

Keila Patricia Gonzalez

**A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA:
CONTINUIDADES E RUPTURAS
NO CATOLICISMO BRASILEIRO (1969-2005)**

KEILA PATRICIA GONZALEZ

**A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA:
CONTINUIDADES E RUPTURAS
NO CATOLICISMO BRASILEIRO (1969-2005)**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis - UNESP - Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de Conhecimento: História e Sociedade.

Orientador: Dr. Milton Carlos Costa

Assis
2006

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

Gonzalez, Keila Patricia

G6431h A Renovação Carismática Católica: continuidades e rupturas no
catolicismo brasileiro (1969-2005) / Keila Patricia Gonzalez. –
Assis : 2006

210 f. ; 30,5 cm

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de
Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Renovação Carismática Católica. 2. Igreja Católica. 3.
História do Brasil. 4. Catolicismo. I.Título.

CDD 282.481

KEILA PATRICIA GONZALEZ

A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA:
CONTINUIDADES E RUPTURAS
NO CATOLICISMO BRASILEIRO (1969-2005)

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e
Letras de Assis - Unesp - Universidade Estadual
Paulista para a obtenção do título de Mestre em
História.

Área de Conhecimento: História e Sociedade.

Orientador: Dr. Milton Carlos Costa.

Data da Aprovação: 15/02/2006

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. MILTON CARLOS COSTA

Membros: Prof. Dr. EDUARDO BASTOS DE ALBUQUERQUE – UNESP/ Assis

Prof. Dr. AUGUSTIN WERNET – USP/ São Paulo

Aos meus pais, Paulo e Maria.

Agradecimentos

Ao meu orientador Prof. Dr. Milton Carlos Costa, pela leitura deste trabalho, sugestões, comentários pertinentes e pelo apoio durante a pesquisa.

Aos professores que se dispuseram a discutir o trabalho na fase de elaboração: Prof. Dr. Eduardo Bastos de Albuquerque e Prof. Dr. Paulo Santili, integrantes da banca examinadora do exame de qualificação.

Aos amigos Cândido, Patrícia, Aluizio, Aurélio e especialmente ao José Antônio, por ter me auxiliado dedicadamente na obtenção da bibliografia e por ajudar na revisão do trabalho.

À minha irmã Alexandra, pela sua incondicional e fiel disponibilidade, pelo carinho e apoio demonstrados durante todo o desenvolvimento desta pesquisa.

À Prof. Dr^a. Elza Bueno por ter me auxiliado na revisão gramatical do trabalho.

Ao bispo Dom Antonio de Sousa, por ter permitido a utilização da biblioteca do bispado de Assis.

À irmã Florinda, pela ajuda na obtenção das fontes.

Aos funcionários da biblioteca da CNBB em Brasília pelo envio de documentos.

Ao CNPq pelo auxílio financeiro.

A todos vocês deixo registrados meus sinceros agradecimentos.

“Deus compreende, ou melhor, excede todo o campo da experiência, tudo que é observável na natureza, incluindo os homens, tudo que é pensável a começar pela própria idéia de Deus. Ele é o todo-poderoso, eterno, onipresente. Escapa ao entendimento e a todas tentativas de figuração. Tais são os dados fundamentais da crença em Deus. Ao menos para o crente. Para o historiador, mesmo que ele seja crente, o problema é outro: Deus é uma criação humana como outras, o produto da história de uma época, um meio, uma tradição cultural, sujeito a mudanças no espaço e no tempo.”

(SCHIMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques & SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002, p. 301-317, p. 301)

GONZALEZ, Keila Patricia. A Renovação Carismática Católica: continuidades e rupturas no catolicismo brasileiro (1969-2005). Assis, 2006. 210 p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista – UNESP.

Resumo

O objetivo do presente trabalho foi compreender a trajetória histórica das práticas da Renovação Carismática Católica (RCC) no Brasil. Para tanto abordamos a relação entre a RCC e a hierarquia católica brasileira, focalizando nas práticas carismáticas os elementos que geraram tensão e os que possibilitaram a acomodação desse movimento no corpo eclesial. Também procuramos situar as práticas carismáticas no campo religioso para mapear as continuidades e as rupturas que têm instaurado no catolicismo brasileiro. Elas rompem com a tolerância católica em relação à vivência simultânea das práticas do catolicismo e das práticas de outras religiões, exigindo do adepto uma adesão exclusiva; mas continuam apresentando em sua constituição a possessão e o transe, recorrentes no campo religioso brasileiro. Este estudo aborda ainda as estratégias da RCC na televisão, que se contrapõem aos valores seculares transmitidos pelas emissoras de televisão comerciais e à ofensiva eletrônica das igrejas pentecostais.

PALAVRAS-CHAVE: Renovação Carismática Católica; Igreja Católica; Catolicismo brasileiro; Hierarquia Católica Brasileira.

GONZALEZ, Keila Patricia. The Catholic Charismatic Renovation (RCC): continuities and ruptures in the Brazilian Catholicism (1969-2005). Assis, 2006, 210 p. Dissertacion (Maters in History) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista –UNESP.

Abstract

This study aim was to comprehend the historical trajectory of the Catholic Charismatic Renovation (RCC) in Brazil. It was analyzed the relation between the RCC and the catholic Brazilian hierarchy, focusing in the charismatic practices the elements that promoted tension and the ones that made possible the accommodation of this movement in the ecclesiastic body. It was also intended to locate the charismatic practices in the religion field to catalogue he continuities and the ruptures that they have established in the Brazilian Catholicism. The charismatic practices violate with the catholic tolerance related to the simultaneous existence of the Catholicism and other religious practices, demanding of the disciple an exclusive adhesion; but they continue showing in their constitution the possession and the transe, extremely usual in the religious Brazilian field. It was also examined the strategies of he RCC in television, which opposed to the secular values broadcasted by merchandise television channels and the Pentecostal Churches electronics offensive.

KEY WORDS: Catholic Charismatic Renovation; Catholic Church; Brazilian Catholicism; Catholic Brazilian Hierarchy.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	11
 CAPÍTULO 1: MATRIZES DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	21
1. Breve histórico do Concílio Vaticano II (1962-1965).....	21
2. As convergências entre a política papal de João Paulo II e a RCC.....	24
3. América Latina: uma opção pelos pobres. Entre a Igreja progressista e a conservadora	32
4. Transformações do campo religioso brasileiro no século XX.....	40
5. O catolicismo na sociedade brasileira.....	54
 CAPÍTULO 2: A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E A HIERARQUIA CATÓLICA BRASILEIRA: ACOMODAÇÕES E TENSÕES.....	65
1. O surgimento e o desenvolvimento da Renovação Carismática Católica.....	65
2. A trajetória da Renovação Carismática Católica no Brasil.....	71
2.1. Origens.....	71
2.2. Relação entre Renovação Carismática Católica e a hierarquia da Igreja.....	73
3. Estruturas-chave do desenvolvimento da RCC: grupo de oração e comunidade de aliança e vida.....	82
4. Elementos de tensão e acomodação entre a hierarquia da Igreja RCC.....	86
 CAPÍTULO 3: AS PRÁTICAS CARISMÁTICAS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO: CONTINUIDADES E RUPTURAS NO CATOLICISMO.....	106
1. A Renovação Carismática Católica: inovação e conservadorismo na Instituição Católica.....	106
2. O sincretismo religioso no espaço luso-brasileiro.....	114
3. As práticas carismáticas: continuidades e rupturas no campo religioso brasileiro.....	123
3.1. Definição das fronteiras carismáticas: rupturas no campo religioso brasileiro.....	123
3.2. Construção da identidade carismática: continuidades no campo religioso brasileiro.....	136
4. As práticas carismáticas: continuidades e rupturas no espaço social brasileiro.....	145

CAPÍTULO 4: AS IMAGENS DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA NA TELEVISÃO: CONTINUIDADES E RUPTURAS NAS ESTRATÉGIAS DE COMUNICAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL.....	152
1. A trajetória histórica da utilização dos meios de comunicação social na evangelização da Igreja Católica	152
2. A Renovação Carismática Católica nas ondas do rádio e da televisão.....	166
3. Comunidade de Vida e Aliança Canção.....	174
3.1. Breve histórico da comunidade de Aliança e Vida Canção Nova.....	174
3.2. Canção Nova: queremos ver Jesus.....	176
 CONCLUSÃO.....	 189
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 196
1. Fontes.....	196
2. Bibliografia.....	203

Introdução

A Renovação Carismática Católica (RCC) nasce no final da década de 60 nos Estados Unidos e logo chega ao Brasil. O movimento entra no país em um momento de profundas mudanças no cenário religioso brasileiro, uma vez que o catolicismo, religião dominante há séculos, passa a enfrentar séria concorrência das denominações pentecostais, e simultaneamente, há um avanço dos cultos afro-brasileiros, Espiritismo kardecista e da chamada Nova Era.

No interior da Igreja Católica no Brasil, por sua vez, florescem grupos com posições bastante diferenciadas como a RCC e as Comunidades Eclesias de Base - CEBs. Com propostas distintas, esses movimentos despertam a atenção da hierarquia da Igreja, pelas inovações eclesiais que propõem. Algumas posições adotadas pelo papa João Paulo II também influenciaram na configuração que esses grupos assumiram no interior da Igreja, contribuindo para a retração das CEBs e a expansão da RCC.

Além desses elementos que interferem no desenvolvimento do movimento, convém lembrar que a RCC apresenta uma grande originalidade em suas práticas, na medida em que as compõem na junção de práticas do catolicismo ortodoxo, práticas do catolicismo popular e também do pentecostalismo e do neopentecostalismo, que muitas vezes, reencontram-se na constituição histórica do próprio campo religioso brasileiro. Outra especificidade da RCC é o fato de que, no Brasil, muitas de suas práticas são difundidas pelos meios de comunicação de massa, dando bastante visibilidade ao movimento dentro da sociedade brasileira.

Levando em consideração todas essas transformações históricas no campo religioso brasileiro no decorrer do século XX, procuramos compreender neste trabalho a trajetória histórica da RCC no Brasil, situando o desenvolvimento de suas práticas no campo religioso brasileiro.

A relevância desse tema justifica-se primeiramente porque a RCC é um movimento que traz mudanças significativas nas práticas católicas, ao fazer uma leitura original da tradição católica, introduzindo elementos que são comumente usados pelos pentecostais como os dons do Espírito Santo, o batismo no Espírito Santo, a cura entre outros. Em contrapartida, essa nova leitura vem por meio de uma seleção de elementos ortodoxos dentro do catolicismo, enfatizando os sacramentos, os santos e a Virgem Maria. Portanto, essa combinação de elementos realizada pelo movimento carismático apresenta-se extremamente original no campo religioso brasileiro.

O segundo ponto importante para o estudo do conteúdo e das práticas da RCC refere-se ao momento de sua inserção no campo religioso brasileiro. Ela entra no Brasil, em um período em que a Igreja Católica passa, pela primeira vez, por um sério desafio frente ao protestantismo, já não histórico, mas sim definido como pentecostalismo, que começa a angariar uma grande parcela de fiéis de outras religiões, especialmente do catolicismo.

As denominações pentecostais, entram no Brasil no início do século XX, mas apenas na segunda metade desse século passam a apresentar um crescimento significativo, ganhando visibilidade no interior do campo religioso brasileiro com a conquista de um número cada vez maior de fiéis. Segundo Freston, o pentecostalismo pode ser caracterizado em três ondas. A primeira onda se inicia em 1910, com a chegada da Congregação Cristã do Brasil (1911). A segunda onda pentecostal inicia-se no final dos anos 50 e começo dos 60 e inclui as seguintes denominações: a Quadrangular (1951), O Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).¹ Essa terceira onda também pode ser designada de

¹ FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159, p. 71.

neopentecostalismo, termo que utilizaremos ao longo deste trabalho. As denominações neopentecostais têm como características a ênfase na figura do demônio e a presença maciça nos meios de comunicação de massa.

O terceiro ponto importante para a compreensão da RCC centra-se na maneira como ela difunde a sua mensagem religiosa. Esse movimento concorrendo diretamente com as igrejas neopentecostais, utiliza-se intensamente dos meios de comunicação de massa na divulgação de sua mensagem religiosa.

Neste aspecto cabe destacar que o momento de entrada da RCC no Brasil coincide com o declínio das práticas católicas no campo religioso brasileiro. Em contrapartida esse movimento passa a ganhar novos adeptos para o catolicismo, ainda que continue ocorrendo a ascensão das igrejas neopentecostais. Isso evidencia que a leitura do catolicismo realizada pela RCC tem se mostrado eficaz. Ao mesmo tempo, essa leitura foi favorecida pelo contexto interno da Igreja Católica, ou seja, a postura conservadora adotada por João Paulo II, que acaba por incentivar uma Igreja mais voltada ao espiritual e menos preocupada com o social, colaborando para a expansão da Renovação e para o refluxo da Teologia da Libertação.

A Renovação produz uma vasta quantidade de materiais: livros, apostilas, jornais, revistas, programas de rádio e televisão, sites na rede mundial de computadores e filmes, que são utilizados pelo movimento para espalhar sua mensagem ao público em geral. Neles encontramos informações sobre: a formação do movimento nos Estados Unidos e sua expansão, as práticas carismáticas - batismo no Espírito Santo, dons carismáticos, orações entre outras. Como esses documentos são produzidos por integrantes do próprio movimento e dirigidos a um vasto público, geralmente apresentam a RCC de maneira apologética, expressando qual a imagem que o movimento tem de si, as suas práticas e o seu conteúdo doutrinário.

O movimento carismático católico, possui estrutura bastante organizada, produz uma série de documentos, direcionados aos seus integrantes para auxiliar os líderes de grupos de oração, produz também regimentos, orientações e estatutos, que nos oferecem pistas para a compreensão do desenvolvimento das práticas da RCC no Brasil. Esses documentos também revelam as posturas e estratégias adotadas pelas lideranças carismáticas no país para organizar o movimento e mantê-lo unido, além de deixarem implícitos muitos dos conflitos e tensões na trajetória da RCC em relação à hierarquia da Igreja.

Também existem os documentos produzidos pela hierarquia da Igreja Católica no Brasil e documentos pontifícios, que acompanham o desenvolvimento do movimento. Isso se deu por meio de documentos oficiais, análises de religiosos e leigos em revistas especializadas e trabalhos encomendados pela instituição católica. Essa documentação expressa as tensões, orientações, posições e estratégias da hierarquia católica com relação à RCC, assim como, as formas utilizadas pelos membros da estrutura eclesiástica de conservação do sistema religioso.

Se muito da documentação produzida pela RCC tem um caráter de apologia ao movimento, os documentos produzidos pela Igreja com relação à RCC são resultados de uma série de discussões e conflitos existentes na organização eclesiástica. Apesar deles expressarem a posição oficial da instituição não são sinônimos do consenso absoluto dos seus membros, mas da consciência desses que vêem a necessidade de manutenção da organização institucional.

Para Jacques Le Goff: “O documento não é inócuo. É antes de mais o resultado de uma montagem consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram [...] O documento é monumento.”²

² LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi: memória-história*. v.1. Portugal: Imprensa Nacional, 1984, p. 95-106, p. 103.

