosa como um todo. Há tanto manifestações consideradas populares que se reproduzem nos estratos superiores da sociedade, como há um constante reapropiar de valores e práticas da religião oficial por parte do povo. Trata-se de um processo cultural dinâmico – ora definido como sincretismo (BORGONHO, 1995), ora como circularidade cultural (MARTINS, 2006) – que pressupõe constante intercâmbio de signos e significados religiosos, que influenciam e orientam as práticas dos mais diversos setores da sociedade. Desse modo, o emprego do termo religiosidade popular neste estudo leva em conta essa dinâmica e essa complexidade. Mesmo sendo comumente objeto de reservas, a opção pelo seu uso visa permitir uma leitura mais linear, pois que esse é também o termo empregado pelos autores aqui utilizados para referir-se à religiosidade do povo. O sentido que eles conferem à expressão aparece no decorrer das discussões aqui abordadas.

apego “materialista” às imagens de santos, ecos ou fragmentos de antigas práticas religiosas indígenas, que de algum modo sobreviveram à investida missionária dos europeus, Melià (1997) sustenta que o processo de evangelização, atrelado ao empreendimento colonial no Paraguai, teve efeito avassalador sobre a religiosidade do povo guarani.

Longe de interessar-se pelo conhecimento dos referenciais nativos e pelo diálogo no campo religioso, o projeto evangelizador teve como propósito a supressão da religião autóctone e sua substituição pelo modelo de crenças e valores europeus.

La nueva religión llegada con la conquista, la del obispo y su clero, la de los misioneros, franciscanos y jesuitas, sobre todo, y la del colono, pronto se sitúa con su visión particular frente a la religión - o lo que les puede parecer falta de religión o falsa religión- de los indios. Para la religión autóctona, la nueva religión tiene una triple actitud: de menosprecio (que conlleva ignorancia), de desprecio (que provoca rechazo) y de oposición (que requiere destrucción). Muy raramente se da un reconocimiento del otro que sería, sin embargo, el fundamento de una conversión verdaderamente cristiana (Melià, 1997: 161).

Desse modo, conclui o autor, diante da eficiência do projeto missionário, jesuítico e franciscano, em território paraguaio, seria difícil identificar na religiosidade popular contemporânea paraguaia alguma herança guaraníca. Tal como argumenta Melià,

La religiosidad paraguaya, si es supersticiosa, si es fetichista, amarrada a sus santos de madera y de papel, si es irracional e ilógica, si es por lo tanto incoherente y en fin de cuentas poco cristiana -o todavía no es cristiana o ya no es cristiana-, ello no se debe en ninguna manera a una pervivencia de un sistema religioso autóctono, sino al trasplante de formas de cultura religiosa demasiado ligadas a la dominación colonial, que el pueblo nunca ha podido integrar y que ha rechazado como amenaza a su propia identidad. En otras palabras, se dan en la religiosidad popular paraguaya, las tremendas ambiguas marcas de la dominación colonial desintegradora de pueblos, pero al mismo tiempo la continuidad de un pueblo que quiere ser, y que en la religión, en sus creencias y sus ceremonias rituales, sabe que podrá afirmar su modo de ser humano y cristiano (MELIÀ, 1977: 160).

Com base na noção de circularidade cultural, concebida por Carlos Ginzburg, que entende existir entre a cultura popular e a das classes dominantes, não apenas uma relação de oposição, mas de intercâmbio de valores e referências, a historiadora Maria Cristina

B.Martins, em seu estudo sobre festas e celebrações nas reduções paraguaias, argumenta que no contato entre a cultura guarani e a dos missionários europeus houve sim supressões e substituições dos referenciais indígenas, mas também foi um período marcado por trocas e assimilações.

Assim, em sentido oposto à percepção de Melià, e de autores que como ele supõem que o “produto do contato dos missionários com os indígenas possa ser resumido na recepção unilateral, por parte desses últimos, dos aportes provenientes da cultura ocidental” (2006: 165), Martins salienta que no contexto do processo evangelizador, mesmo considerando o predomínio indiscutível de uma cultura sobre a outra, “se uma série de categorias da cultura guarani foi repelida e substituída, outras foram reassumidas e potencializadas com base na nova ordem reducional” (idem: 164). Para a autora, os guarani não perderam sua identidade étnica – e, como tal, religiosa - ao longo do período em que estiveram concentrados nas reduções missioneiras. Se sua religiosidade passou a ser marcada por rupturas, ela também constituiu-se em expressão de re-interpretações e adaptações do modelo religioso europeu feitas com base em referenciais próprios da cultura guarani. Do mesmo modo, ao mesmo tempo em que os religiosos europeus procuravam impor sua lógica ao universo sagrado dos guarani, eram por eles influenciados.

Para demonstrar sua hipótese, Martins centra seu estudo no aspecto festivo e nas celebrações que dominaram o contexto das missões jesuíticas, entendendo o fenômeno festivo como aspecto diacrítico tanto da cultura guarani quanto da sociedade europeia no período colonial. Após analisar o lugar central das danças e cantos na cultura guarani, a historiadora destaca o fato de que “tanto a sociedade ibérica quanto a hispano-americana viviam também intensamente uma experiência festiva que, sob muitos ângulos, estava ligada a expressões de religiosidade” (MARTINS, 2006: 172).

Para os Guarani, as festas eram, segundo Martins (2006), oportunidade de expressão de comportamentos religiosos. Como tal, a igreja encontrou, no âmbito das celebrações festivas religiosas, importante recurso pedagógico para a doutrinação. “Enquanto na Europa a Igreja esforçava-se em tentar corrigir aspectos populares das festividades, no que eles comportavam de irreverentes e burlescos, entre os guaranis os jesuítas conheceram uma tradição de festas marcadas essencialmente pela dimensão religiosa” (MARTINS, 2006: 174). Bastava, então, que elas fossem orientadas para os preceitos e dogmas da fé católica. Como diz a autora, “se disciplinada, ‘ordenada’, no

sentido de referendar a ‘verdadeira’ fé, tal qualidade se prestava bem aos intentos de doutrinação (Idem)”.

Se as festas religiosas, como as da Semana Santa e as da Eucaristia, encontraram grande adesão entre os índios era justamente porque coadunavam com a lógica de sua cultura, constituindo-se, mesmo que orientadas pelo ideal cristão, em oportunidade de reprodução de muitos de seus costumes e valores. De um lado, a comensalidade, a música, a bebida, os procedimentos ritualizados, caracterizavam fortemente o festejar guarani e, de outro, as festas eram expressão de um “tempo virtuoso”, de superação de crises, que tinham um significado profundo na regulação da vida cotidiana dos índios. Elas intensificavam, segundo Martins, uma “tendência para a sacralização da vida social...” (2006: 192). No contexto das reduções as festas tendiam a ser mais solenes e devotas que nas vilas coloniais, sendo marcadas por penitências, auto-flagelação e um forte aspecto de ritualidade. Esse aspecto festivo e ritualístico perdura até hoje na religiosidade da população paraguaia, marcada pela devoção, comedimento e, ao mesmo tempo, pela musicalidade e a alegria. José de Melo e Silva (2003), cronista que viveu na fronteira Brasil-Paraguai na década de 1940, em descrições acerca dos descendentes guaranis, observa como característica comum entre estes a alegria constante, sendo tudo motivo de festas e de danças, mesmo em momentos de dor e luto. Segundo ele, o povo guarani seria “predestinado para a arte dos sons” (p. 85).

