

Latinamerikansk perspektiv:

Folkereligion og nyreligiøsitet

AV KJELL NORDSTOKKE

Den religiøse situasjon i Latin-Amerika er langt mer sammensatt enn det statistikker kan gi inntrykk av. Offisielt tilhører et klart flertall av befolkningen den katolske kirke, og dessuten finnes det en rekke protestantiske kirkesamfunn med større eller mindre tilslutning. Under denne overflaten finnes det imidlertid en sann flora av ulike religiøse praksis, delvis som folkereligiøsitet i ly av katolsk tro og fromhet, delvis som nye religiøse bevegelser. De fleste av disse kjennetegnes av synkretisme og pragmatisk åpenhet for mangfoldet i den religiøse erfaringsverden, og samtidig fungerer de i forhold til vanlige menneskers hverdag med tilbud om løsninger på mange av de problemer som kan true i en nokså usikker sosial og økonomisk tilværelse.

Folkekatalisisme

Det finnes åpenbare historiske årsaker til dette religiøse mangfoldet. De spanske og portugisiske kolonistene brakte med seg en militant kristendomsform som var mest opptatt av de ytre betingelser for kirkens hegemoni. Bare i liten grad tok evangeliseringen hensyn til indianernes situasjon og den krise erobringen betød for deres åndelige tradisjon. Kristningen av de flere millioner neger-slavene fra Afrika var like overfladisk og knyttet til maktrelasjoner. Både for indianeren og neger-slaven var kristendommen erobrerens religion. Den forutsatte en maktutøvelse de selv var uten adgang til, og følgelig var de marginalisert i forhold til fyllden av den katolske tros riter og tankeinnhold.

I stedet utviklet det seg en folkelig katalisisme hvor rester av tradisjonell religiøsitet ble blandet med de element av kristentroen som kunne ha mening for de undertrykte indianerne og neger-slavene. Et viktig element kunne være en lidelsesmystikk knyttet til bildet av

den plagede og korsfestede. Knap noen steder finnes det så mange krusifiks med så realistisk skildring av korsfestelsens smerte som nettopp i latinamerikansk folkelig katolisme. Denne *dolorismen* – det vil si konsentrasjonen om smerten som religiøst tema – har også fått ideologiske overtoner, og da som en slags aksept av smerten som uomgjengelig livsskjebne som den fattige ydmykt skal underkaste seg. Hvor indianske religiøse element knyttes til *dolorismen*, kan dette imidlertid settes inn i en syklisk veksling mellom død og liv. Fordi døden er en sæd som gir livet vekst, er smerten ikke uten håp. Kristentroen vil selvsagt knytte dette til forkynnelsen av den oppstandne Kristus, et perspektiv som ikke alltid har vært like klart fastholdt i denne folkelig katolisme.

Den offisielle katolske kirke har hatt en vekslende holdning til folkekatolisismen. Lenge overså kirken hvordan det religiøse liv utspant seg på grasrota og nøyde seg med kontrollen gjennom riter og katekese. Prester som kom fra Europa og var preget av en mer «opplyst» katolisisme, reagerte imidlertid sterkt på den folkelig overtro og religionsblandingen. I kjølvannet av Vaticanum II satte mange i gang rensesekampanjer med forbud mot visse lokale religiøse fester og med innstramming av helgenfloraen i kirkene. Noen ganger var reformiveren for stor. Folk skjønnte ikke hvorfor det de alltid hadde forstått som god katolsk praksis, nå plutselig ble forbudt, og følgen ble økt marginalisering. Det kunne også skje at den religiøse praksis ble løsrevet fra kirkens rom og selvstendiggjort gjennom nye religiøse bevegelser. Det varte ikke lenge før det fra kirkelig hold ble innsett at korstoget mot folkereligøsiteten var feilslått. Stadig flere teologer begynte å peke på de positive verdiene i denne tradisjonen, og strategien ble nå å komme den i møte, men da på en slik måte at den kunne renses fra uheldige utvekster og hvor de kristne elementene kunne styrkes og utvikles i samsvar med kirkens lære.

Også friggjøringsteologene har gått gjennom denne utviklingen. I den første fase mot slutten av 1960-tallet mente mange at tradisjonell religiøsitet utelukkende var bakstreversk og virket som opium i et samfunn preget av urett og undertrykkelse. Denne oppfatningen er nå helt omsnudd. Folkereligøsiteten utmerker seg nettopp ved sin motstandskraft, hevdes det. Gjennom århundrer har den gitt fattigfolk en identitet tross presset fra åndelige og politiske makt-havere. Den har alltid rommet en religiøs praksis hvor folket selv har vært aktører, og ikke bare geistligheten. Og den har holdt fast

ved bildet av Gud som nærværende i de daglige begivenheter, i kampen mellom liv og død, og med en urokkelig tro på livets seier over ondskap og død. Teologer som Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea og Leonardo Boff finner vesentlige tilknytningspunkt i denne tradisjonen når de utarbeider sin frigjøringssteologi, og også basismenigheter henter adskillig av sin livskraft fra den sosiale tradisjonen båret oppe av folkereligjøstheten.