Em face dessa perspectiva de análise colocada por Le Goff sobre a relação documento/monumento, procuramos destacar que os documentos que selecionamos para a realização dessa pesquisa, são sobretudo fontes escritas, elaboradas por membros do clero ou do laicato, que aparecem como detentores desse saber religioso. Esses documentos abrangem o período entre 1969, momento da entrada da RCC no país até os dias atuais.

A escolha desses documentos para a realização deste trabalho implica em procurar demonstrar os desejos e aspirações em que seus dirigentes leigos ou religiosos pretenderam imprimir ao movimento em sua trajetória de trinta e seis anos no Brasil. Assim nos limitamos a dar uma interpretação histórica a esse movimento a partir dos documentos selecionados, que podem nos indicar os conflitos e as tensões entre a RCC e a hierarquia católica no Brasil, assim como vislumbrar as práticas carismáticas, percebendo as orientações que as lideranças da RCC procuraram dar ao movimento. Ao confrontar essas práticas com as transformações do campo religioso brasileiro no século XX, podemos perceber que em sua historicidade verificam-se as continuidades e rupturas do catolicismo brasileiro. Porém as fontes relacionadas não permitem perceber a recepção dessas práticas pelo fiel carismático e toda a diversidade que essa recepção pode abarcar. Isso implicaria em recorrer a outras fontes e a um trabalho etnográfico, o que não se insere na proposta da presente pesquisa. A mesma afirmação serve para as fontes audiovisuais utilizadas para o desenvolvimento do último capítulo, que evidenciam as estratégias do movimento carismático na televisão.

No tocante às pesquisas acadêmicas produzidas sobre o movimento carismático católico no Brasil, há poucos estudos no campo historiográfico, a maioria foi realizada no campo sociológico e no da ciência das religiões.

A primeira tentativa de estudo acadêmico sobre a RCC foi de Dom Cipriano Chagas (1976), dissertação de mestrado, feita em teologia pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. O trabalho de Chagas que consiste em uma apresentação dos

documentos pontifícios que demonstram o desenvolvimento da RCC no Brasil e o apoio da hierarquia da Igreja Católica a esse movimento; percebe-se nele uma apologia ao movimento carismático.³

O trabalho seguinte desenvolvido sobre o tema, trata-se de uma pesquisa sociológica encomendada pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) ao Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) e desenvolvida por Pedro Ribeiro de Oliveira. Este pesquisador realizou um trabalho com base em 1868 questionários respondidos por membros da RCC, em que demonstra a organização, a estrutura, a proposta religiosa, que esse movimento tinha na época. Além disso, Pedro de Oliveira e alguns teólogos da Teologia da Libertação, apontaram as incidências da RCC no campo religioso e no interior do catolicismo brasileiro, destacando tendências que o movimento apresentava.⁴

Somente no final da década de noventa, surgem novos estudos sobre a RCC. Em 1997, o sociólogo Reginaldo Prandi, realizou uma pesquisa de campo visando compreender o movimento carismático, a partir dos grupos de oração, suas células básicas.⁵ Neste trabalho Prandi elaborou a hipótese de que o catolicismo carismático pode ser pensado como um movimento conservador de dupla reação: primeiro como oposição ao pentecostalismo e outras religiões concorrentes do catolicismo, e segundo como uma reação a uma Igreja Católica da Teologia da Libertação e das CEBs, comprometidas com as transformações sociais à esquerda. Prandi limita-se a compreender a RCC a partir do estabelecimento de relações com a Teologia da Libertação e o pentecostalismo, apontando apenas as características das práticas

³ CHAGAS, Cipriano Cintra. *A Redescoberta do Espírito e suas implicações para uma transformação eclesial: um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Rio de Janeiro: Puc, 1976.

⁴ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; BOFF, Leonardo; LIBÂNO, João Batista; BITTENCOURT, Estevão. *Renovação Carismática Católica*. Uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978.

⁵ PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. A reação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp, 1997.

carismáticas em comparação às pentecostais, sem se aprofundar nas dimensões da própria doutrina e prática católicas no Brasil.

Brenda Maribel Carranza Dávila (1998) em sua dissertação em sociologia, procurou realizar um balanço da RCC no Brasil, descrevendo a sua origem histórica, o seu desenvolvimento e o seu perfil institucional até a década de 90, assim como procurou apontar as tendências sinalizadas pelo movimento. A autora prende-se mais a uma descrição da Renovação e em poucos momentos executa uma análise que se dá dentro de uma perspectiva da modernidade, partindo do pressuposto de que os membros da RCC participam de uma constante tensão entre conformar-se com as idéias totalizantes propostas pela religião ou fragmentar-se ideologicamente nas diferentes ofertas presentes no campo religioso.⁶ Contudo, a pesquisadora desconsidera a profundidade dos elementos católicos presentes na cultura brasileira e como a relação entre o catolicismo ortodoxo, o catolicismo popular, o pentecostalismo e o neopentecostalismo, produz práticas religiosas profundamente originais na RCC e, sem equivalente na história do catolicismo brasileiro.

Outro trabalho que merece destaque é a dissertação em História de Leila Maria Massarão (2002). Essa historiadora estudou a expansão e a formação do movimento carismático católico, sua inserção nas estratégias da Igreja Católica pós Concílio Vaticano II e seus conflitos dentro do quadro religioso brasileiro, especificamente em relação à Igreja Católica.⁷ Leila segue em sua pesquisa uma linha mais institucional, foca sua análise essencialmente na relação entre a RCC e a hierarquia católica, dando pouca importância à constituição do cenário religioso brasileiro para a configuração das práticas carismáticas no país.

⁶ DÁVILA, Brenda Maribel Carranza. *A Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 1998.

⁷ MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: A Renovação Carismática Católica (1969-1998)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp, 2002.

Além dessas investigações específicas, a RCC tem sido objeto de análise de trabalhos em que se desenvolvem comparações entre o catolicismo e o pentecostalismo ou quando se estabelecem comparações entre a Teologia da Libertação e outras expressões religiosas; de análises voltadas exclusivamente para questões teológicas ou referentes à RCC em comunidades particulares.⁸

Diante dessas perspectivas, pretendemos realizar uma abordagem historiográfica dando o devido valor à conjuntura histórica desse fenômeno, compreendendo suas práticas numa dimensão histórica, o que os trabalhos até então existentes, seja sociológicos, antropológicos, teológicos ou historiográficos ou sobre o pentecostalismo, ou a RCC, não enfocam, apesar de seus respectivos méritos para o estudo do tema.

Com esse objetivo dividimos essa dissertação em quatro capítulos. No primeiro capítulo procuramos analisar as matrizes da RCC, ou seja, os elementos constitutivos do movimento no cenário brasileiro: a importância do Concílio Vaticano II para o desenvolvimento desse movimento; as implicações existentes entre o crescimento da Renovação Carismática e o papado de João Paulo II; a relação entre expansão da RCC e a retração da Teologia da Libertação; as especificidades do campo religioso brasileiro em que a RCC se difunde e as particularidades do catolicismo brasileiro, que vão interferir na configuração desse movimento no Brasil.

No segundo capítulo procuramos traçar um histórico do desenvolvimento da RCC, destacando qual o percurso que o movimento teve no Brasil e algumas de suas práticas

⁸ Cf. BARROS JR., F.O. *Queremos Deus na Aldeia Aldeota: a RCC na Arquidiocese de Fortaleza*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Puc, 1993; AGUADO, J.C. *O Ocaso da Utopia e o despertar do Carisma: vivências na Igreja Católica em Ribeirão Preto (1967-1988)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997; MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera privada*. São Paulo: Anpocs, 1999; MICALLEF, Vincent Mary. *Pentecostalismo na Igreja Católica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Puc, 2002; SECUTATO, Silvia Bruno. *A Renovação Carismática Católica nas ondas do pentecostalismo. A posição da hierarquia católica e a reação do movimento: acolhida, conflitos, tensões e perspectivas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Puc, 2002; CADERNOS CERIS, Rio de Janeiro: Ceris – Centro de Estatística e Investigações Sociais, n.1, 2001.

que desempenharam o papel de elementos de tensão e acomodação na relação entre a hierarquia e o movimento: o batismo no Espírito Santo e os dons carismáticos; a cura; a questão do mal; as orações e cânticos carismáticos e o culto a Maria, juntamente com a obediência à hierarquia eclesiástica e a intensificação da prática dos sacramentos.

No terceiro capítulo abordamos a constituição das práticas da RCC a partir da formação histórica do catolicismo brasileiro, marcado pelo sincretismo. Essas práticas extremamente originais são compreendidas quando situadas numa dimensão histórica de formação do catolicismo brasileiro; na junção dos elementos do catolicismo ortodoxo, catolicismo popular, pentecostalismo/neopentecostalismo, e nas fronteiras com as religiões afro-brasileiras e a Nova Era. Nessa análise investigaremos como elementos oriundos de várias religiões compõem a identidade dos fiéis da RCC, a partir de homologias entre o universo carismático e universo do outro – catolicismo popular, pentecostalismo, Espiritismo Kardecista e religiões afro – para a constituição de uma identidade católica única e com adesão exclusivista, que rompe com a tolerância católica em relação à vivência simultânea pelo católico de práticas do catolicismo e de práticas de outras religiões existentes no campo religioso brasileiro, sem, no entanto, quebrar com fenômenos recorrentes na sociedade brasileira como o transe, a possessão e a mediunidade. Para isso procuramos compreender como as práticas carismáticas, ao mesmo tempo, que impõem rupturas no catolicismo brasileiro, também reafirmam elementos desse mesmo catolicismo. Muitas vezes, o movimento carismático católico faz um culto negativo das demais religiões existentes no campo – Espiritismo Kardecistas, religiões afro-brasileiras e Nova Era - identificando-as com a figura do demônio e assim definindo suas fronteiras identitárias. Outras vezes, o movimento se aproxima das práticas do pentecostalismo - ênfase na figura do Espírito e dons espirituais – e do catolicismo popular, criando seu próprio universo, no qual reaviva o culto

aos santos e a Maria, as grandes celebrações públicas, numa intensa vivência da vida eclesial.

No quarto capítulo procuramos compreender as continuidades e rupturas nas estratégias da Igreja Católica no Brasil em relação aos meios de comunicação social e qual o papel que RCC desempenha nessas estratégias, principalmente em relação à televisão. Para isso analisamos a programação do canal de televisão Canção Nova. Essa comunidade carismática situada em Cachoeira Paulista é considerada pelos católicos a mais antiga comunidade de Aliança e Vida no país. Desde suas origens se volta para a evangelização utilizando os meios de comunicação e constituindo um importante centro de difusão das práticas carismáticas - centradas em um catolicismo difundido pela figura do Espírito, pela oração carismática em associação aos sacramentos da Igreja, pelo culto a Maria e aos santos e pela obediência ao papa. Ao adotar a evangelização pelos meios de comunicação a comunidade Canção Nova situa-se como concorrente direta das Igrejas neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, entre outras) que lançam uma ofensiva eletrônica a partir da década de 80 e das emissoras comerciais que difundem valores que vão contra a moral católica, segundo os carismáticos.

Na conclusão do trabalho realizamos uma síntese dos diferentes aspectos, que abrangem a constituição histórica das práticas carismáticas no campo religioso brasileiro, abordados ao longo dos capítulos, destacando que o desenvolvimento das práticas carismáticas não é linear, mas deve ser compreendido a partir da própria historicidade do movimento no Brasil.

Dessa forma nesta pesquisa procuramos mapear as práticas carismáticas dando o devido valor às características históricas do campo religioso e do catolicismo brasileiro, na tentativa de trazer novos elementos ao debate acadêmico sobre o movimento carismático católico no Brasil.

Capítulo 1: Matrizes da Renovação Carismática Católica

1. Breve histórico do Concílio Vaticano II (1962-1965)

O Concílio do Vaticano II (1962-1965) teve ampla repercussão no interior da Igreja, já que foi a partir daí que essa instituição passou a dialogar com o mundo moderno e a aceitar seus desafios.

Esse Concílio se desenvolveu em quatro sessões. A primeira sessão foi aberta por João XXIII, as outras três foram dirigidas pelo papa Paulo VI. Ele teve uma índole eminentemente pastoral, ou seja, visou a vida cristã e a disciplina eclesial, em vez de se voltar para a definição de fé ou moral. Nos documentos conciliares percebe-se a preocupação com a renovação da Liturgia, que deveria ser celebrada em estilo mais comunitário e acessível aos fiéis; a reafirmação da Igreja como sacramento, estruturada por Pedro e a hierarquia; a abertura ecumênica; as declarações sobre a liberdade religiosa e a tomada de posição da Igreja frente a várias questões do mundo moderno como família, política, economia, cultura paz e guerra.

Para Alberigo o Concílio, como fato histórico, pode ser compreendido a partir de diversas perspectivas. Entretanto um dos horizontes comuns era a tentativa, ao menos em nível interno de não tomar como fonte de inspiração um concílio de luta, como foi o Tridentino, nem num concílio de resistência e de contraposição à sociedade moderna como foi o Vaticano I.⁹ Segundo José Oscar Beozzo foi no Concílio Vaticano II que surgiram os primeiros indícios de uma reação conservadora no interior da Igreja, consolidando-se com as eleições do papa João Paulo II, no ano de 1979.¹⁰

⁹ ALBERIGO, Giuseppe. João XXIII e o Vaticano II. In: BEOZZO, José Oscar ; ALBERIGO, Giuseppe (orgs). *Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 20.

¹⁰ BEOZZO, J. O. Indícios de uma reação conservadora. Do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 05-15, 1990, p. 05.

O anúncio de João XXIII sobre o Concílio do Vaticano II, representou o fim do Vaticano I, em que todo poder se concentrava na mão do papa, e também marcou uma revisão da visão tridentina, na medida em que colocou uma discussão sobre o ecumenismo.

Para Beozzo a reação conservadora vai se articular na segunda fase do Concílio Vaticano II, quando Paulo VI assume os trabalhos do Concílio. O cardeal Montini (que mais tarde será o sucessor de João XXIII), juntamente com cardeal Suenens (que posteriormente será adepto do movimento carismático católico) e Lecaro propuseram temas para a constituição de um esquema geral para o Concílio no fim da primeira sessão, já que João XXIII, embora o tenha proposto não apresentou um roteiro para sua realização. Assim ao final da primeira sessão do Concílio destacou-se: a proposta do cardeal Montini, que afirmava que o grande eixo do concílio era a questão da Igreja, com várias sugestões de mudanças internas; já pela proposta do cardeal Suenens, era necessário retomar tanto as questões internas à Igreja, como defini-la frente ao mundo; e por último encontra-se a proposta do cardeal Lecaro, que retomou o discurso de João XXIII sobre a questão da pobreza. O tema dos pobres permaneceu marginal no desenvolver do Concílio, em que predominaram os esquemas de Montini e Suenens.¹¹

Beozzo ainda afirma que houve uma mudança significativa no momento em que Paulo VI assumiu o Concílio, já que a grande ênfase de João XXIII era que acontecesse o Concílio como diálogo, como abertura que fosse pastoral e que não houvesse condenações, já Paulo VI teria tido como preocupação continuar o Concílio e nos documentos tenta alcançar uma unanimidade entre os padres conciliares. Essa postura adotada por Paulo VI, acabou gerando alguns documentos ambíguos, em que aparece primeiro a afirmação da maioria conciliar e em seguida uma frase que diz exatamente ao contrário, expressando a visão da minoria conciliar.¹²

¹¹Idem, *ibidem*, p. 7.