A despeito dessas práticas se constituírem em herança hispânica ou guaraníca, ou ainda, pautando-se em Martins, que sejam resultado de um intercâmbio, interação ou de um processo de circularidade no âmbito religioso, que legou traços de ambas as culturas e de suas transformações através da história, o fato é que sua permanência no contexto religioso paraguaio atual é ainda objeto de crítica por parte da Igreja e seus intelectuais, que acusam a religiosidade popular de inculta e ritualista (V. Carrón, 1988, e Carter, 1991).

Nesse aspecto cabe retomar a reflexão de Melià, anteriormente mencionada, sobre religiosidade popular no Paraguai. Se a crítica de Martins aos estudiosos dessa temática dirige-se às análises centradas na perspectiva da aculturação, que pressupõe a gradativa e contínua imposição da lógica de uma cultura sobre outra a ponto de suprimir suas referências de sentido, ela não atinge senão parcialmente as reflexões de Melià. Antes de querer ressaltar o processo de absorção e substituição de uma cultura por outra, o autor procura alertar para a eficácia do projeto missionário em interferir e desestabilizar um

sistema espiritual e de crenças, rompendo com um modelo lógico para em seu lugar impor uma religião de caráter dualista, que separa as instâncias do sagrado e do profano, hierarquizada e de uma racionalidade incoerente para os indígenas, cujo modelo terá influências desastrosas para a religiosidade popular no Paraguai. Segundo Melià,

...la religiosidad popular paraguaya, [...] en líneas generales [és] distorsionada por el proceso colonial que en gran parte expolia al pueblo de su palabra y de la posibilidad de su propia inteligibilidad, estableciendo dicotomías muy propias de toda colonización junto a una variedad "alta" de religión oficial y jerárquica. El pueblo tiene que reinventar una expresión religiosa considerada "baja", poco formalizada, en gran parte despalabrada, sin formulaciones teológicas, que le dan un aspecto de caos, de confusión, de sincretismo y de superstición, que las élites culturales desprecian. (1997: 173).

A religiosidade popular, nesse sentido, é a expressão de uma maneira singular de construir um caminho de acesso ao universo do sagrado, uma maneira que o povo encontrou de seguir tendo na religião uma vontade de ser comunidade e de ser fraternidade (MELIÀ, 1997). Esse é o caminho que ainda hoje, conforme salienta o autor e conforme se pretende demonstrar aqui, continua a ser rejeitado como inferior, desinformado e carente de orientação por parte da igreja católica. Em outros termos, dirá Melià, a postura da igreja diante da religiosidade popular paraguaia é semelhante à dos primeiros missionários que chegaram ao Paraguai no período colonial. O propósito deste estudo é justamente analisar, a partir da investigação das práticas dos estacioneros, grupos de cantores religiosos existentes em território paraguaio, como se estabelece, no contexto contemporâneo, a relação da igreja com manifestações da religiosidade popular.

1. Estacioneros

Os estacioneros constituem grupos de cantores religiosos populares que exercem relevante papel em cultos e celebrações populares e da Igreja católica que acontecem no Paraguai. Uma importante ocasião, na qual desempenham função significativa é a Semana Santa, participando com seu canto dos rituais relativos ao martírio de Cristo e sua ressurreição. Além dela, os estacioneros têm presença marcante nos rituais do Dia da Cruz, em 3 de maio e nas festas que celebram os santos padroeiros das distintas comunidades. A eles cabe a função de elevar orações e louvores aos mortos, através de seu canto,

relembrando o sofrimento da crucificação de Jesus, promovendo a reflexão e atualizando a dor da perda entre os que compartilham do ritual.

O levantamento dos grupos “tradicionais” de estacioneros para esta pesquisa foram realizados na cidade de Ñemby, que integra a área metropolitana da grande Assunção, distante 17 quilômetros da capital. Com uma população de aproximadamente 86 mil habitantes, em sua maioria católica, Ñemby possui uma série de atividades relacionadas à Semana Santa, mobilizando diversas igrejas e uma infinidade de populares em torno das celebrações. A cidade conta com uma “Paroquia”, que corresponde à Igreja Matriz, e 32 “capillas”³, igrejas menores, a ela associadas, dispersas por seus bairros. Dessas “capillas”, quatro possuem grupos de estacioneros organizados⁴. As investigações na cidade de Ñemby se concentraram no bairro Cañadita, onde se encontram, vinculados à mesma capela, Capilla de San Juan Bautista, dois grupos de estacioneros, sendo um masculino e outro feminino. Outras igrejas e outros grupos também foram objeto de investigação, tendo sido realizadas visitas, participação em cultos e coletados depoimentos de religiosos, estacioneros e populares.

O mais antigo grupo de estacioneros de Ñemby é a companhia Rincón, fundada em 8 abril de 1948, pertencente à “Sociedad Catolica Amparo Seguro de los Cristianos”, vinculada à capela “La Santíssima Cruz”. Este grupo é formado exclusivamente por homens. Não por “espírito discriminatório”, como salientou seu coordenador, mas por seguir os ditames da tradição. A Companhia Inmaculada Concepción de Maria, vinculada à capela de mesmo nome, do bairro Cañadita, foi fundada em 1956 e tal como a Companhia Rincón possui exclusivamente um grupo masculino. Por fim, os grupos da Capilla San Juan Bautista, também do bairro Cañadita, um exclusivamente masculino e outro exclusivamente feminino, ambos vinculados à pequena capela de mesmo nome.

Horqueta, município originário de uma capela erguida no século XVIII, situa-se no departamento de Concepción, a 428 quilômetros de Assunção, e conta com uma população de mais de 55.000 habitantes. Ali, as celebrações relativas à Semana Santa são intensas, como nas demais regiões pesquisadas; entretanto, diferentemente de Ñemby, não há ocorrência de grupos de estacioneros organizados com a mesma composição dos

³ Conforme declaração do P. Tadeu, da paróquia de Ñemby.

⁴ Não há registro na Secretaria de Nacional de Turismo do Paraguai sobre os estacioneros, seja seu número, nome, igrejas a que estão associados, entre outros. Os informantes não souberam precisar se haviam 4 ou 5 grupos na cidade de Ñemby. Na pesquisa, entretanto, contatamos 4 grupos, sendo 3 formados exclusivamente por homens e 1 exclusivamente por mulheres.

anteriores. Na Sexta-feira Santa, dia em que a população se desloca até o cemitério da cidade para homenagear e rezar por seus mortos, pode-se encontrar pequenos grupos de pessoas, geralmente duplas de mulheres, circulando entre os túmulos e cantando aos pés daqueles em que há solicitação dos familiares. A estrutura dos “tradicionais” grupos de estacioneros não é, entretanto, fielmente seguida por essas parselhas de cantores. Não há a mesma preocupação com a sistematização dos cantos, pois, se na cidade de Ñemby eles são entoados segundo a ocasião que se celebra na Semana Santa e conforme a ordem das estações de Cristo, aqui os temas se repetem ou ainda se voltam para situações específicas, como no caso dos cantos destinados a crianças falecidas, os “angelitos”. Do mesmo modo, o uso de uniformes, a composição dos grupos e a conseqüente organização das vozes são muito distintas. Em Horqueta, tal como em Pedro Juan Caballero, ainda que os cânticos sejam em duas vozes, não necessariamente a segunda acompanha a primeira em intervalos de terceira maior e menor (Cf. PERASO,, 1981), e não há coro a acompanhar os maestros.