Afro-brasiliansk religiøstet

Når det gjelder negerslavenes religiøse liv, er det viktig å ha klart for seg forskjellen mellom spansk og portugisisk Amerika. Den portugisiske kirke var mer åpen for lekmannsinitiativ når det gjaldt folkelige religiøse fester, og dette førte i Brasil til at lokale religiøse brorskap ble opprettet for å ta ansvar for gjennomføringen av disse festene. Negerslavene fikk etter hvert opprette egne brorskap hvor de tok ansvaret for feiringen av dager og helgener som hadde særlig mening for dem. Slik vokste det fram en katolisisme som fikk sterke innslag av afrikansk religiøstet, og hvor katolske helgener åpenbart ble identifisert med afrikanske guddommer. Slik ble havgudinnen Yemanjá og jomfru Maria en og samme åndelige skikkelse, det samme skjedde med Oxalá og Jesus Kristus. Innenfor denne religiøse verden ble det også plass til afrikansk religiøs praksis, gjennom transe ble kontakt formidlet til ånde verdenen, og det utviklet seg et helt system med magi og andre rituelle virkemidler for å få åndene til å bistå mennesker som trengte hjelp.

Til å begynne med hadde denne synkretistiske religionsformen sitt sted innenfor den katolske kirke. Etter hvert som kirken mistet sin posisjon i det brasilianske samfunnet, var det ikke lenger nødvendig å leve ut denne afro-brasilianske religiøsteten i ly av kirken. Fra 1930-tallet framstod *Umbanda* som ny religiøs kult i brasilianske storbyer, og i regioner hvor den svarte befolkningen var sterkt representert, som for eksempel i Bahia, var *Candomblé* den vanligste betegnelsen. I løpet av få tiår ble det etablert titusenvis av afro-brasilianske kultsteder, særlig i de fattige bydelene hvor de både fungerte som sosiale møtepunkt og som religiøse poliklinikker. Naturligvis ble den katolske kirke skremt av denne utviklingen. Lenge forsøkte den å få bevegelsen forbudt som usivilisert hedenskap. Politiet ble bedt om å gripe inn og stenge kultstedene. Det nyttet selvsagt ikke. Like så lite som det nyttet å latterliggjøre

denne afrikanske religionen eller å true katolikkene med utelukkelse fra nattverden. Først da sosialantropologer og religionsvitere begynte å gi mer objektive analyser av de afro-brasilianske bevegelsene, la kirken seg på en noe mer forsonlig linje, og nå gjelder mye av den samme strategi som ble referert ovenfor når det var tale om folkekatolisismen i videst forstand.

Vi har her omtalt de afro-brasilianske religiøse bevegelsene som en enhetlig størrelse. Det er riktig når historiske røtter skal avdekkes og forholdet til sosial kontekst beskrives. Men på den annen side er det et stort sprang fra tradisjonsrike *Candomblé*, hvor vekten ligger på den kollektive overlevering av riter og myter, til den moderniserte *Umbanda* med sin individuelle terapi og frodige esoterisme, og til *Macumba* og dens okkultisme og svarte magi. Det er vanskelig å overvurdere posisjonen til afro-brasiliansk religiøsitet i Brasil, forskere hevder at den bestemmer religiøs tankegang og religiøs praksis til mer enn halvparten av landets befolkning. I andre land i Latin-Amerika finnes det lignende tradisjoner. Mest kjent er *Voo-doo* fra Haiti. Felles for alle disse er at det er mer tale om tradisjoner og praksis enn om organisert religion og fasttømret lære. Det er en religiøsitet nedenfra, preget av undertrykkelse og protest mot regjerende religiøse system. Men hvor utviklingen går i retning av pluralisme, bærer disse tradisjonene nok kraft i seg til å kunne omformes til selvbevisste og ekspanderende nye religioner, noe *Umbanda* i Brasil er et godt eksempel på.