¹²Idem, *ibidem*, p. 8-9.

É a partir das dubiedades dos documentos conciliares que João Paulo II e Ratzinger realizaram leituras, que expressam as posições da minoria conciliar e nas quais encontram-se os germes de uma reação conservadora.

Apesar dos conflitos internos existentes na realização do Concílio durante a produção dos documentos, esse acontecimento representou um símbolo da Igreja do século XX como demonstra Luiz Roberto Benedetti:

O Vaticano II é significativo, primeiramente, por se inserir no interior de um processo como ponto de chegada que consagra idéias e práticas que “fermentavam” no interior da Igreja Católica; e como ponto de partida de novas idéias e práticas que alcançavam sobretudo a(s) classe(s) média(s) dos países capitalistas europeus.¹³

Na década de 60, no seu processo de adaptação aos novos tempos, no *aggiornamento*, a Igreja se encontrou num caminho de mão dupla: de um lado fermentou a ação da esquerda, que liderou uma importante mudança institucional inspirada no Vaticano II e significou um importante passo na elaboração teológica mais voltada para problemas sociais, a Teologia da Libertação; de outro lado, foi tomando uma trilha mais conservadora que veio a dar na Renovação Carismática Católica. Para esses movimentos encontrar raízes no Concílio representa prestígio e legitimidade.¹⁴

No caso do movimento carismático católico, nota-se um destaque da presença do Espírito Santo na vida da Igreja como elemento proposto pelo Concílio e que nele se realiza.

Cabe salientar também que o Concílio por meio de seus documentos, na tentativa de abertura e diálogo com o mundo moderno, aborda temas como o ecumenismo e a atuação leiga, extremamente importantes para o desenvolvimento da RCC; já que esse movimento

¹³BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração. A articulação do campo religioso católico*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985, p. 40.

¹⁴PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 61.

nasce inicialmente de uma experiência ecumênica e posteriormente se torna o maior movimento leigo da Igreja Católica.

2. As convergências entre a política papal de João Paulo II e a RCC

Se pela perspectiva de Beozzo, o concílio pode ser compreendido como o predomínio dos conservadores no interior da Igreja, de fato, foi no papado de João Paulo II, que se vislumbrou um contorno bastante nítido da adoção de posturas pautadas na restauração da disciplina e da hierarquia dentro da instituição católica.

Para Lesbaupin o Concílio Vaticano II tinha imprimido uma concepção mais democrática à Igreja e a impulsionado para uma abertura aos problemas do mundo moderno; contrariamente no pontificado de João Paulo II retomaram-se com força questões como a ortodoxia da doutrina e a submissão dos católicos às autoridades eclesiásticas.¹⁵ No tocante à América Latina questionou-se o engajamento político dos leigos, padres ou bispos e a Teologia da Libertação.

A escolha do cardeal polonês Karol Wojtyla, arcebispo de Cracóvia, que desempenhara no Concílio um papel discreto, evidenciava a vontade do conclave em apostar num pontificado que desse prosseguimento àqueles que o precederam imediatamente, escapando inteiramente da tradição multissecular, oriundo do Concílio de Trento (1545-1563), de um papado mediterrâneo. O novo eleito demonstrou estar bastante consciente dessa dupla intenção ao adotar o nome de João Paulo, como se o papado tivesse entrado, com os dois últimos pontífices - Roncalli e Montini - numa nova fase histórica, sublinhando seu

¹⁵LESBAUPIN, Ivo. O Vaticano e a Igreja no Brasil. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 17-32, 1990, p. 17.

engajamento pessoal no necessário cumprimento do Vaticano II e manifestando ter plena consciência do que envolvia a escolha de um cristão polonês.¹⁶

Segundo Alberigo a leitura de João Paulo II sobre o Concílio Vaticano II encerra-se em uma visão doutrinal essencialmente pré-conciliar, na qual há uma falta de interesse pela constituição da liturgia e da palavra de Deus, temas que praticamente não foram tratados em seus atos, bem como sua insistência em relação ao ensinamento moral, ao qual se permanece surdo na própria Igreja.¹⁷

A política eclesiástica adotada por João Paulo II tem como características: nomeação dos bispos conservadores (reforço ao nível da hierarquia); integração doutrinal (reforço da ortodoxia); revalorização do enquadramento jurista; utilização intensiva do direito canônico (reforço disciplinar); intervenção em algumas ordens religiosas (em que pesou a preocupação com o engajamento político, particularmente na América Latina); valorização de novos movimentos leigos de caráter conservador. A RCC pode ser inserida nesse último item, juntamente com movimentos como *Opus Dei*; Comunhão e Libertação (originário da Itália); Cursinhos de Crisandade, Luz-Vida (Polônia); Focolari (Suíça); Movimento Internacional Oásis (da Itália); Igreja Viva (Iugoslávia); Igreja-Mundo (Itália); Schoenstadt (Alemanha); Sodalício da Vida Cristã (Peru); Fraternidade de Jesus (Itália) entre outros. A maior parte desses movimentos são originários da Europa, mas vale lembrar que a RCC, objeto desse estudo, tem origem norte-americana.

Esses movimentos também apresentam organizações e ações em nível internacional; caracterizam-se por uma absoluta fidelidade ao papado; por uma espiritualidade intimista; rejeitam a secularização; estão afinados com restabelecimento da ordem e da ortodoxia e posicionam-se contra qualquer tipo de marxismo.

¹⁶ALBERIGO, Giuseppe. João XXIII e Vaticano II. In: BEOZZO, José O e ALBERGO, Giuseppe (orgs). *Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 16.

¹⁷Idem, ibidem, p. 22.

Para Emerson Sena uma das questões centrais do Vaticano II é que ele deve ser interpretado num horizonte aberto, entendendo esse horizonte como efetivo *aggiornamento* da Igreja. Assim o Vaticano II, apontou para a valorização do laicato. Ponto que seria importante para a RCC. A partir desse fato histórico, a pluralidade interna do catolicismo adquiriu um reconhecimento institucional. Criou-se posteriormente o Pontifício Conselho de Associações e Movimentos Leigos, que em 1993 aprovou o estatuto da RCC como movimento laico. A complexa relação hierarquia/laicato passou a ter novas tonalidades, revelando um processo de constituição de identidade dinâmica, portador de redefinições, ênfases e concessões, numa trama de categorias que perpassa e constitui a identidade católica.¹⁸

Já para Ralph Della Cava o Vaticano estaria confiando mais em alguns desses movimentos leigos do que nas antigas ordens religiosas, que eram as instituições em que tradicionalmente o papa se apoiava no governo da Igreja e no exercício da missão.¹⁹

A RCC em seus documentos tem destacado fortemente a presença de João Paulo II. O movimento carismático católico também salienta a importância que João Paulo II deu aos movimentos eclesiais e logicamente com esse argumento justifica para os católicos a importância desse movimento no interior da Igreja. Para isso mostra ao fiel todos os documentos oficiais da Igreja que tratam dos movimentos eclesiais:

À luz destes ensinamentos pode-se compreender a atenção com a qual o Papa João Paulo II, em todo seu compromisso pastoral, tem seguido os 'movimentos', buscando promovê-los e exortando sua fecunda participação na vida e na missão da Igreja.²⁰

Se por um lado verifica-se que movimentos como a RCC se caracterizam por uma

¹⁸SILVEIRA, José Emerson Sena da. Tramas dos conceitos: Renovação Carismática, Igreja e Vaticano II. *RHEMA*, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio, v. 4, n. 14, 1998, p. 62.

¹⁹DELLA CAVA, 1989 apud LESBAUPIN, Ivo, op. cit., p. 29.

²⁰CNS/RCC. *Movimentos Eclesiais. Dom do Espírito, esperança para a humanidade*. Aparecida: Santuário, 1999, p. 62.

forte devoção ao papado; por outro se percebe que no caso dos carismáticos católicos há uma afinidade com várias posturas adotadas por João Paulo II, tomando a figura papal como elemento justificador da sua existência.

A origem polonesa do papa João Paulo II transpareceu no perfil de seu pontificado. Existe certo consenso entre seus críticos e partidários da importância desse fato em sua atuação: os primeiros, para censurar o seu tradicionalismo; os demais, para ressaltar sua compreensão da crise do Ocidente.

Na interpretação de Paula Montero esse papa, pelo modo como associou a questão regional à universal, foi capaz de colocar o pensamento cristão em sintonia com os grandes problemas do mundo contemporâneo. A questão nacional polonesa constitui matriz de um conjunto que deu coerência à forma como Wojtyła compreendeu o mundo e sua missão dentro dele. A sua auto-representação como filho da Polônia fez parte de uma construção mítica que teve como núcleo a visão de uma Europa unificada, supranacional e cristã.²¹

O papa João Paulo II apresentou-se bastante centralizador, colocando dioceses, ordens e congregações sob sua autoridade. Paula Montero nos chama a atenção que em um momento de mundialização dos processos econômicos, políticos e culturais, não interessa à Igreja o fortalecimento de estruturas de decisão nacionais.²²

A autonomia das igrejas nacionais tende a colidir com a lógica transnacional da Igreja, num momento em que os estados nacionais estão submetidos à mundialização de suas estruturas. Além disso, as novas tecnologias de comunicação pressupõem um alcance mundial das mensagens, centralização da informação e investimentos multinacionais.

Nesse pontificado as tecnologias de comunicação, a televisão e até mesmo os satélites se tornaram instrumentos importantes para o projeto de reevangelização do mundo, o que abordaremos detalhadamente no quarto capítulo deste trabalho.

²¹ MONTERO, Paula. Tradição e modernidade: João Paulo II e o problema da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 20, ano 7, p. 90-112, out. 1992, p. 101.

O papa João Paulo II se tornou referência mítica na construção de uma identidade cristã para a Europa. A Europa para João Paulo II, significava a Europa de todos os santos. Wojtyla retomou as histórias locais lembrando a coragem, o martírio de heróis, nacionais e cristãos. A história dos santos sintetiza, num mesmo tempo, a história da nação e da Igreja. Assim João Paulo II procurou destacar o papel do cristianismo como fundador de uma cultura eslava e como unificador da Europa.²³

O papa João Paulo II canonizou e beatificou uma grande quantidade de heróis cristãos em seu pontificado. Carl Bernstein afirma que o objetivo do papa ao criar tantos novos santos foi destacar a fecundidade da Igreja, como um pai exibindo orgulhosamente os filhos; e também pelo fato dos santos serem símbolos de uma vida religiosa florescente, servindo de modelo para suas culturas e comunidades e de estímulo para as vocações sacerdotais em declínio.²⁴

A nova Europa segundo o papa João Paulo II não podia perder a memória de seus santos, cuja contribuição foi decisiva não apenas na sua construção religiosa, mas na sua união política e cultural. Foi justamente para a celebração dessa memória que Karol Wojtyla se tornou um papa peregrino. Na era do avião a jato, o papa não viajava, ele ia em peregrinação, um tipo muito específico de viagem, que evoca terras e lugares distantes.

As viagens de Karol Wojtyla, para além do que foi dito em seus discursos, fez com que sua imagem midiática aparecesse para o grande público como encarnação da totalidade de uma Igreja Romana de dimensões universais. Além disso, essa itinerância foi um modo de costurar a unidade da Igreja. Ao desenvolver um contato mais pessoal com as igrejas locais, o papa se mostrou mais um diplomata que disseminava as relações entre os povos do que um administrador da burocracia vaticana. Ao introduzir essas viagens na estrutura antes

²²Idem, ibidem, p. 103.

²³Idem, ibidem, p. 105.

²⁴BERNSTEIN, Carl; POLITI, Marco. *Sua Santidade. João Paulo II e a história oculta de nosso tempo*. Trad. M.H.Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996, p. 399.

centrada no aparato da Igreja, João Paulo II reaviavou a memória da pluralidade cêntrica da Igreja nos primeiros séculos do cristianismo.

Nas viagens de João Paulo II, ele realizava visitas ao santuário da Santa Virgem em diversos países pelos quais passava. Tornou-se uma das marcas registradas de seu pontificado a figura dele, de pé, diante de imagens e retratos da Madona, implorando sua proteção para trabalhadores, nações, enfermos, seminários, universidades e hospitais, rezando para que se instaurasse a paz no mundo. A Madona Negra de Guadalupe, no México, foi o primeiro santuário mariano fora da Itália que ele visitou como papa. Houve também a Virgem de Aparecida, no Brasil; a Virgem do Perpétuo Socorro, nas Filipinas; Nossa Senhora de Luján, na Argentina; a casa de madona em Éfeso, na Turquia; a gruta milagrosa de Lourdes, na França; o santuário de Fátima, em Portugal entre outras.

Por ocasião do Vaticano II, a maioria dos bispos não desejava que Paulo VI desse a Maria o título formal de Mãe da Igreja, por receio de que isso ofendesse a certas suscetibilidades ecumênicas. Mas depois que Karol Wojtyła se tornou o pontífice romano, ele começou a pressionar uma recalcitrante comunidade católica ocidental, impondo-lhe um engrandecimento sistemático do culto à Virgem Maria.²⁵

Ao contrário de Deus pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo, a Virgem Maria continuou a fazer aparições visíveis ao longo da história cristã, com uma relevância na vida de milhões de católicos. Muitos deles não vão à Igreja, não aceitam o papa nem suas leis, mas se voltam para a Virgem, a Mãe, porque ela, uma mulher que teve um filho, parece compreendê-los e ajudá-los. João Paulo II, órfão de mãe desde os oito anos de idade, se identificou com gratidão a essa imagem, que detém um lugar supremo na tradição católica polonesa.

O papa João Paulo II em seus discursos deixou entrever que o secularismo, que tem como corolário a perda da transcendência constitui um dos problemas mais graves que

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 408.

ameaçam a condição humana no mundo contemporâneo. Na visão deste papa o processo de secularização da cultura européia, para construir-se em sua forma moderna, teve que se colocar a hipótese da não existência de Deus, o que acabou levando o homem a um fechamento para o transcendente.

A defesa do homem pela retomada de sua dimensão moral encontrou-se no centro da reflexão de João Paulo II sobre a modernidade. No Ocidente, a pessoa foi sacrificada em nome do bem-estar, e no Leste, ela foi sacrificada pelas estruturas.²⁶

A reflexão filosófica de Karol Wojtyła registrou a falência da experiência cultural marxista, ao mesmo tempo, que recuperou dois de seus conceitos filosóficos mais importantes, os conceitos de alienação e de práxis. O primeiro permitiu a Wojtyła retomar a idéia de homem autêntico; o segundo a pensar o trabalho como dignificador do homem.²⁷

O papa João Paulo II esteve em consonância com sua época, ao procurar dar sentido à experiência do homem contemporâneo nos espaços vazios, deixados pelas frustrações geradas no coração da modernidade.