Próximo a Horqueta, na cidade de Concepción, numa visita ao cemitério na Sexta-feira Santa foi possível encontrar um grupo de estacioneros homens visivelmente embriagados, que cantavam ao pé dos túmulos. Diferente do que ocorre em Ñemby, onde os estacioneros não admitem o consumo de álcool em seus rituais, nem mesmo o pagamento por seus serviços, o que é comum ocorrer por ocasião das apresentações nos cemitérios das outras cidades investigadas, ainda que sejam recebidos com lanches e muito respeito pelas pessoas por eles atendidas, a prática dos estacioneros não obedece ao mesmo rigor dos estacioneros de Ñemby, estando inclusive colocados diante de uma outra situação ritualística. Assim, o canto, se remete à dor e à tristeza se realiza num contexto ao mesmo tempo solene e alegre. É justamente essa ambigüidade que a Igreja recrimina, taxando a religiosidade popular de desviante e equivocada.

A cidade de Pedro Juan Caballero, na divisa com o município de Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul, encontra-se a 340 quilômetros de Campo Grande, capital do estado, e 565 quilômetros da capital paraguaia, Assunção. Como em Horqueta, os grupos de estacioneros não estão organizados com a mesma formação e rigor dos grupos tradicionais de Ñemby. Apesar disso, na Sexta-feira Santa eles se apresentam em grande número nos cemitérios da cidade, geralmente em duplas, mas podendo ocorrer, em alguns casos, a formação de grupos que chegam a contar com até dez componentes. Nesses grupos, femininos, masculinos ou mistos, percebe-se a existência desde integrantes mais velhos,

conhedores das tradições religiosas, até de crianças, em processo de iniciação nos rituais sagrados.

2. Os Estacioneros e a Semana Santa no Paraguai

2.1. O papel dos cantores nas liturgias da Igreja e nos cultos populares

Na cidade de Ñemby, os estacioneros participam diretamente da agenda litúrgica da Semana Santa. Com seu canto e rezas; através da prática do recorrido, que consiste em visitar em peregrinação casas de populares e lá proceder a cantos e orações relativos às estações de Cristo, sua presença contribui, segundo informa o pároco da Igreja matriz de Ñemby⁵, para “dar profundidad a las celebraciones litúrgicas, tanto de Jueves Santo y después Viernes y Sabado Santo... ellos tienen sus cantos que ayudan en las reflexiones”. Além da Semana Santa, os estacioneros têm presença marcante nos rituais do Dia da Cruz⁶, assim como nas festas que celebram os santos padroeiros das distintas comunidades.

O teor melancólico dos cantos e o tom das ladainhas dão um ar solene e introspectivo aos rituais dos estacioneros. Ao ouvi-los cantar, as pessoas invariavelmente se comovem e se põem a chorar. Como aponta Mercedes Patiño, líder do grupo feminino de estacioneras da Capilla San Juan Bautista de Cañadita,

la mayoría de las músicas de los estacioneros son músicas lamentosas, tristes...y también las letras... No solamente las letras sino también el tono, la tonal... Semana Santa, Jueves Santo, Viernes Santo, este es día de contrición, día de arrepentimiento, día de dolor, ¿non es verdad? Día de dolor, Jesús murió, falleció por nosotros. Lo menos que podemos hacer es sufrir por lo menos un día, recordando que él tanto sufrió por nosotros. Lamentar nuestras culpas, nuestros pecados.

Despertar os sentimentos mais melancólicos e desencadear a consternação coletiva parece ser, assim, um dos atributos dos estacioneros nas celebrações litúrgicas da Semana Santa. As pessoas choram ao assistirem as encenações da via crucis. Da mesma forma, choram por assistirem aos cantos dos estacioneros no contexto dos rituais. O papel das

⁵ As entrevistas com o Padre Tadeu e os grupos de estacioneros na cidade de Ñemby foram realizadas entre os dias 20 e 22 de março de 2008.

⁶ O Dia da Cruz, ou “Kurusu Ára”, é celebrado em 3 de maio, quando se enfeitam cruzes e altares de capelas com chipas (V. nota 9) e realizam cultos e rituais nos quais os estacioneros participam com seus cantos lastimosos.

encenações e dos cantos é o de fazer reviver entre os devotos católicos as dores de Cristo e o sentido de seu sofrimento para a comunidade. O choro, o pranto coletivo, demonstra que os rituais cumpriram seu papel de tocar a alma das pessoas, de fazê-las cúmplices da dor e do propósito de Cristo para com os homens.

Victoriano H. P. Romero, estacionero, filho do fundador da Capilla San Juan Bautista de Cañadita, em Ñemby, assim reflete sobre seu papel como estacionero:

Ser estacionero para mí es... ser un misionero más de Díos, de Jesús, de hablar y... En este tiempo de la cuaresma especialmente, es tiempo de reflexión para la iglesia católica, para nosotros, los católicos. Es muy importante lo que el grupo de estacionero hace en los días de cuaresma... Reflexionar un poco, hacer un alto acá uno y hacer su ato de contrición, a ver como esta... con si mismo y con los demás, y prepararse para la Pascua. Para la resurrección del señor. Por esto es muy importante para mi lo que hacen ala, el grupo de estacionero. Por otro lado, es una costumbre nuestra, que viene ya de la época de la colonización. La biblia mismo nos habla de que hay costumbres que no debemos de perder. Y esto es, para mi, yo creo que es una costumbre muy hermosa, muy bonita, que deberíamos de tratar de conservar un poco más.

Nas cidades de Horqueta e Pedro Juan Caballero, em que a visita da população aos cemitérios, com homenagens a seus mortos, representa o ápice das celebrações da Semana Santa, os estacioneros exercem ainda um outro papel, representando o personagem que estabelece uma ligação entre dois mundos, o dos mortos e o dos vivos. Ao possibilitar o contato com os ancestrais, acabam por promover também uma experiência de caráter social, ou seja, chorando a morte dos familiares que partiram, os vivos revelam suas aflições e pesares e, na dor, a comunidade se reconhece, se une e se solidariza (Cf. BANDUCCI Jr.; ROMERO).

2.2. Composição de um grupo de estacioneros

Tradicionalmente, os estacioneros são grupos formados por homens, “varones”, sendo recente, conforme declarações dos entrevistados, as formações mistas ou exclusivas de mulheres. A composição de um grupo tradicional não obedece a um padrão rígido, podendo variar conforme o grupo, porém, 14 seria o número ideal de componentes, correspondendo às catorze estações de Cristo durante a via crucis. As formações podem chegar a 18 ou 20 membros. Se não existem limites estabelecidos por regras da tradição, há

pela dificuldade técnica, pois, conforme esclarecimento de uma informante, quanto maior o grupo mais difícil encontrar afinação e realizar o ajuste de vozes:

La cantidad (de personas) no tiene importancia, aunque es más difícil a partir de dieciocho... Hasta dieciocho personas prácticamente puede integrar bien un grupo. Cuando demasiamos mucho ya es difícil de sacarle las canciones. Inclusive estamos ocho y parece que nos sale mucho mejor. Desentona cuando estamos demasiado mucho (Mercedes Patiño; Ñemby: 2008).