Spiritisme

Blant de historiske røttene til dagens religiøse landskap i Latin-Amerika hører også den liberale bevegelse i det forrige århundre. Den politiske kamp mot de konservative kom også til å bli en kamp mot klerikalisme og kirkemakt. De liberale innså at det var nødvendig med religiøse alternativ til den katolske kirke. Noen fant løsningen i protestantismen, og fra midten av 1800-tallet fikk protestantiske misjonærer ikke bare adgang, men også gode arbeidsvilkår i enkelte land med liberale regjeringer. Men det var også andre bevegelse som nå ble gitt fri adgang. Frimurere og positivistter, og framfor alt spiritister. I Brasil fikk en religiøst farget spiritisme, grunnlagt av franskmannen Allan Kardec, stor innflytelse, og snart fantes det spiritistsentre i alle landets byer. Denne spiritismen hevder at det ikke bare er mulig, men tjenlig å opprette

kontakt med åndeverden. Hovedformålet er å la seg belære av åndene som i tidligere liv har gjort viktige erfaringer gjennom sine gode gjerninger, og derfor kan vitne om kjærligheten og hjelpe mennesker å nå det fullkomne. Kardec hevdet at denne spiritismen var den fullendte kristendomsform, og han vant mange tilhengere blant intellektuelle brasilianere. Også i dag står spiritismen sterkt i Brasil, men ikke bare i denne opprinnelige form. Langt viktigere har den vært som inspirator til andre religiøse bevegelser, ikke minst Umbanda som har tatt opp i seg mye av denne spiritualistiske grunnholdningen.

Japansk innflytelse

I tillegg til disse hovedstrømmingene er også en rekke religiøse tradisjoner brakt til Latin-Amerika gjennom innvandring. Enkelte land som Brasil og Argentina har tatt imot immigranter fra alle verdens hjørner, og alle har sin religiøse bagasje med seg. Noen, som jødene og araberne, har til nå begrenset denne tradisjonen til sin etniske opprinnelse, mens andre har sett sitt nærvær i den nye verden som en mulighet for misjon. Det gjelder medlemmer av nye japanske religioner som *Seicho-no-ie*, *PL-kyodan* og *Sekai kyusei kyo*. Alle disse tre har vunnet innpass, ikke bare blant etterkommerne til de japanske innvandrerne, men etter hvert også blant latinamerikanerne. Dette gjelder særlig *Seicho-no-ie* som hevder å ha flere millioner medlemmer bare i Brasil.

Sosiale og terapeutiske behov

Det er i denne sammenhengen ikke plass for en redegjørelse av det læremessige innhold innenfor hver av de religiøse bevegelsene vi her har referert til. Ofte er også det læremessige av underordnet betydning for menneskene som er aktive i dem. Når de får spørsmål om hvorfor de deltar på Umbanda-seanser og spiritist-møter, eller blir medlemmer av *Seicho-no-ie*, svarer de gjerne at de føler seg vel der. De viser til det sosiale fellesskap, til tryggheten, til muligheten for selv å kunne være aktiv i et religiøst fellesskap. Dessuten er henvisningen til konkrete resultat viktig. Alle kan fortelle om problemer som er blitt løst, sykdommer som er helbredet, konflikter som er overvunnet. Noen ganger fokuseres det sosiale og det terapeutiske så sterkt at en må spørre om det religiøse er uten betydning. Men det er det selvfølgelig ikke. Det religiøse sørger for

den indre logikk mellom lidelse og helbredelse, mellom individ og fellesskap, mellom det synlige og det usynlige. Overraskende nok svarer et flertall at de betrakter seg som katolikker. Mange går regelmessig til kirke, og de har vansker med å se noen motsetning mellom dette og den tilknytning de har i en annen religiøs praksis. «Det finnes jo bare én Gud», sies det gjerne.

For en utenforstående er dette ikke lett å forstå. Jeg tror at det som gjør dette mulig, er den folkereligøsitet nesten alle disse bevegelsene er rotfestet i. Det gjør det for det første klart at det knapt er riktig å kalle dette *ny-religiøsitet*. Som mange steder ellers i verden er nye religioner kontekstualisering av gamle tradisjoner og overbevisninger. For det andre gjør dette bildet det vanskelig å tale om synkretisme på samme ensidige måte som vi er vant til. Den synkretisme vi ser i Latin-Amerika og særlig i Brasil må heller beskrives som vev og som tradisjonsrikdom enn som villvekst og inn-snevring. Det gjør saken ikke mindre problematisk teologisk og missiologisk, men den kan ikke avvises like lettvindt. Om mange av disse religiøse bevegelsene kan det sies at de fyller funksjoner den kristne kirke har tatt mål av seg til å ha. På en måte kan en si at bevegelsene avslører mangler ved kirkens liv og praksis. Ut fra dette må en konkludere at det er kortsiktig å avskrive disse bevegelsene som ny-hedenske og som farlige for kristentroen. De fortjener både et grundig studium og en åpen samtale.

Kjell Nordstokke, f. 1946, cand. theol. MF 1973. Misjonsprest i Brasil (NMS) 1974–81. Leder for kirkens U-landsinformasjon 1982–1985. forskningsstipendiat NAVF 1986–1988.

Latin American perspective: Folk religion and new religious movements

A review of folk religion and new religious movements from the Latin American perspective. The following aspects are sketched: Catholic folk religion, Afro-Brasilian religion, spiritualism, Japanese influence, social and therapeutic needs.