Essas características do pontificado de João Paulo II vão ao encontro da proposta da RCC, indicando convergências entre a política papal e as posturas assumidas por esse movimento. A RCC em âmbito transnacional ajudou a divulgar a imagem do papa peregrino e devoto dos santos e de Maria. Simultaneamente a devoção dos carismáticos católicos ao papa ajudou a reforçar a centralização da Igreja na figura papal. Por outro lado, o movimento compartilha das práticas papais de devoção aos santos e a Maria, divulgando-as pela mídia.

Outro elemento indicativo da afinidade existente entre a RCC e as posturas adotadas no pontificado de João Paulo II, reside na própria base espiritual desse movimento, que tem como fundamento os dons do Espírito. Para os carismáticos católicos o divino irrompe no universo do homem, indo ao encontro da necessidade apontada por João Paulo II de

²⁶ MONTERO, op. cit., p. 109.

²⁷ Idem, ibidem, p. 110.

preencher o vazio deixado no homem contemporâneo pela secularização; pois para esse papa o secularismo que tanto condenou ao longo de sua vida implicava num fechamento do mundo e do homem para o divino. Em contrapartida o Concílio Vaticano II reconheceu legítima a noção de secularização como autonomia das realidades terrestre com relação às realidades divinas.

Portanto, a postura espiritualista e intimista adotada pela RCC e outros movimentos de cunho espiritualistas, como já citamos, identifica-se com o papel de destaque dado ao Espírito Santo por João Paulo II, que lançou inclusive em 1986 a “Encíclica sobre o Espírito Santo”:

[...] da constituição conciliar *Lumen Gentium*, dizem-nos que, com a vinda do Espírito Santo, começou o tempo da Igreja. Dizem-nos ainda que este tempo, *o tempo da Igreja*, continua. Perdura através dos séculos e das gerações. No nosso século, neste período em que a humanidade se aproxima do termo do segundo milênio depois de Cristo, este “tempo da Igreja” teve sua particular expressão no *Concílio do Vaticano II*, como Concílio do nosso século. Sabe-se, com efeito, que ele foi, um Concílio “eclesiológico”: *um concílio sobre o tema da Igreja*. Ao mesmo tempo, porém, o ensino deste Concílio é essencialmente “pneumatológico”: *impregnando da verdade sobre o Espírito Santo*, como alma da Igreja. Podemos dizer que, no seu rico magistério, o Concílio Vaticano II contém praticamente tudo o “que o Espírito diz às Igrejas” em função da presente fase da história da salvação [...] o Concílio ofereceu uma *especial confirmação da presença do Espírito Santo Consolador*. Tornou-o, em certo sentido, novamente presente na nossa época difícil.²⁸

Além da afinidade entre a postura espiritualista da RCC e a comungada por João Paulo II, há convergências entre eles no que se refere à ênfase em certas questões morais como a condenação: ao aborto, ao homossexualismo, à eutanásia, ao uso de métodos anticoncepcionais artificiais e à utilização de preservativos. No caso da RCC não se trata apenas de obedecer, hierarquicamente, as posições papais; mas, principalmente, difundi-las entre os católicos, levando-os a assumir e a defender publicamente essas práticas.

²⁸ CARTA ENCÍCLICA. *Dominum Et Vivificantem*. Do Sumo Pontífice João Paulo II sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 39.

Portanto torna-se evidente que as posições assumidas pelo papa João Paulo II favoreceram o desenvolvimento da RCC; por sua vez o movimento carismático justificou e justifica muitas de suas posições utilizando-se dessa postura papal de ênfase no Espírito Santo e nos movimentos eclesiais. Além disso há nítidas convergências entre posturas assumidas no papado de João Paulo II e as adotadas pela RCC como: a afirmação de uma moral católica conservadora; a ênfase ao culto aos santos e a Maria e a utilização da mídia na divulgação do catolicismo. No Brasil além desses elementos, a especificidade do campo religioso brasileiro, interfere na expansão da RCC.

3. América Latina: uma opção pelos pobres. Entre a Igreja progressista e a conservadora

As quatro últimas décadas do século XX foram marcadas por transformações no interior da Igreja Católica pelas mudanças propostas no Concílio Vaticano II (1962-1965) e, pelas mudanças nos contextos político, social, cultural e religioso da América Latina.

Entre 1964 e 1970 desenvolverem-se as características da Igreja Popular. Entre os surgimentos mais importantes estavam o aparecimento das CEBs e o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que direcionou a atenção da Igreja aos problemas sociais.

O contexto que antecedeu o golpe de 1964 foi essencial para a cultura política brasileira, no qual a chamada sociedade civil vivenciava um processo de crescimento político ímpar, que parecia ter pontecialidades de mobilizar setores cada vez maiores da sociedade. A instalação do regime militar abortou esse processo e modificou a cultura política brasileira, principalmente após 1968, limitando a atuação política aos grupos clandestinos. À derrota da esquerda armada, por volta de 1974, seguiram-se novas formas de oposição ao regime, mediadas por expectativas divergentes daquelas que mobilizaram os grupos armados. Foi nesse período que a influência da Teologia da Libertação ganhou destaque no Brasil. A

realidade política instalada pela ditadura, com a repressão violenta aos grupos políticos, foi uma das forças motrizes da Teologia e de sua proposta de Igreja comprometida com a política.

A Teologia da Libertação do ponto de vista eclesial, apresenta uma proposta singular, já que não se trata de um grupo de leigos ligados à Igreja Católica que iniciou uma prática política sob a inspiração católica cristã e sim de grupo de intelectuais organicamente ligados a essa instituição, propondo uma mudança em sua estrutura e na forma de viver a fé. Do ponto de vista político-social, das disputas entre os vários grupos e correntes de pensamento que propunham a transformação social, a Teologia da Libertação constitui uma proposta a mais nesse mosaico, alterando a ordem capitalista com base nos princípios religiosos. Nesse sentido, a sua intenção é evitar a superação da concepção religiosa de mundo, entre classes populares, em um possível processo de transição para uma sociedade alternativa.²⁹

Daí a Teologia da Libertação ter como proposta inovar o pensamento teológico na América Latina e com isso efetuar uma reforma intelectual e moral no pensamento e na prática dos católicos. Para isso adota como pressuposto uma teologia que se desenvolve sempre presa à realidade e ao momento histórico no qual está inserida, assim como afirma que todo e qualquer pensamento teológico, seja consciente ou inconsciente, está comprometido politicamente. A Teologia da Libertação explicita o seu compromisso com os pobres, o que em sua reflexão teológica ganha uma conotação classista e mostra a insuficiência da teologia tradicional na compreensão da realidade, pois essa se conforma com a sociedade capitalista.³⁰

Dessa forma o pensamento teológico da Teologia da Libertação realiza uma crítica eficaz a essa sociedade, utilizando-se de recursos interpretativos fora do universo católico.

²⁹SOARES, Claudete Gomes. *Teologia da Libertação no Brasil: aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 2000, p. 16.

Em outras palavras busca legitimar-se não só por meio da racionalidade teológica - dogmas, mistério e revelação – mas também pela racionalidade própria ao mundo secular – as ciências sociais, o marxismo e a teoria da dependência. Nela, as fronteiras entre o sagrado e o secular não são apresentadas de forma muito tênues. Pode-se interpretar isso como consequência do reconhecimento por parte dessa corrente teológica do papel secundário exercido pela esfera religiosa no mundo racionalizado. Aceita a hegemonia da esfera secular, seria preciso encontrar uma maneira de revitalizar o pensamento teológico com base nesse universo, o que para a Teologia da Libertação seria possível com a aproximação entre a fé e a ciência, especialmente as ciências sociais. Esta renovação do pensamento católico, segundo os teólogos da Teologia da Libertação, garantiria sua sobrevivência na esfera pública, mediante ao seu compromisso político com as classes subalternas. Reagindo, assim, à tendência presente no mundo moderno, a mantê-lo, enquanto pensamento religioso, na esfera privada. Por isso pode-se afirmar que a Teologia se configura muito mais como um pensamento religioso desencantado, por sua adesão às explicações científicas da realidade social, do que pela tentativa de reencantamento do mundo por intermédio do pensamento mágico.³¹

Em contrapartida na RCC se evidencia em alguns participantes a preocupação em se trabalhar nas estruturas do poder político para alterar situações que perpetuem desigualdades, injustiça e desrespeito à dignidade humana; mas, incorporando valores e conceitos de um cristianismo social e progressista, que expressam um posicionamento conservador frente às questões políticas e sociais, pois não põem em questão a estrutura geradora dos problemas sociais e na prática reafirmam o *status quo*.³²

Viera também afirma que esse setor da RCC tomando a Doutrina Social da Igreja como única inspiradora e buscando a articulação entre ação social e vivência da

³⁰ Idem, ibidem, p. 43.

³¹ Idem, ibidem, p. 44.

³² VIEIRA, Núria Padilha. *Atuação da Renovação Carismática no Campo Social*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Puc, 1996, p. 123-124.

espiritualidade, acaba por configurar-se no interior do campo católico, como alternativa efetiva àquelas práticas desenvolvidas tendo como inspiração a Teologia da Libertação e a “opção preferencial pelos pobres” da Igreja Latino-Americana.³³

A Doutrina Social da Igreja surgiu no final do século XIX, resultado dos conflitos existentes entre industriais e operários. Para alguns estudiosos, essa doutrina passou por várias fases, mas no pontificado de João Paulo II teria sofrido uma “reproposição” a partir do tema trabalho. Este pontífice reestruturou o ensinamento social católico, partindo primeiramente da valorização dos aspectos étnicos do trabalho e considerando-o em termos de auto-realização humana; e segundo dialogando com o movimento operário e o marxismo, mediante um processo de inclusão seletiva de conceitos assimilados na experiência histórica do movimento operário. Conceitos como alienação e luta de classes aparecem reinterpretados como perda de significado do trabalho, no primeiro caso; e esforço de afirmação da dignidade do trabalho contra o capital e de luta pela justiça, no segundo caso.

Esse processo de “reproposição” da Doutrina Social da Igreja se desenvolve num contexto mundial de desarticulação do modelo socialista, combinado com a reestruturação produtiva em termos de novas tecnologias e da reordenação mundial em grandes blocos econômicos.

Para os teólogos adeptos da Teologia da Libertação a Doutrina Social da Igreja deve ser entendida como um sistema aberto, como um conjunto de orientações doutrinárias de caráter étnico, que não apresenta um projeto histórico para a construção de um modelo social alternativo à estrutura social existente.³⁴

Outra forma de se compreender a Doutrina Social seria tomá-la como sistema fechado, teoricamente auto-suficiente, que dispensa qualquer outra mediação para o

³³ Idem, ibidem, p. 124.

³⁴ Idem, ibidem, p. 69.

entendimento da realidade social, na prática acabaria por incorporar mediações funcionais e conservadoras para a construção desse entendimento, tornando-se reformista dessa mesma realidade que critica. É nessa perspectiva que se encontra a ação social dos carismáticos católico; ainda que em alguns momentos assumam mobilizações coletivas e alguma forma de politização, eles não têm no horizonte um projeto político de transformação das estruturas sociais, mas sim um projeto de promoção humana, de mudanças adaptativas de preservação do *status quo*. O que fica explícito nas seguintes afirmações:

[...] Deus nos toma de onde estamos para levar-nos a viver uma fé mais profunda e que, na medida de nossas respostas e de acordo com nossa situação de responsabilidade na sociedade, desenvolve e purifica a nossa vida, e desta maneira faz crescer nosso compromisso social.³⁵

Antes e acima de tudo, o projeto da RCC será um projeto religioso, jamais político e nem mesmo social em sua essência [...] O eixo central será o religioso e, por extensão, social, por causa da realidade dos pobres que não pode se ignorada.³⁶

Nestes fragmentos fica explícito que a proposta de atuação social para os carismáticos trata-se de uma atuação tendo em vista mudanças no interior do indivíduo, pois supõe que apenas pela modificação de cada indivíduo é que se pode chegar efetivamente à mudança da sociedade.

Por isso concordamos com Vieira ao afirmar que a RCC ao propor intervenções que não são em si suficientes para tocar a raiz dos problemas sociais, na prática acaba por diminuir o sentido histórico das ações político-sociais e enfatizar, as transformações internas do homem, como responsáveis pelas modificações objetivas.³⁷

A opção pelos pobres para os carismáticos está além das condições materiais e estruturais da sociedade, encontra-se, fundamentalmente no espiritual, na transformação do

³⁵ TALAVERA, Carlos. *Renovação e Ação Social*. São Paulo: Loyola, 1980, p. 43.

³⁶ SOUSA, Ronaldo José de. *Ide às Encruzilhadas*. Doutrina Social, RCC e Opção pelos Pobres. Aparecida: Santuário, 2003, p. 69.

³⁷ VIEIRA, op. cit., p. 73.

âmago de cada indivíduo; independentemente da classe social todo cristão é chamado a uma reordenação da relação “Deus/pessoa/próximo”.

As divergentes posturas assumidas pela RCC e pela Teologia da Libertação, já apareciam na discussão conciliar em 1962. Para Gustavo Gutiérrez, um dos maiores representantes da Teologia da Libertação, foi discutido três grandes temas no Concílio Vaticano II: a abertura ao mundo moderno; a unidade dos cristãos e a Igreja dos pobres, sendo que os dois primeiros temas foram amplamente debatidos; contudo o terceiro, a Igreja dos pobres, não recebeu a mesma ênfase, mesmo assim significou uma abertura para que a Igreja na América Latina pensasse suas práticas com base nesse referencial. Embora a presença numérica de representantes dos países desenvolvidos, latino-americanos e africanos no Concílio tenha sido bastante expressiva para uma instituição como a Igreja Católica, dominada pelo modelo europeu de fé e religiosidade, esses representantes, não conseguiram ampliar a discussão conciliar sobre o ponto de vista de suas realidades. Ainda segundo Gutiérrez, o mundo para o qual o Concílio se abria era o mundo predominantemente europeu, ou seja, o mundo da técnica, da Ciência, das democracias e das liberdades modernas. Elementos bem diversos compunham a realidade latino-americana, que concomitante ao Concílio passou por um processo de agravamento, com a eclosão das ditaduras militares.³⁸

O Concílio Vaticano II, também proporcionou o surgimento da RCC já que possibilitou a reinterpretação dos sacramentos e da liturgia, permitindo no catolicismo a adoção de carismas e dons espirituais e conseqüentemente se aproximando das práticas pentecostais. Assim os carismáticos assumem a própria missão de evangelizar e recristianizar o mundo, com a revalorização da figura do Espírito Santo e a meta de transformar as

³⁸GUTIÉRREZ, Gustavo. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *O concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 30.

estruturas hierárquicas da Igreja, cedendo massivamente a distribuição dos dons ou carismas impostos pelo Espírito.³⁹

Há estudiosos que consideram, que a RCC, por se voltar para o lado espiritual, preencheria a lacuna deixada pela Teologia da Libertação, que dirigiu suas atenções ao social, deixando o fiel sem uma atenção espiritual. E por isso, a RCC representaria o opositor natural das CEBs, com o aval do Vaticano II. A RCC seria a responsável por reencaminhar os fiéis à Igreja Católica.⁴⁰

Leila Maria Massarão nos chama atenção sobre a especificidade da relação estabelecida entre o movimento carismático e a Teologia da Libertação. Segundo a pesquisadora essa relação se explica pela História da América Latina nas últimas décadas do século XX, mas a oposição é uma construção posterior, uma vez que o esmorecimento da Teologia da Libertação foi engendrado pela cúpula vaticana, sendo uma questão de embate entre Roma e os padres da Igreja progressista latino-americana, adeptos da Teologia da Libertação. Deve ser mencionado o próprio desgaste da Igreja Popular, frente ao novo contexto político e social da região a partir da década de 1980, com o processo de democratização, abertura política e o fim das ditaduras militares.⁴¹

Se fica claro que a oposição Teologia da Libertação versus RCC, foi uma construção posterior, deve-se destacar também que as formas de abordagem aos fiéis, desses dois movimentos têm suas particularidades, demonstrando toda a diversidade que é abrigada no interior da Igreja Católica e sua capacidade em acomodar essas diferenças, desde que elas não contestem a hierarquia.