Da mesma forma, um número muito reduzido de pessoas dificulta a formação tradicional do grupo. Nas cidades fronteiriças, onde se realizaram os primeiros levantamentos dessa pesquisa, encontraram-se grupos de estacioneros consideravelmente menores, compostos apenas por duplas, fossem de homens, de mulheres ou mistas. Essas formações são consideradas variações de um modelo mais complexo, que é justamente o encontrado nas proximidades da capital paraguaia.

À frente do grupo seguem a bandeira e a cruz, respeitosamente empunhadas por mãos envoltas em luvas brancas. O estandarte, carregado pelo “banderero”, como é chamado o porta-bandeira, leva as cores, o nome e a data de fundação do grupo, enquanto a cruz, de aproximadamente um metro e meio de altura, decorada com flores na parte superior e enlaçada pelo “pañó de cruz”⁷, remete ao sentido mais exato da Semana Santa, que é a morte de Cristo. Depois destes seguem os “semilleros”, que são crianças representando a sementeira para o futuro do grupo. Os “semilleros” aparecem em número variado, sendo que observou-se até quatro crianças em um mesmo grupo. Logo atrás vem o maestro principal, que é o responsável pela musicalidade do grupo, e o segundo maestro. São eles que comandam os cantos, afinando as vozes e fazendo os solos, conforme demandam as melodias. Em seguida vêm os demais membros, dispostos atrás do maestro e de seu parceiro, conforme o tom de voz com que entoam as ladainhas. Por último, dispostos sempre nas laterais, seguem os “faroleros”, que, carregando faróis feitos com velas, desempenham importante papel no ritual do *kurusú ñuguaíti*, conforme será descrito adiante.

⁷ O “pañó de cruz”, como é chamado no Paraguai, é uma tira de pano, feita com tecidos diversos, utilizada para enlaçar de maneira específica as cruzes. Em Pedro Juan Caballero, na região de fronteira, bem como em Horqueta, no interior do Paraguai, o pañó de cruz é também utilizado como um dos principais adornos dos túmulos nos cemitérios, colocado nas cruzes que invariavelmente os encabeçam. Com aproximadamente 70 centímetros de comprimento, alguns trazem imagens e mensagens impressas, bem como dizeres referentes ao ente querido.

Os estacioneros costumam trajar vestimentas que os identificam a seus grupos conforme a cor da indumentária. A princípio, todos vestiam roupas pretas; atualmente, cada grupo possui seu próprio uniforme, com calças e camisas de cores diferentes. Sobre os ombros trazem uma espécie de lenço, um “pañuelo atado al cuello, en cuyo centro bordan una cruz y ocasionalmente un ‘bonete’ del color de la falda o pantalón” (PERASSO, p. 86). Cecílio Ortiz Pottillo, líder do grupo da Capilla San Juan Bautista de Cañadita, explica a origem do uso do lenço:

Dicen que, anteriormente, los que leían las estaciones y cantaban, que habían dejado Jesús, tenían pañoleta. Pañoleta nos le llamamos a... estas señoras, digamos, que atan sus cabezas con pedazos de trapo, de telas. Estos son pañoletas. Dicen que anteriormente tenían. Y a partir de estas generaciones, de esta época, se transformó así, que acaban... ¡Esto le da un significado mucho firme y cristiano! ¿No es verdad? Entonces [esto es] porque nosotros le llevamos.

As pessoas que compõem o grupo de estacioneros são membros da comunidade, sendo o costume geralmente transmitido dos pais para os filhos, compondo a história da família e acompanhando-as por várias gerações. Victoriano Heriberto P. Romero conta porque se tornou estacionero e membro de um grupo:

Mi abuelo materno, el papá de mi mamá, fue fundador en otra capilla, en la Inmaculada Concepción de María... Después mi papá fundó... donó el lugar para esta capilla, se fundó la capilla San Juan Bautista, en Cañadita, Ñemby. Y él fue el criador, el fundador del grupo de estacioneros. Entonces me considero ser partícipe y miembro de este.

A participação das mulheres ocorre de maneira muito semelhante a dos homens, apesar de a ocorrência de um grupo feminino romper com a tradição dos grupos unicamente masculinos. Mercedes Patiño, também filha do fundador do grupo da Capilla San Juan Bautista, conta que, com a morte do pai, “este grupo, fue para bajo, entonces hablamos así entre las mujeres, con mi tía, hermana de mi papá, y dijimos entre todas, ¿porque non formamos un grupo de estacioneras? Consultamos al sacerdote, el sacerdote nos apoyó, Pde. Stanislau. Entonces formamos y nos salimos muy bien”. Além do padre, também os homens incentivaram a criação do grupo, auxiliando com a preparação das músicas e dos rituais. Há casos, ainda, em que são os filhos os responsáveis por trazer os pais para a participação no grupo. Clara Ruiz, de 15 anos, conta que conheceu os costumes

através de uma vizinha e que entrando em contato com aquela tradição, convidou sua mãe para, junto com ela, integrar o grupo.

Na medida em que nos afastamos de Assunção, em direção à fronteira com o Brasil, os grupos de estacioneros começam a se manifestar de forma diferenciada, ainda que a tradição se mantenha. O número de pessoas é reduzido, geralmente duplas, sendo raro encontrá-los uniformizados. Alguns dos cantos entoados são os mesmos em todas as localidades, pois referem-se às estações de Cristo, porém em Horqueta e Pedro Juan Caballero não se percebe, conforme dito anteriormente, a mesma preocupação com a organização das vozes e a harmonia, comum entre os grupos de Ñemby.

3. Os rituais da Semana Santa e a Igreja católica

No Paraguai, a Semana Santa é um período sagrado, marcado pelo comedimento e por sacrifícios. Segundo Torres, é um momento

de recogimiento, de silencio, de penitencia, ayuno y abstinencias. El trabajo se reduce a lo indispensable; no se hace ruido, no se baila ni se canta, ni se toca música, no se juega, ni corre, ni salta; no se barre la casa ni el patio, especialmente el Viernes Santo; no se habla en voz alta y, mucho menos, se dice palabras fuertes o se ríe mucho, particularmente en este día (p. 344).

Ainda assim, a Semana Santa constitui-se numa ocasião de muitas reuniões sociais e festivas, incluindo almoços coletivos, encontros com parentes e amigos nos cemitérios, entre outros momentos de sociabilidade e júbilo.

O Domingo de Ramos marca o início da Semana Santa, com a celebração do *pindó karaí*, ou “fiesta de las palmas”. Nesse ritual, as pessoas se dirigem às igrejas portando ramos, geralmente de folhas da palmeira pindó (*Syagrus romanzoffiana*), as quais serão benzidas pelo sacerdote e posteriormente guardadas nas casas como relíquias ou utilizadas para a produção de amuletos e os calvários⁸. Em seguida vem a Segunda, a Terça e a Quarta-feira Santas, com missas e rezas, servindo de preparação espiritual para a via crucis e a comunhão pascal.

Nesse período, e até a Sexta-feira Santa, nas cidades em que se encontram grupos tradicionais de estacioneros, ocorre o “recorrido”. Nele, os estacioneros percorrem as ruas

⁸ De acordo com Portillo (2008), o calvário “es una especie de gruta formada com ramas y hojas de caña de castilla, laurel jhu o caña dulce. El calvário se construye sobre una mesa vestida con mantel blanco, donde se colocan imágenes de algún santo y se le prende velas”.

da cidade, parando em casas nas quais realizam orações, louvores e cantos, junto às famílias que os recebem. As casas visitadas são aquelas onde se encontram velas acesas ou o calvário, colocado em frente à habitação ou depositado em um altar cuidadosamente preparado para as celebrações do período. Um informante relata que “cuando ve que se esta llegando un grupo de estacioneros, en una casa, escucha musica, se apaga tudito, apaga tudito la musica, porque, como decia, son gentes sagradas... lo que estan viviendo, entonces tenemos que respectar”. Muitas famílias esperam os estacioneros com repastos, geralmente sucos e chipa⁹, consumidos após a realização dos ritos. Aquelas que vivem em regiões mais distantes oferecem também o transporte para o grupo. Além disso, nenhum pagamento é feito, em dinheiro ou em qualquer outra forma de colaboração.

Durante o “recorrido” ou em outras ocasiões nas quais ocorra o encontro de dois grupos de estacioneros, é realizado o *kurusú ñuguaiti*, ou encontro de cruzes. Frente a frente, os grupos sinalizam um ao outro por meio dos faroleros; em seguida os bandereros se cruzam e as cruzes se tocam. Durante todo o ritual, dividido em cinco passos, alternam-se canções e orações específicas para o momento, em homenagem a Jesus Cristo. Portillo aponta: “Este ritual viene de generación en generación... donde dos grupos de estacioneros se encuentran y juntan su cruz rezando y cantando a Jesús Cristo. En el *kurusú ñuguaiti* realizados por los estacioneros, la intención es de promocionar y valorar las costumbres y tradiciones” (2008).

A Quinta-feira Santa é um dia dedicado aos preparativos do repasto, sobretudo chipas e sopas paraguaias¹⁰, que servirão de refeição para o dia seguinte, tendo em vista que neste dia não se pode acender o fogo ou cozinhar. De noite, é realizada a missa de Lavatorio de los Pies, depois da qual cobrem-se as imagens da Igreja com panos de cor preta e roxa, em sinal de luto pelo sofrimento e crucificação de Jesus. Na cidade de Ñemby, a participação dos estacioneros é marcante nas missas e demais rituais da Igreja. Durante as celebrações, possuem papel de destaque, entoando seus cantos e muitas vezes conduzindo ritos dos quais o próprio sacerdote torna-se, ele também, uma espécie de espectador. O mesmo não se percebe nas demais regiões pesquisadas, tendo em vista que os grupos de estacioneros, além de estarem diferentemente estruturados, não participam dos rituais conduzidos pela Igreja católica.

⁹ A chipa é um tipo de bolo, típico da culinária paraguaia, feito de queijo, gordura e polvilho.

¹⁰ A sopa paraguaia é uma espécie de torta preparada à base de queijo e farinha de milho.

A Quinta-feira Santa é também um dia dedicado à preparação dos cemitérios para as visitas e celebrações que ocorrerão no dia seguinte. Os aprestos não implicam grandes reformas ou serviços dispendiosos, mas sim cuidados como limpeza e adorno, refletindo a atenção dos familiares com seus entes falecidos. Essas tarefas são reservadas principalmente às mulheres, que lavam os túmulos e os enfeitam com flores plásticas, velas e copos com água, destinados aos santos. Decoram ainda as cruces da sepultura com o “paño de cruz” e aos pés da lápide preparam o calvário.

A semana atinge seu ápice na Sexta-feira Santa, quando os principais rituais são realizados. É nesse dia também que se percebe a maior discrepância entre as três regiões pesquisadas no que diz respeito às manifestações religiosas populares e a relação estabelecida com a Igreja, o que se reflete na própria participação dos estacioneros nos rituais e celebrações.

Costumeiramente, seguindo a tradição dos rituais praticados nas reduções jesuíticas, o dia é inteiramente dedicado a orações. Cedo na manhã, as igrejas e capelas começam a receber seus fiéis, preparando-se para a procissão que percorrerá as ruas da cidade, em representação a Via Crucis. Conduzido pelo sacerdote, o cortejo segue, com seus devotos acompanhando as orações e os cantos específicos da data, e por catorze vezes se detêm, para a leitura dos textos da Bíblia e a encenação das catorze estações de Cristo, por membros da comunidade. Ainda, todas as vezes que a procissão se aproxima de uma casa que possua um calvário armado na porta, demora-se ali alguns minutos para proferir orações, retomando em seguida a sua marcha. Perasso (1981) descreve o momento após a chegada da procissão à Igreja:

Posteriormente se procede la crucificación, que está a cargo de doce individuos, en representación de los apóstoles, y se prolonga por espacio de tres horas, tiempo en el que el *pa'i* predica el sermón denominado de las ‘siete palabras’, que culmina con la muerte de Cristo y el retiro de la corona de espinas, los clavos y el descendimiento de la cruz, para colocarlo en el ‘santo sepulcro’ y ser llevado en procesión por alrededor de la plazoleta, acompañado de las imágenes de San Juan Evangelista y la Virgen de los Dolores (...) El viernes se realiza también el *misa la mitare* (Mitad de la misa), en la que se lleva a cabo el *tupä itu*; veneración del crucificado que consiste en tres genuflexiones y un beso a la imagen (p. 92).

A procissão, bem como o sermão das “siete palabras”, a “misa la mitare” e o *tupã itu*, são inteiramente acompanhados por grupos de estacioneros na cidade de Ñemby. São estes os responsáveis por conduzir os cantos ao longo de toda a celebração. Em outros termos, nesta localidade os estacioneros ocupam posição central nos cultos da Semana Santa, desempenhando funções rituais importantes, sendo vistos pela população como detentores de certo grau de sacralidade, o que lhes confere autoridade religiosa e respeito popular. Sua importância durante a Semana Santa e em outros rituais católicos é apontada pelo Pde. Tadeu, responsável pela Igreja Matriz:

Bueno, por lo especial por la Semana Santa porque ellos tienen sus cantos que ayudan en las reflexiones y mas bien justamente para celebraciones, ellos se preparan para dar profundidad a las celebraciones litúrgicas, tanto de Jueves Santo ya y después Viernes y Sabado Santo. Entonces lugar privilegiado es esta semana, la Semana Santa. Pero no solamente, porque después tienen también fiesta patronal¹¹. Entonces como tenemos acá varias capillas, entonces los estacioneros se hacen presentes.

Em Horqueta e Pedro Juan Caballero, os rituais oficiais da Igreja procedem de maneira muito semelhante aos que acontecem nos arredores de Assunção, porém não se nota a presença dos estacioneros, que, nestas localidades, participam apenas dos rituais praticados pela população no espaço dos cemitérios. Em Ñemby, por outro lado, essa visita dos estacioneros aos cemitérios parece não ser tão comum, pois que estão ocupados com missas e o ritual da Via Crucis.

Na Sexta-feira Santa, ainda cedo, a população de Pedro Juan Caballero começa a se encaminhar para os cemitérios da cidade; famílias inteiras, velhos, jovens e crianças participam das atividades. Estando os túmulos devidamente decorados, os calvários adornados com chipa, como é costume, e as cruces enlaçadas pelo ‘pañõ de cruz’, as famílias, reunidas aos pés da sepultura, contratam os estacioneros para conduzir o culto. Têm início, assim, as orações e cantorias destinadas aos entes falecidos. Na ausência de sacerdotes, os cantores e rezadores são aqueles personagens que propiciam uma espécie de ligação entre o mundo dos mortos e o dos vivos, intermediando o contato entre esses dois universos que se unem no momento do rito. Do mesmo modo como a Igreja revive a dor de Cristo, enquanto se procede o ritual no cemitério, as pessoas rezam e copiosamente

¹¹ Festas cívicas e religiosas em homenagem à fundação ou aos padroeiros das distintas localidades paraguaias.

choram, dedicadas a rememorar sua perda particular, independentemente de quando esta tenha ocorrido, seja há alguns meses, seja há muitos anos.