³⁹KRAUTSTOFL, Elena. *La communitas carismática en el umbral del Tercer Milenio*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

⁴⁰Cf. BARROS JR., F.O., op. cit.; PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. A reação conservadora do catolicismo brasileiro. São Paulo: Edusp, 1997.

⁴¹MASSARÃO, op. cit., p. 21-22.

Nessa perspectiva, concordamos com Emerson José Sena da Silveira quando afirma que o Concílio Vaticano II torna-se ponto de interceptação entre as visões de mundo presentes nos diversos movimentos do catolicismo. Daí alguns movimentos compreender o Concílio como secularização, enquanto outros o entendem como uma retomada do sagrado.⁴²

De um lado, encontra-se a Teologia da Libertação, partindo de uma visão progressista que propõe, em muitos aspectos, o desencantamento da religião e adota pressupostos cognitivos da ciência moderna, que entram em choque com a visão do senso comum da cultura popular e não é compreendida e aceita em sua totalidade pela maioria da população brasileira. A aceitação pelos fiéis da reação conservadora parece ser fruto do mesmo tipo de necessidades que levam muitos ao pentecostalismo. Para a massa de fiéis, o conflito entre a visão moderna e mágica parece se sobrepor ao conflito entre os interesses de classes, também presente na oposição conservador versus progressistas. Daí decorrer o fato de que, embora a Igreja progressista tenha tomado a opção pelos pobres, às vezes, atrai menos pobres que a linha conservadora.⁴³

Portanto, podemos afirmar que as práticas desses dois movimentos envolvem perspectivas diferentes, num contexto social em que um acaba tendo mais êxito que outro, quando considerar êxito como quantidade de fiéis, mas isso não significa afirmar que o crescimento da Renovação esteja associado direta e exclusivamente ao esvaziamento das CEBs. A expansão e a consolidação da Renovação Carismática envolvem vários fatores, que abordaremos ao longo deste trabalho. Principalmente porque, a partir da década de 80, florescem vários outros movimentos de caráter conservador.

⁴² SILVEIRA, José Emerson Sena. *As duas faces de Jano: Concílio Vaticano II, Catolicismo e Renovação Carismática Católica*. Comunicação apresentada no II Simpósio Nacional de História das Religiões, Ouro Preto, 2000.

⁴³ MARIZ, Cecília Loreto; SOBRINHO, Lemuel Dourado Guerra Sobrinho. Algumas reflexões sobre a reação conservadora na Igreja Católica. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 73-78, 1990, p. 79.

4. Transformações do campo religioso brasileiro no século XX

O Brasil, país marcado historicamente pela influência da religião, encontrou no catolicismo um conjunto de valores, crenças e práticas, institucionalmente, organizadas e, incontestavelmente hegemônicas que por quatro séculos definiram, de modo coerente, os limites e as intersecções entre a vida pública e privada.⁴⁴

Entretanto, a hegemonia católica no país se viu abalada pelo surgimento no campo religioso brasileiro, de outras religiões, principalmente, o avanço do pentecostalismo. Para alguns pesquisadores católico-romanos a explicação para o avanço do pentecostalismo centra-se na chamada “sede de Deus”; essa idéia constitui uma crítica à Igreja Católica e às igrejas protestantes históricas que não teriam atendido às necessidades do povo.

O teólogo Sepúlveda afirma que o pentecostalismo não é uma nova doutrina, mas uma nova experiência de Deus sem mediação. Teologicamente, a única mediação é a experiência do Espírito Santo, na qual a pessoa o sente. Culturalmente o universo simbólico criado pelo pentecostalismo chega a ser uma mediação entre o povo e o sagrado, a experiência do Espírito Santo é pessoal e direta, não tendo de passar pela mediação sacerdotal. Outras características do pentecostalismo constam de um encontro intenso com Deus, a experiência pentecostal é vivida em comunidade, não isoladamente e por último a pregação pentecostal usa uma linguagem do povo.⁴⁵

O censo de 2000 demonstra essas intensas movimentações religiosas que vêm ocorrendo no campo brasileiro nas últimas décadas. O catolicismo - por séculos a religião majoritária no país - defronta-se com acirrada concorrência das denominações pentecostais. O declínio do catolicismo fica mais visível se fizermos uma série histórica do censo

⁴⁴MONTES, Maria Lúcia. As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando (dir.). *História da Vida Privada no Brasil*, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-171, p. 73.

demográfico: em 1940, 95,2% da população brasileira se apresentava como católica; em 1950, 93,7%; em 1960, 93,1%; em 1970, 91,1%; em 1980, 89,2%; em 1991 passam para 83,8%, caindo finalmente em 2000 para 73,8%. Em contrapartida, o pentecostalismo avançou rapidamente em território brasileiro, chegando pelo censo de 2000 a 15,50% da população.⁴⁶

Esse quadro de transformações religiosas, historicamente, insere-se nas mudanças do cristianismo e da Igreja Católica. A história da Igreja constitui-se de mudanças, rupturas e continuidades, que se expressam diretamente nas suas práticas e conteúdos doutrinários. A transformação da crença na divindade do homem Jesus para uma Igreja formulada por Paulo, e, sobretudo, por João perpassou o século I. A Igreja se transformou, durante a Idade Média, na instituição mais importante do período. Na Idade Moderna, enfrentou a contestação com a Reforma Protestante. O campo de oferta religiosa no Ocidente se diversificou a partir do século XV e se multiplicou na segunda metade do século XX, disponibilizando uma incrível quantidade de religiões e seitas aos crentes.

Pai da Reforma Protestante, o monge Martinho Lutero negava a transubstanciação, traduziu a Bíblia do latim para o alemão, mas especialmente Lutero, ao declarar na tese 95 que toda a vida dos fiéis fosse penitência, rechaçou o comércio da graça de Cristo e da fé, que não mais necessitava de intermediários institucionais.

Contestada em seus dogmas, a Igreja se vê obrigada a organizar uma reação denominada Contra-Reforma; o Concílio de Trento (1545-1563) foi um marco nesse sentido, pois plasmou a nova fisionomia da Igreja nos séculos subseqüentes à medida que suas leis e prescrições realmente se tornaram base de tarefas concretas cotidianas na vida eclesial; destaca-se dentro das repercussões da Contra-Reforma a criação de várias entidades voltadas

⁴⁵GUTIÉRREZ, Benjamim & CAMPOS, Leonildo Silveira (org.). *Na Força do Espírito*. Os Pentecostais na América-Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, p. 15-16.

⁴⁶PIERUCCI, Antônio Flávio. A encruzilhada da fé. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 mar. 2002. Caderno Mais, p. 6.

para a evangelização e a reafirmação da doutrina católica, como é o caso dos jesuítas, figuras marcantes no início do catolicismo brasileiro.

A Igreja Católica como instituição e religião oficial do Estado português chegou ao Brasil em 1500 com Pedro Álvares Cabral. Portugal foi um dos poucos países a aceitar as condições do Concílio de Trento. A aliança entre o Estado português e a Igreja Católica foi denominada Padroado; recebendo a concessão do papa, os monarcas portugueses exerciam o governo moral no reino e nas colônias. Tal aliança deu ao Estado português uma série de concessões e licenças que o acompanharam, contribuindo para moldar a mentalidade através da qual se elaborou a catequese no Brasil. Utilizando-se do pretexto da expansão da fé católica, justificava-se a conversão dos indígenas, ainda que à força, ou seja, o povoamento português no Brasil foi dominado por forte espírito cruzadista, ou o chamado catolicismo guerreiro.

Outra característica da Igreja Católica no período colonial foi a instalação de uma cultura patriarcal, que foi essencial para a justificação da ordem estabelecida mediante a tomada das terras dos índios. De fato com o estabelecimento do patriarcalismo impedia-se uma tomada de consciência de comunidade entre os trabalhadores dos engenhos, das fazendas e da mineração.⁴⁷

Concomitantemente, ao catolicismo patriarcal ocorria o catolicismo popular que se expressava nas folias de Reis ou do Divino, na celebração do antigo poder de São Sebastião, nas festas dos santos padroeiros, nas comemorações juninas, nos pastoris e bumba-meu-boi dos autos de Natal.⁴⁸ É exatamente esse catolicismo popular que a Igreja Católica, ao longo das décadas de 30 e 40 do século XX, irá combater. Neste período o clero brasileiro está sob o domínio do catolicismo ultramontano, daí a consideração desse catolicismo devocionário

⁴⁷HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 73-74.

⁴⁸MONTES, op. cit., p. 113.

popular como uma forma de exteriorização vazia da fé, expressão da ignorância do povo ou obra de perversão, de maldade.

Nas primeiras décadas do século XX, as questões que agitavam a Igreja Católica repercutiam no catolicismo brasileiro, ou seja, o interesse pelos temas doutrinários ligados às dificuldades enfrentadas pela Igreja nos novos tempos e o primado do magistério papal.

Em 1916, dom Sebastião Leme, publicou a carta pastoral que definiu um novo período dentro da Igreja Católica no Brasil, denominado neocristandade e que vai de 1916 a 1955.⁴⁹ Nesta carta o arcebispo de Recife e Olinda destacou várias precariedades do catolicismo brasileiro e apontou algumas possibilidades de solução. Para dom Sebastião, a Igreja institucional era extremamente frágil, com deficiências como as práticas populares em detrimento do catolicismo ortodoxo; falta de padres; estado precário da educação religiosa; ausência de intelectuais católicos; limitada influência política da Igreja e depauperada situação financeira. Esse quadro poderia ser revertido mediante a cristianização das principais instituições sociais, com o desenvolvimento de intelectuais católicos e com o alinhamento das práticas religiosas populares aos procedimentos ortodoxos.

A partir da romanização do catolicismo brasileiro até a década de 50, a Igreja adotou uma postura que tinha por princípio a fé como um processo íntimo com Jesus Cristo dentro de um sentido devocional. Assim o mundo moderno passou a ser visto como maligno, já que encorajava o culto da personalidade, do prestígio e do poder. Neste período de neocristandade vivido pela Igreja, ela conseguiu atingir o laicato de classe média, formando uma das mais influentes gerações de leigos na América Latina. Estes intelectuais emergiram do Centro Dom Vital, pequeno instituto católico, mas de grande influência no desenvolvimento da Igreja e da política brasileira.

⁴⁹MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica no Brasil (1916-1885)*. Trad. Heloísa Braz de Oliveira. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 41.

Em 1921 um pequeno grupo de católicos - Jackson de Figueiredo, Hamilton Nogueira, Perilo Gomes, José Vicente de Souza e Durval de Moraes - funda *A Ordem*, revista que aspirava por um lugar entre as publicações mais radicais à doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana. Da revista *A Ordem* nasceu o Centro Dom Vital. Em 1922 o número nove desta revista anunciava abertura deste centro cultural católico com a proposta de torna-se útil, grande e capaz de pensar no conjunto da ação católica do país. Ao longo de sua história teve importantes figuras, como Alceu Amoroso Lima, que desempenharam papéis de destaque na Igreja e na política brasileira, durante várias décadas. A identificação entre a Igreja e o Estado, pressupunha que o Estado deveria seguir a doutrina social e proteger os interesses da instituição católica, assim como, o sistema educacional e os meios de comunicação deveriam obedecer aos princípios doutrinários do catolicismo.

Por três décadas, o modelo de neocristandade foi eficiente às necessidades da Igreja Católica, porém após 1945 em uma sociedade que se modernizava rapidamente e o aparecimento da competição com outras religiões e seitas, fez com que ele começasse a apresentar os primeiros declínios, pois seu sucesso dependia de condições com as quais já não podia mais contar, isto é, sua capacidade de combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso.

Diante dessa situação vai ocorrer, nos decênios de 40 e 50, uma nova organização do quadro religioso brasileiro com o avanço dos cultos afro-brasileiros e das denominações pentecostais.

As religiões afro-brasileiras até finais dos anos 40 eram fortemente ligadas à cor, mas, com o aparecimento da Umbanda em 1930 esse quadro se altera. Duas décadas depois a Umbanda já havia se firmado como uma religião aberta a todos, sem distinção de raça, origem social, étnica e geográfica. Ela incorporou ao patrimônio cultural das religiões

africanas elementos da doutrina espírita e do ritual católico, constituindo-se gradativamente, no decorrer do século XX.

O fundamento do Espiritismo no Brasil se baseia no sistema filosófico formulado por Kardec, introduzido no país, durante a segunda metade do século XIX. Os pontos principais da doutrina espírita são: a idéia de evolução dos espíritos, os seres humanos, encontrar-se-iam em processo de evolução, não se limitando ao tempo relativo de uma encarnação, mas tendo prosseguimento em sucessivas reencarnações; a caridade apresenta-se tanto aos vivos quanto aos mortos como virtude máxima; a teoria da mediunidade que consiste não só na possibilidade, mas na conveniência de comunicação com os espíritos desencarnados por meio dos médiuns, que agem como intermediários neste processo; o Espiritismo não contrapõe o sacral ao científico, procurando antes integrá-los.⁵⁰

Devido ao estilo racional da doutrina kardecista, o Espiritismo passa a constituir no início do século XX, principalmente em pequenas cidades do interior, ideologia que se opõe à liderança do pensamento exercida pela Igreja Católica. A rejeição do dogma católico e adoção de um procedimento sistemático na formação da doutrina espírita, mostram-se compatíveis com as aspirações intelectuais de parte da população urbana que estava se expandindo naquele momento.⁵¹

A Umbanda absorveu do Kardecismo algo do seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim se fazendo mais ocidental que as demais religiões afro-brasileiras, mas nunca completou esse processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser uma religião ética, preocupada com a orientação moral de conduta, e uma religião mágica, voltada para a estrita manipulação do mundo.⁵²

⁵⁰ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 161-162.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 83.

⁵² PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 14.

Desde seu início as religiões afro-brasileiras se formaram em sincretismo com o catolicismo, em menor grau com as religiões indígenas. O culto aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos.

Com a Umbanda, acrescentam-se à vertente africana as contribuições do Kardecismo francês, especialmente a idéia de comunicação com os espíritos dos mortos por meio do transe, com a finalidade de se praticar a caridade entre os dois mundos. Assim a Umbanda perdeu parte de suas raízes africanas, mas não interferiu na identidade do Candomblé, do qual se descolou, conquistando sua autonomia. Por sua vez, o Candomblé, também passou por transformações ao longo desse período.