Tendo realizado seu papel, o pagamento aos cantores é feito com as chipas, retiradas do calvário. Como ressalta Melo e Silva, a partir de observações por ele realizadas na fronteira do Brasil com o Paraguai, “as chipas, amontoadas sobre as tumbas e ao pé das cruzes são a moeda em troco da qual sobem as preces em propiciação à alma dos mortos. Os circunstantes têm direito àquelas chipas, independente de pagamento. Contanto que rezem” (2003: 90). O mesmo pode ser verificado nos dias atuais nos cemitérios de Pedro Juan Caballero, de Horqueta, de Concepción, de Bella Vista Norte e de outras cidades visitadas no decorrer da pesquisa, com a diferença que ademais da chipa os pagamentos podem ser feitos em dinheiro. Geralmente pequenas quantias que condizem com a capacidade do povo humilde de arcar com despesas dessa ordem.

Encerrados os cantos e orações, o cemitério se transforma em palco de encontros e confraternização. É uma oportunidade para rever parentes e amigos, para se descontraírem e até para flertar. As crianças correm e brincam entre os túmulos, as pessoas sentam-se neles e ali tomam suas refeições, conversam e descansam, dando ao cemitério a característica de uma movimentada praça pública, transformando o espaço sagrado em um local de descontraída sociabilidade.

Observando as celebrações da Semana Santa em Ñemby e em Pedro Juan Caballero e Horqueta, o que se nota é que, nestas últimas, as manifestações religiosas populares ocorrem de modo notadamente separado dos cultos da Igreja católica, sendo objeto, senão de censura por parte dela, de indisfarçável descaso e menosprezo. O antropólogo Carlos Alberto Steil (2001), ao abordar a intervenção da Igreja católica nos cultos populares em homenagem a N. Sa. Aparecida, assinala como se dá no Brasil a separação entre o catolicismo praticado pela população e o de ordem clerical, durante o século XIX:

“seus dirigentes leigos serão pouco a pouco substituídos por padres de congregações religiosas dentro de um projeto de modernização do catolicismo, que tinha como modelo um catolicismo de conotação clerical. Esses agentes modernos que vinham da Europa chegaram imbuídos de uma nova missão civilizatória que pretendia realizar uma ‘purificação’ do catolicismo tradicional através do combate às ‘superstições’. Compreendiam, assim, com sua ação nos santuários como um

serviço de esclarecimento e implementação da verdadeira religião. Essa intervenção clerical no curso do catolicismo no Brasil vai demarcar uma divisão entre o catolicismo popular tradicional e o catolicismo esclarecido clerical dentro do sistema católico como um todo. Evidencia-se, a partir desse período, dois subsistemas no catolicismo” (p. 16).

É para processo semelhante ao que Steil descreve sobre o Brasil daquele período que Melià irá apontar em seu estudo sobre religiosidade popular paraguaia: o menosprezo e a oposição dos jesuítas em relação à religiosidade autóctone, que mais tarde se converterá num desprezo em relação à religiosidade do povo.

3.1. O enfoque pastoral e a relação com a religiosidade popular

Em seus estudos sobre a relação da igreja católica paraguaia com o Estado e os movimentos sociais, Carrón (1998) e Carter (1991), intelectuais que pertencem ao corpo eclesiástico, irão analisar o modo como a Igreja se posicionou política e ideologicamente, em período recente da história do Paraguai, diante do poder ditatorial de Stroessner e dos movimentos de libertação popular.

Influenciados por novas teologias, vindas da Europa, na década de 1950, um pequeno grupo no interior do clero começa a avançar uma postura mais independente e reformista. Alimentada pelas renovações advindas do Concílio Vaticano II, consolida-se, de acordo com Carrón, uma ala progressista no contexto da igreja paraguaia, que adota um modelo eclesial modernista, interessado em abrir a Igreja para o mundo secular e moderno. Os ideais progressistas, reforçados pela Conferencia do Conselho Episcopal Latinoamericano (CELAM), em Medellin (1968), estimularam o interesse da igreja paraguaia pelos problemas sociais do país. Dirigida por uma geração de jovens sacerdotes estrangeiros e paraguaios formados no exterior, esta renovação progressista difundiu inovações teológicas, trabalhou para conscientizar grupos laicos e ajudou a organizar a rede de comunidades campesinas (CARTER, 1991: 181).

Fortemente reprimido pelo Estado – com o fechamento de um semanário, a expulsão de sacerdotes estrangeiros e a prisão de padres e militantes políticos – e contando com a desconfiança de boa parcela do clero mais conservador, o setor progressista aos poucos perde força política e espaço no interior da Igreja católica. De acordo com Carrón, como o movimento renovador havia sido desencadeado por sacerdotes estrangeiros ou com

formação no exterior, eles não souberam dimensionar as reais potencialidades do catolicismo paraguaio. Cedo descobriram, conforme o autor, que o povo caminhava mais lentamente que as propostas dos pastores e que o Estado era mais poderoso do que supunham. “Se evidenció el carácter voluntarista de un proyecto importado sin base de sustentación en las potencialidades inmediatas del catolicismo paraguay” (1988:122). Para alguns isso significou o abandono do hábito, para outros a busca de uma posição com enfoque mais pastoral e menos preocupada com o social.

Em meados da década de 1970 começa um período de distensão e a retórica progressista passa a ser suavizada. No contexto Latinoamericano a Igreja sofre uma guinada neo-conservadora, reforçada na década seguinte, e, como resultado, começa a rever sua postura política e religiosa, passando a defender uma ação eclesial mais preocupada em promover a evangelização. “Hay que proclamar la doctrina del Evangelio para que los cristianos sepan ‘dar razón de su fe’. Hay que edificar una comunidad eclesial. Hay que lograr ‘una orientación doctrinal orgánica y común, como base de la acción pastoral” (CARRÓN, 1988: 125).

A questão que interessa a este trabalho refere-se justamente ao objeto dessa ação pastoral, ou melhor, a quem irá se dirigir a sua orientação doutrinal. De acordo com Carrón, após a independência do Paraguai a Igreja viveu um período de desmantelamento por parte do Estado que trouxe graves conseqüências para a formação religiosa do povo. Se no momento da independência o país contava com um sacerdote para cada mil habitantes, quando da morte de Carlos López, em 1862, a relação já era de um sacerdote para cada 8 mil habitantes. Em período mais recente a situação pouco muda, pois, em 1904 “el Paraguay sólo cuenta con 46 sacerdotes para atender a 85 parroquias y ... [en 1914] el clero sólo asciende a 101 miembros de los que 47 son paraguayos. Se llega a la proporción de un sacerdote por cada 16.000 habitantes” (1988: 119-20).