Durante os anos 60, o mesmo começa a ocorrer com o Candomblé, que busca voltar às suas origens. Essa mudança foi seguida de uma perseguição intensa por parte de algumas igrejas evangélicas como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que associa essas religiões à figura do demônio.

Nesse período, com a grande migração do Nordeste para as grandes cidades industrializadas do Sudeste, o Candomblé passou a entrar em territórios antes pertencentes à Umbanda, e vários umbandistas se iniciam no Candomblé, muitos deles abandonaram os ritos da Umbanda para se estabelecerem como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais dos cultos aos orixás. Neste movimento, a Umbanda é remetida de novo ao Candomblé, sua velha e verdadeira raiz original, considerada pelos novos adeptos mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descende.

Entretanto, foi na década de 60 e, principalmente nos anos 70 que a Umbanda passara a granjear um crescente número de adeptos, superando o Espiritismo Kardecista em número declarado de fiéis e incomodando a Igreja Católica, que já sofria uma significativa concorrência por parte do pentecostalismo. Juntamente com a urbanização e modernização da sociedade brasileira, reforçada pelos governos militares, multiplicam-se nas cidades

centros espíritas kardecistas, centros de Umbanda e igrejas de diferentes denominações pentecostais.

Como já comentamos na introdução deste trabalho as denominações pentecostais, entram no Brasil a partir do século XX e são caracterizadas, segundo Freston, em três ondas. A primeira onda se inicia em 1910, com a chegada da Congregação Cristã do Brasil (1911). A segunda onda pentecostal inicia-se no final dos anos 50 e começo dos 60 e inclui a seguintes denominações: a Quadrangular (1951), O Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Essa terceira onda também pode ser designada de neopentecostalismo. Cada uma dessas ondas caracteriza-se por elementos específicos.

A primeira onda é marcada pelo anticatolicismo, pela ênfase no dom de línguas, pelo sectarismo e por radical ascetismo. A segunda onda fundamenta-se no evangelismo, centrando-se na mensagem da cura divina, essas denominações religiosas difundiram-se por meio do rádio, das caravanas de tendas de lona, das concentrações nas praças públicas, ginásios de esporte e estádios de futebol, com uma mensagem sedutora e métodos eficientes, atraíam milhares de indivíduos das camadas mais baixas da população. A terceira onda caracteriza-se por uma ofensiva eletrônica e por uma ênfase na libertação do demônio, marcadas por rituais de exorcismos e repúdio à Umbanda, acarretando ataques aos cultos afro-brasileiros, dos quais procura libertar seus fiéis e clientes.

Embora as igrejas neopentecostais, assumam uma posição de forte demarcação identitária no plano teológico, muitas delas se aproximam de forma mais direta, embora nem sempre claramente visível, de outras religiões populares. O primeiro princípio doutrinário em que se fundamenta a prática religiosa das igrejas neopentecostais é a Teologia da Prosperidade, pelo qual todos os fiéis ao se converterem, nascem em um novo Cristo e são

reconhecidos como filhos de Deus.⁵³ Como filhos de Deus, são abençoados e passam a ter êxito em seus empreendimentos. Há um segundo princípio complementar a esse que é o da guerra espiritual, entre a prosperidade a que o fiel já tem direito interpõe as forças do mal, e é para combatê-lo que o crente trava em todas as frentes a guerra espiritual que, ao lhe trazer a vitória, lhe permitirá gozar enfim da prosperidade que Deus já lhe concedeu. A participação na liturgia dos cultos de sua igreja é o modo como o fiel trava esses constantes combates.

Dessa forma a figura do mal, tão imprescindível ao cristianismo, revela sua ação nos cultos da Igreja Universal, assim como de outras igrejas neopentecostais, povoando o universo do fiel de feitiços e *macumbarias*, exus e pombagiras, de trabalhos da direita ou da esquerda, de orixás malévolos e falsos santos, de benzimentos, rezas pajelanças e operações espirituais abortadas, além de falsas promessas de pais-de-santos de Umbanda e Candomblé ou beatos milagreiros que enganam o povo crédulo e ignorante.

Entretanto a perseguição às crenças e aos cultos afro-ameríndios não constitui privilégio da Igreja Universal do Reino de Deus, em tempos modernos, as elites e até mesmo os intelectuais as desqualificaram em nome da ciência e da civilização, enquanto a Igreja Católica, ainda nos anos 40, acabaria por demonizar as devoções de pobres e negros, mesmo que travestidas do catolicismo popular. Porém a grande inovação dessas igrejas reside na operação reversa que fazem das religiões afro-brasileiras, praticando um ecumenismo popular negativo, sob a designação comum das múltiplas identidades do Tinho. ⁵⁴

Em contrapartida ao desenvolvimento do pentecostalismo, encontra-se a Igreja Católica, que até década de 50, apesar de estar bastante viva no Brasil, reduzia-se à parte da camada média, enquanto, o restante de seus fiéis se distanciava.

⁵³MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1995, p. 121-122.

⁵⁴MONTES, op. cit., p. 123.

Entretanto, após a Segunda Guerra Mundial, a Igreja Católica no Brasil entra em crise, causada por uma transformação da sociedade sem que houvesse uma mudança correspondente por parte da Igreja. As manifestações da crise incluíam: a resistência à secularização; o crescimento do pentecostalismo, do Espiritismo kardecista e das religiões afro-brasileiras; um menor comparecimento dos católicos às missas; uma crise de vocação; o crescimento da esquerda; uma perda de influência da Igreja entre as classes dominantes bem como entre a classe operária urbana.⁵⁵

Nesse período marcado pela redefinição da realidade religiosa brasileira, a própria Igreja Católica em termos mundiais também está passando por modificações em suas orientações, que vão ter implicações diretas na Igreja Católica no Brasil.

Em 1952, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com a permissão da Santa Sé. O primeiro objetivo da CNBB era mudar a face da Igreja Católica no país, despertando o laicato para a atuação dentro da instituição. Para isso, contava com o apoio dos reformistas do Vaticano. Dentre as organizações leigas criadas estão a Ação Católica Brasileira (1920), reorganizada em 1946 e 1950; a Juventude Universitária Católica, do final da década de 50 e a Ação Popular (1961). Entretanto, em 1964 ocorre o golpe militar e alguns desses movimentos, que tinham tendências esquerdistas, passaram a ser considerados ilegais, já que inicialmente a Igreja apoiava o golpe militar. Nesse momento começam a aparecer as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), inspiradas na Teologia da Libertação.

Juntamente com a Teologia da Libertação desponta a Renovação Carismática Católica, nos Estados Unidos. A primeira aspira à construção de um mundo mais justo, conseguido por meio da luta empreendida contra os seus opressores pela classe explorada. Já a segunda dirige suas preocupações apenas aos problemas espirituais, sendo, para ela, as

⁵⁵ MAINWARING, op. cit., p. 33.

transformações políticas e sociais decorrentes da internalização de valores religiosos. Em sua essência, a Teologia da Libertação é uma reflexão crítica a partir de uma práxis de libertação, existe uma dialética constante entre teoria (nível teológico) e práxis (nível político-histórico) da fé. Desse modo, a Teologia da Libertação radicalizou a chamada opção preferencial pelos pobres da Igreja Católica, isto aconteceu especialmente em países pobres, incluindo o Brasil. Leonardo Boff foi o seu maior teórico brasileiro, com a proposta de uma nova organização para a Igreja e de uma fé comprometida com as classes trabalhadoras.

São marcos do avanço da Teologia da Libertação na América Latina as grandes reuniões do episcopado: a criação do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) em 1955 e as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), nas quais ficou consolidado o compromisso da “opção preferencial pelos pobres”.

O desenvolvimento das CEBs ganhou impulso a partir de encontros interclesiais ocorridos por volta de 1975. O auge desse movimento se deu no final dos anos 70 e início dos anos 80, período caracterizado pelas articulações e mobilizações populares contra a ditadura. Os integrantes das CEBs lutavam para que os direitos humanos fossem respeitados, buscavam a justiça e a liberdade que perderam com a ditadura.

As Igrejas Populares, favorecidas pela conduta direcionada à justiça social de Paulo VI, acaba sendo prejudicada com a entrada de João Paulo II, que vai conduzir a Igreja mais para o lado espiritual. Em 16 de outubro de 1978, o Arcebispo da Cracóvia, Karol Wojtyla, que já apresentava preocupações com a Igreja mais voltada ao espiritual, foi escolhido como novo papa. Durante seu pontificado, João Paulo II demonstrou suas posições com nomeações conservadoras de bispos, sanções a teólogo progressistas, incentivo a organizações como o *Opus Dei*, repetição de proibições ditadas pela mais tradicional moral sexual e luta contra o comunismo e neoliberalismo. Desse modo, o papa João Paulo II foi se mostrando mais alinhado às tendências carismáticas que a opção pelos pobres da Teologia da Libertação.

Roma, por meio de um processo seletivo de encorajamento às mudanças, exerceu grande influência sobre o desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil durante o período 1916-1985. No Brasil, o modelo de Igreja da neocristandade foi diretamente implantado por Roma, assim como as cautelosas reformas de 1950. As inovações entre o final da década de 50 e o término da década de 70 teriam sido impensáveis fora do contexto dos papados mais progressistas na história recente da Igreja. Finalmente, o declínio da Igreja Popular após 1982 foi, em parte, consequência das pressões do Vaticano. O Celam, desde o encontro de Medellín, também tem exercido considerável influência sobre a Igreja latino-americana, primeiramente encorajando algumas inovações e, após 1972, tentando limitá-las.⁵⁶

A Igreja Católica no Brasil, por sua vez, influenciou outras Igrejas nacionais na América Latina ao servir de parâmetro para mudanças eclesiais progressistas. Até a segunda metade do século XIX, a Igreja Católica no Brasil não mantinha vínculos fortes com o Vaticano, por isso se desenvolveu de forma mais autônoma. Posteriormente, os papas João XXIII e Paulo VI encorajaram uma maior independência nacional, fator de importância considerável para a compreensão da Igreja Católica no Brasil durante os anos de 60 e 70. De modo inverso, no pontificado de João Paulo II, o Vaticano percebeu tal autonomia como sendo uma ameaça, justamente por causa da forma como evoluiu a Igreja no Brasil.⁵⁷

A concepção de opção preferencial pelos pobres de João Paulo II é bastante diferenciada da Teologia da Libertação, para ele a:

Igreja dos pobres, que dirige a todos e a cada um, é a Igreja universal, a Igreja do mistério da Encarnação. Não é a Igreja de uma classe ou de uma casta [...] a Igreja dos pobres não quer servir aos que provocam tensões ou conflitos. Só admite um combate pela verdade, pela justiça [...] Esta Igreja dos pobres não quer servir a fins políticos e efêmeros, nem tomar parte em conflitos que tem o poder como escopo.⁵⁸

⁵⁶ Idem, ibidem, p. 32.

⁵⁷ Idem, ibidem, p. 32.

⁵⁸ FROSSARD, Andre. *Não tenham medo!* Diálogo com João Paulo II. Trad. Antônio Carlos Villaça. Rio de Janeiro: Agir, 1983, p. 199.

Nestas condições, as CEBs passam por um processo de esvaziamento, desfavorecidas pelas posições adotadas pela Igreja, pelo refluxo de movimentos sociais, agravados pela queda do socialismo no Leste europeu, e por uma crise do catolicismo brasileiro, causada fundamentalmente pela expansão desenfreada do pentecostalismo e neopentecostalismo.

Na década de 80 além da expansão pentecostal, começa ganhar visibilidade a chamada Nova Era, que envolve uma série de crenças e devoções práticas, que não têm fronteiras definidas, permitindo um trânsito constante do fiel.

No Brasil, O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento foi criado em 1909, na cidade de São Paulo. As religiões de procedência oriental, como o budismo também se encontram presentes no país desde as primeiras décadas do século XX, inicialmente vinculadas a imigrantes japoneses; entretanto é a partir dos anos 50 que seus templos e associações se difundem e se estabelecem em vários pontos do país, juntamente com a difusão da prática da acupuntura para além das comunidades orientais. Ainda que esses e outros elementos tenham sido incorporados pela Nova Era, por si só não a produziram. A difusão do fenômeno dependeu de várias circunstâncias que surgem na esteira da efervescência e da cultura política dos anos 60 e se expande a partir da década de 70.

No contexto de agitação dessa época, foi o Tropicalismo que abriu espaço para uma postura identificada com a estética libertária e dionisíaca da contracultura, como podemos verificar nas músicas de Raul Seixas que explorou, explicitamente, em suas composições aspectos mais místicos, chegando inclusive a participar, juntamente com Paulo Coelho, de sociedades iniciáticas.

Nesse período também se dá o surgimento e implantação de grupos e associações como a Sociedade Internacional da Consciência de Krishna (1974).

Mas o que realmente deu o tom à busca de novos caminhos foi a disseminação das chamadas comunidades rurais alternativas. Essas experiências situavam-se em uma atitude

mais radical dos valores vigentes, propunham um estilo de vida baseado em outros princípios, claramente oposto às distorções da sociedade urbana e de consumo. Os participantes dessas comunidades desejavam uma vida comunitária, frugalidade, espiritualidade em contato com a natureza, produção agrícola sem o emprego de defensivos e fertilizantes químicos, alimentação natural com base em preceitos da macrobiótica ou vegetarianismo entre outros.⁵⁹

Na Nova Era, contrariamente ao que se vê no universo neopentecostal e mesmo em grupos católicos, como a RCC, as fronteiras não são rígidas e os critérios de escolha, residem, em última instância no íntimo de cada um, mesmo no caso de sociedades iniciáticas, que apresentam uma estrutura mais hierarquizada e um perfil mais religioso. Assim como não é nada incomum que praticantes de outros credos somem à sua devoção práticas e crenças típicas da Nova Era, como consulta aos oráculos, utilização de cristais, leitura de obras de auto-ajuda, energizações, o que intensifica o fluxo nesse sistema de trocas inter-religiosas. O tipo de vínculo que une os freqüentadores identificados com os ideais da Nova Era a seu grupo, espaço ou sistema filosófico é de outra ordem: está fundamentado na convergência das escolhas, as quais, por sua vez, remetem a semelhanças de gostos, preferências, universo cultural, inquietações, valores com base em estilo de vida comum.⁶⁰

Esse breve quadro das transformações do campo religioso no século XX que traçamos, demonstra com clareza todos os aspectos apontados por Maria Lúcia Montes na caracterização da situação em que se encontra o atual campo religioso brasileiro. Segundo ela este campo em transformação vem sendo marcado pelo baixo grau de institucionalização das igrejas, proliferação de seitas, fragmentação devocionais, com rearranjo constante de acordo com as inclinações pessoais ou das vicissitudes da vida íntima de cada um, revelando as características da modernidade ou como afirmam alguns da pós-modernidade. Modernidade

⁵⁹ MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 20-21.