Esses vazios de clérigos e, conseqüentemente, doutrinários, deixados em aberto na religiosidade popular, decorrente da ausência física e humana da igreja no seio da população paraguaia, assim como o despreparo do clero, formado muitas vezes por descendentes dos nativos e, com baixo nível intelectual (Cf. Carrón), permitiram o desenvolvimento de uma religiosidade praticamente independente ou, no dizer do autor

“... una religiosidad ritualista con poco contenido ético, que proporciona una pobre base para el compromiso con la

construcción de una sociedad más justa. En la religiosidad predominante de tipo tradicional la buena relación con Dios no se asegura con la buena conducta ética sino mediante participación en ciertos actos rituales. No necesariamente participación en los sacramentos de la Iglesia sino sobre todo en ritos de religiosidad popular: asistir a peregrinaciones, ofrecer cirios a las imágenes, usar el agua bendita, etc. El sacerdote más que como educador en la fe y en la moral es concebido como un personaje sagrado dotado de poderes sobrenaturales que puede hacer ritos para lograr la protección de Dios. Es importante que pueda ser tocado, que se reciba su bendición, o que se logre una oración del mismo para obtener el favor divino” (CARRÓN, 1988: 127).

Assim, deixa-se divisar uma postura favorável ao desígnios da igreja como frente de combate às expressões “desviantes” da religiosidade popular paraguaia, dominada por crenças e rituais estimulados por lideranças, senão laicas, pouco preparadas para os mister religioso. Ao se falar, portanto, em evangelização, na passagem do século XX para o século XXI, é para a religiosidade popular, entendida como de baixo conteúdo ético, que a Igreja irá se voltar. Não com o propósito de conhecer, interpretar ou estabelecer diálogo, porém, com o mesmo ideal evangelizador com base em uma ordem moral que se pretende mais correta, mais humana e superior.

No texto de Carrón, fica claro que essa postura, mais do que expressão de doutrinas próprias de ordens ou congregações diferentes, resulta de uma política consistente e abrangente adotada pela igreja paraguaia, em sintonia com orientações externas, a partir da década de 1970. Trata-se de uma instituição com planos e ações coesos, centrada em seus propósitos evangelizadores – le-se religiosos, ideológicos e políticos –, cujas divergências internas, ainda que existentes, não impedem uma política evangelizadora segundo referências espirituais – e não terrenas – e da difusão da moral religiosa, o que implica na redução dos efeitos da tradição e na recondução das práticas religiosas conforme o entendimento e o controle da igreja.

Vale lembrar que, nas entrevistas realizadas com os padres católicos no Paraguai, foi possível identificar postura semelhante, quando em seus depoimentos referiam-se a manifestações equivocadas da religiosidade do povo paraguaio, carente de orientação e liderança sacerdotal para encontrar o bom e verdadeiro caminho da fé. No que se refere aos estacioneros a perspectiva da Igreja não é diferente. Em Ñemby, por exemplo, mesmo estando os rituais dos estacioneros fortemente associados às liturgias da Igreja, e mesmo esta reconhecendo a devoção e a fé dos cantores religiosos, há uma preocupação, conforme

afirma o pároco da cidade, em levar ensinamentos “verdadeiros”, através da catequese e de outras orientações, a fim de completar sua aproximação com Deus. “...Pienso que una catequese, unas orientaciones que deveran ser tambien provechosas para ellos, para completar, através de esto, su devocion, su union con Dios, su culto y su relación con Él”. Em outros termos, as práticas populares, mesmo que tenham papel importante nas celebrações oficiais da Semana Santa, carecem de orientação e cuidado, para que a palavra divina, que é uma prerrogativa da Igreja, não se perca em meio a crenças e costumes não autorizados.

Na cidade de Horqueta, ainda que não interferindo de modo intenso nas celebrações populares, a Igreja começa a se aproximar dessas manifestações, buscando levar à população a “palavra” do catolicismo oficial. Na Sexta-feira Santa, a procissão que sai da Igreja matriz segue com um número reduzido de devotos, percorrendo as ruas da cidade em direção ao cemitério. Lá chegando encontra o campo sagrado repleto de populares que realizam seus rituais particulares, cultuando seus entes falecidos ou em meio a conversas e encontros. Posicionado no meio do cemitério, com uma imagem de Cristo e uma grande cruz, o sacerdote que conduz o cortejo dá início à celebração de uma missa, utilizando altofalantes e caixas de som para chamar a atenção das pessoas que ali se encontram. A população, entretanto, continua absorvida por suas tarefas próprias, não se mobilizando para ouvir o sermão do padre. Ao fim da missa, a procissão retorna à Igreja, seguida pelos mesmos poucos fiéis que a acompanharam até o cemitério, enquanto este permanece repleto de populares e movimentado.

Assim, como em Ñemby, a Igreja de Horqueta é responsável pela realização da programação oficial da Semana Santa, conduzindo missas e procissões. No entanto, a população local desta última cidade, mesmo que participando dos cultos da Igreja, não abandona o costume de dirigir-se ao cemitério e lá, com o recurso dos estacioneros, render homenagens a seus mortos ao mesmo tempo em que lamentam a Paixão de Cristo. Insatisfeita com essa prática, e com o fim de arrebanhar fiéis e “recolocá-los” no caminho dos ofícios católicos, é que a Igreja idealiza essa procissão ao cemitério e a conseqüente realização de uma missa que trata dos martírios de Cristo. O grau de interferência nas práticas locais mostrou ser proporcional à adesão da população aos artifícios da Igreja, ou seja, quase nula.

Na cidade de Pedro Juan Caballero, por outro lado, a relação dos párocos com os cultos populares, até bem pouco tempo, era de pronunciado descaso. Sem render atenção às visitas aos cemitérios, a Igreja preocupava-se em realizar seus cultos e procissões conforme a programação litúrgica oficial. Muito recentemente, Igrejas como a Perpétuo Socorro e a San Afonso têm estimulado a composição de grupos de estacioneros que nascem em meio aos próprios componentes dos coros das paróquias. Aqui a Igreja parece demonstrar um recente interesse pelas práticas religiosas populares, porém, não parece haver interesse em aproximar-se dos praticantes dos ritos populares, aqueles que estão fora da Igreja, nem mesmo uma preocupação em seduzir esses fiéis para suas práticas sagradas. O que se vislumbra é uma valorização de práticas religiosas tidas como populares que são, no entanto, levadas a efeito a partir do interior da Igreja e sob sua orientação e controle.

Considerações Finais

O projeto missionário, tal como estabelecido no Paraguai, em muitos aspectos confundiu-se com o processo colonizador. Se este último impunha-se como força sobre as populações autóctones, escravizando povos, apropriando-se de suas terras, tomando as suas mulheres, nas reduções, do mesmo modo, o trabalho missionário espolia o povo de sua palavra (MELIÀ, 1997) e estabelece dicotomias e hierarquias nas quais a religiosidade popular vai se constituindo como uma variação, tomada por inferior, incompleta e, em muitos aspectos, equivocada da alta religião oficial. Com uma postura de menosprezo e descaso em relação à religião indígena, o clero católico, não se importou em compreender e dialogar com a religiosidade guarani e agiu do mesmo modo em relação à religião do povo paraguaio em períodos subsequentes, demonstrando não haver, de sua parte, um projeto popular.

O povo, por seu turno, depreciado, recriminado e abandonado em seus cultos, fosse pela ausência da Igreja, fosse por sua negligência com suas manifestações, desenvolveu um modo bastante particular de se relacionar com o universo do sagrado. Estabeleceu mecanismos próprios de comunicação com Deus, através de rezas e rezadores, de promessas, da veneração de imagens, de oferendas, de rituais de peregrinação e procissões. É nesse contexto singular de espiritualidade – em que a repetição das palavras e orações tem às vezes mais sentido que seu conteúdo, em que o gesto de devoção tem, em muitos casos, mais valor que a palavra (V. MELIÀ, 1997) – que gravitam os cantores religiosos

populares do Paraguai. Com certeza herdeiros de práticas rituais do período das missões, reinterpretadas e ressignificadas através da história, os estacioneros ocupam lugar importante na religiosidade paraguaia, gozando inclusive de carisma sacerdotal, o que lhes confere respeito e admiração popular. Tal relação, porém, não é compartilhada pela Igreja que, se ora deles se aproxima ou se os ignora, nunca se coloca numa posição de diálogo e intercâmbio. Tanto no período missionário, como atualmente, com seu ideal evangelizador, a Igreja paraguaia se percebe como a redentora espiritual do povo (exceção feita às décadas de 1960-1970, quando se coloca como redentora social), visto como segmento debilmente evangelizado, equivocado em suas práticas e devoções e carente de uma moral religiosa sólida que oriente para uma cristandade autêntica (CARRÓN, 1988).

Esta postura, que não deixa de denotar descaso com a religião do povo ou mesmo a ausência de um projeto popular, somente aumenta a distância da Igreja das expressões de espiritualidade da população paraguaia. Tal como se mostrou aqui, a tradição dos estacioneros é muito rica e abrangente no contexto da religiosidade paraguaia e ainda que, de diferentes maneiras, esses grupos se manifestem pelo território paraguaio, a relação que com eles mantém a Igreja costuma ser bastante semelhante.

Assim, em Ñemby e outras pequenas cidades próximas de Assunção, centro irradiador dessa tradição, os grupos aparecem com uma formação rigorosa e uma organização mais complexa, compreendendo a participação de vários membros, seja do sexo masculino ou feminino, que, ademais das inúmeras canções, detêm o conhecimento de uma série de rituais, o que os coloca no centro das celebrações litúrgicas da Paixão. A participação desses grupos é considerada pela Igreja parte complementar de seus ofícios da Semana Santa. Apesar da proximidade e de seu papel crucial nos cultos, os estacioneros são vistos com certa reserva pela Igreja, que percebe neles justamente o que há de popular nos ritos e, como tal, algo que por seus excessos ou omissões pode lhes fugir ao controle, carecendo de orientação permanente por parte do clero.

Nas cidades de Horqueta e Pedro Juan Caballero, distantes do centro que concentra a tradição dos estacioneros, os grupos se fragmentam e pulverizam. Não se vislumbra nessas localidades a sua organização original, associados a capelas e com formação musical e ritualística complexa. Apesar disso, os estacioneros mantêm-se ativos e consolidados, sendo que sua presença nesses locais está intimamente relacionada com as práticas religiosas populares. Por ocasião da Semana Santa, esses cantores desempenham

um papel crucial nas celebrações do povo paraguaio. Nos cemitérios, cantando junto aos túmulos, eles servem aos devotos como instrumento de ligação entre os universos dos vivos e dos entes falecidos.

Quanto à postura da Igreja em relação aos estacioneros nessas localidades, pôde-se perceber que em Horqueta, diferentemente de Pedro Juan Caballero, onde os párocos em sua maioria se omitem em relação aos cantores da Paixão, a Igreja inicia um processo de retomada para si de práticas rituais que estão nas mãos do povo, numa tentativa de reconduzir os fiéis, e suas práticas devocionais, ao que considera o caminho apropriado da liturgia oficial. Esse processo não significa que haja um reconhecimento dos estacioneros, mas trata-se de um modo de “orientar” e controlar sua conduta, afinal, esses cantores estão no centro dos costumes populares de celebração da Paixão de Cristo. Em Pedro Juan Caballero a aproximação das manifestações dos estacioneros ocorre por outro caminho no qual a própria Igreja incentiva a criação desses grupos de cantores, mas que devem sair de seus quadros de fiéis, sob sua tutela e controle.

A despeito dessas atitudes, de desinteresse ou de intervenção controladora, por parte da Igreja católica em relação às práticas populares, seu *status* e sua autoridade na condução da vida espiritual mantêm-se inalterados. Basta observar aqui o depoimento da estacionera de Ñemby, que recorre ao pároco da Igreja local para lograr autorização, e legitimidade, em seu propósito de criação de um grupo de cantoras religiosas. O povo tem na Igreja a principal fonte de autoridade na condução de sua vida espiritual e no contato com o Divino. O sacerdote, como demonstrou Carrón (1998), é muitas vezes concebido como um personagem sagrado, ao qual se recorre para ouvir ensinamentos, alcançar graças e conseguir a proteção de Deus. A população, desse modo, está muito próxima de sua Igreja no Paraguai e com ela busca dialogar constantemente, mesmo esta não reconhecendo o sentido de muitas de suas celebrações, intervindo de maneira a transformá-las e adaptá-las aos parâmetros litúrgicos oficiais, tal como acontece em relação aos cantores da Paixão. A despeito dessas interferências fragmentadoras e desagregadoras da Igreja, os estacioneros, no que têm de singular e de sagrado para o povo, permanecem vivos e estão continuamente se reinventando no contexto das práticas religiosas populares no Paraguai.

Bibliografia

- BANDUCCI Jr., Álvaro; ROMERO, Arnaldo. **Entre Chipas e Calvário: impressões sobre a celebração dos mortos na Sexta-feira Santa em Pedro Juan Caballero (PY).** In: I Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Cultura, Dourados–MS: Mest. História/UFMS, 2003.
- BORGONÑO, Miguel Alvarado. **Pensamiento católico y sincretismo religioso latinoamericano: hacia una historia de nuestra comprensión de lo religioso en las últimas décadas.** Revista Paraguaya de Sociología, ano 32, n. 93, mai-ago 1995, p. 71-90.
- CARRÓN, Juan M. **Iglesia católica y Estado en el Paraguay, 1977/1987.** Revista Paraguaya de Sociología, ano 25, n, 72, mai-ago, 1988. p. 117-139.
- CARTER, Miguel. **La Iglesia Católica paraguaya: antes y después del golpe.** Revista Paraguaya de Sociología, ano 28, n. 81, mai-ago 1991, p. 177- 206.
- MARTINS, Maria Cristina B. **Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai Passo Fundo : Ed. da Universidade de Passo Fundo e Porto Alegre: ANPUH, 2006. (séculos XVII e XVIII),**
- MELIÀ, Bartomeu. **El guarani conquistado y reducido; ensaios de etnohistoria.** 4. ed., Assunción – Biblioteca Paraguaya de Antropología – CEADUC/CEPAG, v.5., 1997.
- MELO E SILVA, José de. **Fronteiras Guaranis. A trajetória da Nação cuja cultura dominou a fronteira Brasil-Paraguai.** Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul. 2003.
- PERASSO, José A. Los Estacioneros, una muestra de música popular religiosa. In: DOMÍNGUEZ, Ramiro et. al. **La religiosidad popular paraguaya. Aproximación a los valores del pueblo.** Asunción: Ediciones Loyola, 1981, p. 93.
- PORTILLO, Cecilio Ortiz. **Una muestra de la tradición popular,** 2008. Mim.
- STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: In: Victor Vincent Valla. (Org.). **Religião e Cultura Popular.** Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, v. 17, p. 9-40.
- TORRES, Dionísio M. Gonzales. **Folklore del Paraguay.** Asunción: Servilibro, 2003.