⁶⁰ Idem, ibidem, p. 50-51.

que por sua vez revela uma série de ambigüidades, já que ao mesmo tempo, que seria responsável por promover a expansão do protestantismo, religião historicamente identificada com a tolerância e a valorização da razão como base da crença, também provoca o enrijecimento das posições institucionais, a disputa no interior do campo em cada uma das confissões e a intolerância para as crenças e formas de religiosidades rivais, levando ao irracionalismo justificado como prova de fé. Além de apresentar uma crescente intimização das crenças e práticas, contrapondo-se a um envolvimento cada vez mais complexo por parte das igrejas com o mundo social.⁶¹

Nesse campo religioso se desenvolve no Brasil o movimento da Renovação Carismática Católica. Movimento que redefine vários aspectos do universo católico brasileiro, à medida que muitas de suas práticas se assemelham às do pentecostalismo/neopentecostalismo. Os carismáticos católicos reforçam muitos aspectos do catolicismo ortodoxo e recuperam elementos do catolicismo popular, dando uma nova dinâmica ao catolicismo brasileiro; ao mesmo tempo, que demarcam as suas fronteiras identitárias, contrapondo-se às religiões afro-brasileiras, ao Espiritismo Kardecista e às práticas da Nova Era.

5. O Catolicismo na sociedade brasileira

Na organização da sociedade brasileira percebe-se o papel fundamental que o catolicismo exerceu na nossa história. Pierre Sanchis afirma que o catolicismo brasileiro foi marcado pela especificidade do contexto social em que foi implantado.⁶²

Em Portugal a sucessão topológica das religiões: cristã, romana, celta e pré- celta, tem como resultado a existência, num mesmo momento e num mesmo lugar, de uma identidade

⁶¹MONTES, op. cit., p. 69-71.

⁶²SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63, p. 45-46.

religiosa, institucionalmente unificada, na realidade feita na multiplicidade de camadas diacrônicas. Tal processo deu origem a um catolicismo UNO, mas múltiplo em seu próprio interior, marcado por um sincretismo que “pro-vém”. Essa unidade compósita, tópica e diacronicamente enraizada, foi erradicada no momento das grandes descobertas e jogada fora de seu *topos*, numa imensidão vazia. A conquista do território brasileiro foi marcada por uma imensa e permanente migração, traço característico da História do Brasil. Assim este catolicismo desenraizado foi modulado ao sabor dos períodos e das diferenças regionais com a religião do outro. Sem dúvida, havia desde o início da colonização brasileira, a hipótese de reprodução do processo de enraizamento que marcara a implantação mediterrânea e especialmente ibérica do catolicismo. Para os portugueses bastaria evangelizar os indígenas no seu próprio *topos*, como tinha sido feito com os povos latinos e germânicos na Europa. Este projeto não teve êxito, foi abandonado pelos jesuítas três anos depois da sua chegada; então esses passaram a agrupar-se em aldeias, constituídas de forma artificial e autoritária, as quais reuniam povos desenraizados e mesclados, que seriam catequizados a partir da “tábula rasa da cultura”, mesmo que em nível de expressão, se ritualizasse, provisoriamente, na liturgia alguns elementos do seu cotidiano festivo.⁶³

A partir daí passou a imperar, no campo religioso brasileiro, uma estrutura psicossocial caracterizada: pela existência de identidades sincrônicas e/ou diacronicamente múltiplas; pelo privilégio da mediação em todos os níveis e em todos os sentidos; pela dominância da experiência e da expressividade, oral e gestual sobre o *logos* articulado e consignado na escrita; pelo embaralhamento da religião em um terreno lúdico e só setorialmente regulado do ponto de vista ético. É isso que Pierre Sanchis chama de “cultura católico-brasileira”.⁶⁴

⁶³Idem, *ibidem*, p. 45.

⁶⁴Idem, *ibidem*, p. 46.

Esta cultura vai ser combatida ao longo da história do Brasil. No século XX, encontramos o seu combate pela própria Igreja Católica com a romanização e também pelas religiões evangélicas. No final do século XIX e início do século XX a romanização tentou transformar essa cultura, mas não teve êxito.

No tocante, à romanização ocorreu uma ação reformadora dos bispos, padres e congregações religiosas que tinham por objetivo moldar o catolicismo brasileiro conforme o catolicismo romano, centrando-o na espiritualidade da prática dos sacramentos e do senso da hierarquia eclesiástica. Segundo esse modelo o fiel católico era aquele que regularmente praticava os sacramentos e obedecia incondicionalmente às autoridades eclesiásticas. Para os agentes romanizadores, que tinham o catolicismo nos moldes romanos como a única forma autêntica de cristianismo, o catolicismo luso-brasileiro aparecia como uma aberração porque, embora não se opusesse à prática dos sacramentos nem à autoridade eclesiástica, colocava-os em plano secundário em relação ao culto dos santos.⁶⁵

O processo de romanização no Brasil iniciou-se no Segundo Reinado, com os bispos reformadores, tendo como objetivos: a reforma dos seminários, a introdução de novas devoções européias e a espiritualidade sacramental. Porém, nesse período ainda se limitava ao corpo clerical sem atingir a massa de fiéis. Foi após a separação entre a Igreja e o Estado que o processo se desenvolveu, contando com grande colaboração das ordens e congregações religiosas vindas da Europa, agora livres para atuarem no Brasil por não estarem mais sujeitas ao controle do Estado.

Os agentes romanizadores preferiam não combater diretamente as devoções tradicionais, limitando-se a não participar delas e a condenar os excessos como a dança, a bebida e o mau uso do dinheiro recolhido pelos devotos. Dessa forma, o culto tradicional tinha que ser mantido exclusivamente pelo esforço das irmandades e confrarias, sem apoio

⁶⁵OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de Oliveira. *Religião e dominação de classe*. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Vozes: Petrópolis, 1985, p. 284.

dos padres, que se limitavam a celebrar a missa solene no dia da festa e a conclamar o povo para participar dos sacramentos. Contrastando com sua omissão diante dos cultos populares, os padres dedicavam o melhor de seus esforços para a promoção de devoções e festas dentro do espírito romanizador. Assim, os antigos santos de devoção da população vão sendo substituídos por outros cujo culto favorecia mais a prática dos sacramentos e uma maior subordinação à hierarquia eclesiástica.⁶⁶

Em meados dos anos vinte, a Igreja passou a abandonar a posição defensiva em relação ao Estado e à ideologia do progresso inspirada no positivismo, para engajar-se na implementação da Restauração Católica. Em 1931 inaugurou o Cristo Redentor e em 1933 realizou o Segundo Congresso Eucarístico, na busca de construir uma nação moldada pelo Espírito Cristão. Ligado a esse processo houve um aumento das ordens estrangeiras, que realizavam publicações como a revista *Lar Católico* dos padres do Verbo Divino e também dos movimentos como Congregações Marianas e a Ação Católica, que procuravam incorporar os leigos no plano devocional e litúrgico. O que se pretendia com essas instituições e práticas católicas era antes uma transformação espiritual dos fiéis e conseqüentemente a consolidação do papel da Igreja na sociedade existente, mais que um processo de transformação social que obrigasse a Igreja a redefinir suas posições no país. Por isso que quando o projeto de uma nova ordem social e política se esboçou nos meios intelectuais caracterizou-se francamente como reacionário. Graças a Jakson Figueiredo, que desde os anos 20, vinha agindo incansavelmente no Centro Dom Vital, houve a tentativa de aliar à fé católica o espírito positivista da revista *Ordem*, descrente, porém, do progresso, num mundo dilacerado pelo pluralismo ideológico dos regimes democráticos e a ameaça constante dos conflitos armados em âmbito mundial.⁶⁷

⁶⁶Idem, *ibidem*, p. 284.

⁶⁷MONTES, op. cit., p. 76.

Nesse contexto os inimigos da Igreja Católica no Brasil ainda eram o protestantismo e as religiões afro-brasileiras, incorporadas sob a designação vaga do espiritismo; ao lado do pensamento cientificista e da secularização, que ameaçavam a posição institucional e a hegemonia espiritual do catolicismo no projeto de um Brasil efetivamente cristão. Apenas na década de 50 começou a se esboçar uma preocupação social mais ampla no interior da Igreja, porém isso pouco se afastou de marcos conservadores, mais ou menos explícitos, pelos quais a Igreja Católica pautava seu posicionamento perante a vida pública. Em outras palavras, a Igreja ainda continuava a manter-se de costas para o povo, temendo fazer frente às suas demandas sociais e recusando-se a compreender a linguagem em que tradicionalmente expressava suas manifestações espirituais.⁶⁸

Esse posicionamento da Igreja no Brasil começou a se alterar com a realização do Concílio Vaticano II, que teve amplo impacto na vida da Igreja Católica, provocando mudanças nas posturas do clero, especialmente em relação ao leigo. A Igreja tenta adaptar sua linguagem às massas. No Concílio despontam as primeiras discussões de uma Igreja voltada aos pobres.

Como já foi comentado anteriormente o Concílio Vaticano II teve várias propostas de encaminhamento, e uma delas foi a do cardeal Lecaro, que retomou de João XXIII a idéia da necessidade da Igreja se voltar para os pobres. A proposta de Lecaro acabou não sendo acatada como eixo central do Concílio, mesmo assim, nota-se recorrências esparsas sobre a pobreza nos documentos conciliares, sobretudo nas duas grandes constituições conciliares *Lumen Gentium* (16 vezes) e *Gaudium et Spes* (14 vezes).⁶⁹

Na América Latina o Concílio vai ter uma ampla repercussão, por meio da Conferência do Episcopado Latino - Americano, de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Para Beozzo, Medellín não foi a aplicação do Concílio à América Latina, mas propôs muitas

⁶⁸Idem, ibidem, p. 78.

⁶⁹BARREIRO, Álvaro. *Comunidades eclesiais de base e Evangelho dos pobres*. São Paulo: Loyola, 1977, p. 18.

novidades, como o eixo do pobre e da justiça nas relações Norte-Sul, o que não estava claro nos documentos conciliares.⁷⁰

Por essa ótica, Medellín representou um sucesso significativo da nascente Igreja Popular. Apesar da inferioridade numérica dos bispos populares, o CELAM aprovou um documento que determinava posições pastorais mais progressistas do que as encontradas em qualquer país latino-americano do período. O documento ressaltava a necessidade da ligação entre fé e justiça, a importância de se estimular as comunidades de base, a atenção privilegiada da Igreja aos pobres, a necessidade de se ver aspectos positivos da secularização e a importância de se ter uma Igreja voltada aos pobres. Na época havia poucas CEBs no continente, mas os bispos as estabeleceram como uma das prioridades na América Latina. Como o Concílio Vaticano II, Medellín afetou profundamente o enfoque que um grande número de católicos tinha de sua fé. Num período em que grande parte da Igreja Católica no Brasil ainda se encontrava intimamente vinculada ao Estado, Medellín ajudou a legitimar os progressistas.⁷¹ Medellín forneceu um grande estímulo que viria ser chamado Teologia da Libertação, com seus primeiros clássicos entre 1969-1973: *Opresión-Liberación: desafío de los Cristianos* (1971), de Hugo Assmann; *A Teologia da Libertação* (1971), de Gustavo Gutiérrez e *Jesus Cristo, Libertador* (1971), de Leonardo Boff.

Com as novas perspectivas propostas pela Teologia da Libertação, a Igreja finalmente começou a se preocupar com a imensa maioria da população brasileira, os pobres. A Igreja Popular assumiu uma postura de diálogo com o catolicismo popular e não de negação, como até então a Igreja vinha fazendo. Inicialmente a Igreja Progressista esposava uma fé politizada, distante do catolicismo popular, o povo freqüentemente a rejeitava, mas sua abordagem posterior, menos politizada, oferecendo maior apoio ao profundo sentimento de

⁷⁰BEOZZO, op. cit., p. 16.

⁷¹MAINWARING, op. cit., p. 133.

devoção popular, permitiu que a Igreja Católica no Brasil fosse mais eficaz no seu trabalho com o povo.⁷²

A maior parte dos católicos não estava interessada numa fé politizada, secularizada, e rejeitava o que sentia como esforços políticos desvinculados da fé. Enquanto a maioria dos agentes pastorais mantinha uma postura crítica em relação à religiosidade popular. Mas na metade da década de 60 essa situação começou a se alterar, já que alguns sacerdotes iniciaram uma reflexão sobre a necessidade de valorizar as práticas religiosas populares. A discussão embrionária tomou ímpeto a partir de Medellín, ainda que os bispos latino-americanos apresentassem reservas em relação às práticas do catolicismo popular, perceberam a necessidade de investigar melhor esse fenômeno. Apesar de uma crescente preocupação com a religiosidade popular, a situação política levou muitas dioceses progressistas a uma concepção de fé politizada e secularizada até por volta de 1974, quando os problemas criados por essa visão e a abertura política fizeram com que a Igreja repensasse o seu papel e suas práticas em relação à religiosidade popular. Neste momento a fé que emergiu na Igreja Popular continha muitos elementos tradicionais junto com uma mensagem progressista. De alguma forma, essa fé estava mais próxima da religiosidade popular tradicional do que da visão de mundo progressista, secularizada, que inspirou a maior parte dos recursos da Igreja Popular, especialmente a esquerda católica no início da década de 60. Essa Igreja misturava elementos conservadores e progressistas, a exemplo das procissões, em que havia uma tentativa de atribuir novos significados a objetos antigos.⁷³

Nesse período, a Igreja também passou a sofrer intensamente a concorrência das religiões afro-brasileiras e especialmente das denominações pentecostais, que enfim conquistavam reconhecimento e legitimidade no campo religioso brasileiro.

⁷² Idem, *ibidem*, p. 195.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 199.

Para Procópio Camargo as mudanças na situação religiosa, ocorridas a partir da década de 50 podem ser compreendidas pelas profundas transformações da sociedade brasileira que se deram a partir da década de 30 e que abalaram a situação de predomínio quase absoluto do “catolicismo de cristandade”.⁷⁴

O início da industrialização, substituindo gradativamente a importação de bens de consumo, bem como a criação de um mercado interno agrícola contrabalançaram a importância dos setores econômicos ligados à exportação de produtos agrícolas e causaram a desorganização das áreas de economia de subsistência. Intensificou-se o processo migratório para as cidades, aumentando a população urbana no país. Essa mudança econômica alterou a estratificação social, transformando os estamentos em classes sociais e delineando uma sociedade competitiva com possibilidades crescentes de mobilidade social. A estrutura da família também foi afetada, sofrendo uma redefinição dos papéis de seus integrantes. No nível cultural desenvolveram-se, de forma coerente e funcional, formas profanas de conhecimento e se generalizou, aos poucos, uma visão dessacralizada do mundo. Ampliou-se o ensino em todos os níveis, com o início da organização do ensino universitário. O campo da vida religiosa passou por um período de transição: na área rural persistiam as formas de “catolicismo tradicional”, pouco afetadas pelas incipientes transformações econômicas. Enquanto na área urbana ocorria uma diminuição crescente das funções sociais do catolicismo e de sua capacidade para influenciar a conduta dos fiéis. Generalizou-se, especialmente para as elites dirigentes, a concepção profana da existência e a difusão dos valores laicais. Nesse quadro os fiéis católicos tendem a se limitar aos ritos de passagem, como o batismo e a extrema-unção.

Para Camargo, já na década de 50, a religião torna-se consciente da relação que assume com a ordem social. É, exatamente, essa racionalização do agir, que Procópio

⁷⁴ CAMARGO, op.cit., p. 23-28.

chama de internalização. Partindo desse conceito, ele define como catolicismo internalizado:

1) comportamento religioso e social orientado, conscientemente, por valores religiosos; 2) o que implica explicação racional dos valores, normas e papéis religiosos; 3) o que acarreta relativa diferenciação – e mesmo tensão – entre os valores religiosos conscientes e o sistema axiológico predominantemente na sociedade inclusiva.⁷⁵

Tendo em vista esses elementos, Procópio procura explicações para as mudanças ocorridas no quadro religioso brasileiro com a expansão das religiões afro-brasileiras, do pentecostalismo e a conversão de um número expressivo de católicos para as religiões não-católicas na segunda metade do século XX. Para ele, o surgimento e o florescimento dessas religiões estão associados às mudanças sociais, ocorridas nesse período de intenso êxodo rural. As novas religiões que apareceram nesse período, permitiram aos migrantes do campo, que chegavam às cidades de industrialização acelerada, se adaptarem a uma nova realidade.

Na década de 90, os sociólogos Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, da Universidade de São Paulo trilham os passos de Camargo, porém afirmam que essas novas religiões não só permitiam aos que chegavam à cidade adaptarem-se ao novo estilo de vida, mais que isto, as próprias religiões farão parte do repertório diferenciado de estilo de vida na cidade moderna⁷⁶. Isso nos leva a perceber que essas novas religiões que surgiram no cenário brasileiro, e inclusive o movimento carismático católico revelam:

[...] um processo constante de empréstimos, substituições de símbolos e práticas e redefinição de sentidos. Isto ainda, sem considerarmos aquelas crenças quase que individualizadas que a nossa sociedade permite a cada um privatizar para si mesmo ou para grupos reduzidíssimos.⁷⁷

⁷⁵CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciência, 1971, p. 07-08.

⁷⁶PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 28.

⁷⁷Idem, ibidem, p. 33-34.

Nesse universo religioso o grande desafio ao catolicismo tem sido representado pelo pentecostalismo, que segundo Pierre Sanchis trava um embate com a “cultura católico-brasileira” em três níveis: identidade, ética e o uso ritual da emoção.⁷⁸

A identidade pentecostal altera o campo religioso significativamente à medida que demarca os campos e determina uma adesão exclusiva do fiel. Ser um fiel pentecostal implica em assumir uma identidade única, definida pelo batismo no Espírito Santo. Nesse sentido a conversão constitui um fenômeno novo no Brasil. Entretanto, o pentecostalismo reencontra algumas linhas de força do campo religioso tradicional, onde a multiplicidade, alteração ou alternância de identidades se manifesta de modo privilegiado pela possessão e transe. Espíritas, fiéis do Candomblé, pentecostais e católicos carismáticos fazem a experiência fundamental de ser o outro. Quanto à ética, o bem ou mal, ocupa o mapa inteiro do pentecostalismo, ao contrário do campo católico brasileiro, só regulado parcialmente pela ética. O catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras têm como princípios uma moral de solidariedade e de amor, suficientemente vagos para poderem ser amplamente reinterpretados, não pautam a totalidade da vida dos fiéis por código ético. No campo afro impera a lógica da práxis mítica e no campo católico têm-se os santos para atender e compreender o desejo e as paixões de seus fiéis. O último aspecto salientado por Sanchis, no campo pentecostal, refere-se ao uso fundamental e ritual da emoção frente à cultura católica.

O universo pentecostal da emoção, compreende de um lado, a experiência emocional do Candomblé e da Umbanda e de outro, as festas populares dos santos, do carnaval e do futebol contrapondo à frieza das assembleias dominicais.

Assim o fenômeno pentecostal envolve um desafio a uma tradição cultural, à medida que ele sabe reencontrar as linhas de força dessa tradição. Ao mesmo tempo, isso pode representar uma faca de dois gumes, tanto para a “cultura católico-brasileira”, como o

⁷⁸SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63, p. 47-59.

pentecostalismo. E é nesse universo religioso que se desenvolve a Renovação Carismática Católica, movimento que disputa fiéis com as denominações pentecostais, utilizando-se de práticas semelhantes, e concomitantemente, como o pentecostalismo estabelece uma identidade católica exclusivista, demarcando suas fronteiras identitárias. O que nos leva a afirmar que o movimento carismático católico no campo religioso brasileiro, representa uma ofensiva no interior da própria Igreja, que pela primeira vez, tem como nível estratégico as camadas populares e opera não através de uma catequese intelectualizada, mas da generalização de uma experiência existencial. Em outras palavras, se de um lado a Igreja Católica enfrenta a concorrência direta das denominações pentecostais, que vêm minando dia a dia a sua hegemonia no campo religioso brasileiro; por outro lado, no próprio interior da Igreja, desenvolve-se a RCC. Esse movimento católico toma contornos bastante específicos do catolicismo brasileiro, podendo assediar o pentecostalismo e até mesmo transformar parcialmente o universo do catolicismo brasileiro, à medida que pretende romper com a tradicional tolerância católica em relação à vivência simultânea das práticas do catolicismo e de outras religiões existentes no campo religioso brasileiro.

Capítulo 2: A Renovação Carismática Católica e a hierarquia católica brasileira: acomodações e tensões

1. O surgimento e o desenvolvimento da Renovação Carismática Católica

Neste capítulo abordaremos o aparecimento no interior da Igreja Católica do movimento da Renovação Carismática Católica e seu desenvolvimento no Brasil, focalizando as tensões entre os carismáticos e a hierarquia católica e algumas das práticas carismáticas que evidenciam o afastamento e a aproximação desse movimento com as posições oficiais da Igreja.

Entre os inúmeros movimentos que têm se desenvolvido, no pontificado de João Paulo II, a Renovação Carismática é um dos que mais tem tido êxito em número de fiéis.

A RCC iniciou-se e desenvolveu-se nos Estados Unidos como resultado de uma experiência feita em um encontro realizado pelo corpo docente da Universidade de Duquesne, em Pittsburgh, Pensilvânia, no ano de 1967. Desse encontro, dirigido por padres da Congregação do Espírito Santo, participaram professores, alunos e funcionários, constituindo aproximadamente um grupo de trinta pessoas. A partir desse encontro, Ralph Martim e Steve Clarck fundaram a comunidade de Deus em Ann Arbor de maioria católica, embora houvesse alguns protestantes, todos tinham o objetivo de partilhar as bênçãos do Espírito Santo. Aos poucos esse grupo começou adentrar as estruturas eclesiais, sendo a primeira paróquia a de Saint Patrick, em Providence.

A definição desse movimento como carismático, é explicada por Walter Smet:

[...] Os cristãos, aqui chamados de carismáticos, caracterizam-se por um grande desejo de liberação, neles, das forças espirituais, por meio de uma espera do

Espírito e pelo emprego agradecido de seus dons. Tais cristãos acham normal que Deus realize por meio deles coisas que superam suas próprias capacidades.⁷⁹

Nessa perspectiva esse movimento nasce no seio da Igreja Católica e dá ênfase à presença do Espírito Santo, algo que era, até então, característico das denominações pentecostais e distante das práticas oficiais do catolicismo trabalhadas a partir da complexa idéia de Trindade.

O movimento carismático remonta aos anos de 1940 e 50, consolidando-se durante a década de 60 nos Estados Unidos. Inicialmente, disseminou-se entre os presbiterianos, luteranos e metodistas. Em 1967 ele alcançou a Igreja Católica com experiências carismáticas em ambientes universitários como a Universidade de Duquesne, Notre Dame, Michigan, afirmando-se no encontro ecumênico ocorrido na cidade de Kansas, em 1977.⁸⁰ Dos Estados Unidos a RCC se espalhou para outras partes do mundo. A expansão carismática se deu em primeiro lugar por uma espécie de proselitismo pessoal. Todos os seus participantes, tendo passado pela experiência do batismo no Espírito Santo tornaram-se seus divulgadores. O objetivo desses indivíduos era renovar a Igreja, reconverter os católicos que se distanciaram da prática religiosa.

Para alguns estudiosos o surgimento da RCC em um país de maioria protestante, está relacionado ao desenvolvimento do catolicismo norte-americano. O catolicismo nos Estados Unidos foi implantado por imigrantes católicos entre as grandes religiões norte-americanas (protestantismo e judaísmo), conseqüentemente o catolicismo nesse país sobreviveu em um espaço cerceado pelas religiões protestantes, onde católicos encontraram possibilidades para as suas perspectivas sociais e culturais, mas dentro de uma estrutura dogmática da fé. Essa característica do catolicismo norte-americano leva Maria da Conceição Silva a levantar a

⁷⁹ SMET, Walter. *Comunidades carismáticas*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 36.

⁸⁰ SONEIRA, Jorge Abelardo. *La Renovación Carismática Católica: del carisma a la institución*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

hipótese de que o dogmatismo católico presente no catolicismo norte-americanos, colocado como princípios cristãos, tenha contribuído para desencadear uma religiosidade com valores carismáticos bem como cultos mais fervorosos, lançando as bases para a emergência de novas práticas religiosas no catolicismo.⁸¹

Não levando em consideração as especificidades do catolicismo norte-americano, Dom Cipriano Chagas afirma que os Cursilhos de Cristandade desempenharam um papel importante no desenvolvimento da RCC.⁸² Vários cursilhistas tornaram-se líderes carismáticos. Os quatro leigos carismáticos que provocaram a “Experiência do Espírito Santo” de 1967 estavam presentes em 1966 no Congresso Nacional do Cursilho, onde leram o livro “A Cruz e o Punhal” do pastor David Wilkerson, esse livro foi retomado no encontro de 1967, em Pittsburgh.

Os Cursilhos de Cristandade foram fundados na Espanha por Mons. Juan Hervás, no tumultuado período de 1945 a 1951, quando forças que sustentaram o regime de Franco se recompunham. A influência do agravamento dos conflitos internos entre grupos antagônicos da Igreja européia também foi exercida sobre os cursilhistas. A conversão pessoal no grupo, a ênfase na renovação interior, a prática da oração, e a busca de sacerdotes para se dedicarem unicamente a eles, são algumas das características desse movimento.⁸³

Já em 1968, a RCC começou a promover seus encontros nacionais e internacionais. Segundo Dom Cipriano no primeiro encontro nacional foram cerca de 100 participantes; em 1969, 300; em 1970, 1.300; em 1971, 5.000; em 1972, 12.000. Em 1973, no primeiro congresso internacional de South Bend, Indiana, estiveram presentes 25.000 pessoas; o

⁸¹ SILVA, Maria da Conceição. O movimento da Renovação Carismática Católica e sua inserção no Brasil. *História*, São Paulo, n. 19, p. 281-203, 2000, p. 282.

⁸² CHAGAS, op. cit., p. 31.

⁸³ BARROS JR., F. O., op. cit., p. 19.

segundo congresso internacional em 1974, reuniu 30.000 participantes oriundos de 35 países, contando com presença de 700 padres e 15 bispos.⁸⁴

No curso do desenvolvimento do movimento carismático católico tem-se em 1974, em Malines, Bélgica, uma reunião de teólogos e leigos para fornecer uma orientação teológica e pastoral à RCC. Essa equipe era composta de catorze membros oriundos de vários países: quatro dos Estados Unidos; três da Alemanha; dois da Irlanda; um do Chile e um do México. Um dos teólogos consultados foi Joseph Ratzinger.⁸⁵

À medida que o movimento foi se expandindo, ocorreu a sua romanização. São marcos dessa aproximação com o Vaticano os fatos de: a assembléia tradicionalmente realizada em Notre Dame, Indiana, ter sido transferida em 1973 para a cidade de Grottaferrata, próxima a Roma e do primeiro congresso da RCC ter sido realizado em Roma em 1975. Em ambas as oportunidades uma delegação foi recebida pelo papa João Paulo VI. Também se transfere para a cidade de Roma, sede da Igreja Católica, estruturas institucionais da RCC como a “International Communications Office” (ICO).⁸⁶

O papa João Paulo II avançou alguns passos no processo de reconhecimento e institucionalização da RCC. Em 1981 recebeu os participantes da IV Conferência Internacional de dirigentes da RCC, realizada em Roma; em 1986 publicou sua encíclica sobre o Espírito Santo, documento no qual destacou a importância do Espírito na vida da Igreja: “O caminho da Igreja passa através do coração do homem porque nele está o lugar recôndito do encontro salvífico com o Espírito Santo [...] e porque exatamente, aí, o Espírito Santo se torna nascente de água que jorra para a vida eterna”,⁸⁷ favorecendo a RCC que tem como um dos pontos centrais de suas práticas a exaltação do Espírito Santo. Finalmente em

⁸⁴ CHAGAS, op. cit., p. 37.

⁸⁵ SUENENS, Cardeal (Coord.). *Orientações Teológicas e Pastorais da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 06.

⁸⁶ KRAUTSTOFL, op. cit., p. 02.

⁸⁷ CARTA ENCÍCLICA. *Dominum Et Vivificantem*. Do Sumo Pontífice João Paulo II sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 119.

1993, João Paulo II lançou o decreto que reconheceu a International Catholic Charismatic Renewal Office (ICCR) como um movimento de laicos, que após isso passou denominar-se International Catholic Charismatic Renewal Services (ICCRS). Esse órgão representa a instituição máxima de organização da RCC no mundo, ele é formado por representantes dos órgãos nacionais e tem a função de manter contato constante com todas as instâncias do movimento para execução de projetos nos vários países em que se encontra presente.

A RCC é um movimento de laicos, com estruturas bastante desenvolvidas, que percorreu uma longa trajetória, até o reconhecimento oficial pela Igreja Católica como movimento:

A Renovação Carismática Católica, através do Escritório Internacional (ICCRS), tem seus estatutos de serviço reconhecidos pela Santa Sé, através do Decreto n. 1.565/93 AIC-73 'Oficium Consilium Pro Laicis', conforme o Cânon 116, do Código de Direito Canônico e, doravante aqui denominada simplesmente RCC, é um movimento eclesial da Igreja Católica Apostólica Romana que busca uma crescente consciência a respeito da presença e ação do ESPÍRITO SANTO na vida dos fiéis, propiciando a seus membros uma constante e significativa renovação espiritual.⁸⁸

Ao mesmo tempo, que a RCC salienta o reconhecimento oficial da Igreja Católica, ela se caracteriza como um movimento que não possui fundadores e abrange diferentes indivíduos, motivados por um objetivo comum:

A Renovação Carismática Católica é um Movimento mundial, mas não uniforme, nem unificado. Não tem um fundador particular, nem um grupo de fundadores como muitos Movimentos. Não tem lista de participantes. A Renovação Carismática Católica é uma reunião muito diversificada de indivíduos, grupos e atividades, com frequência totalmente independentes uns dos outros, em diferentes graus e modos de desenvolvimento e com diversas ênfases; e contudo participam da mesma experiência fundamental e perseguem os mesmos objetivos gerais.⁸⁹

⁸⁸ESTATUTO DO ESCRITÓRIO ADMINISTRATIVO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO BRASIL. São Paulo, 07 de abril de 2000. Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br>>. Acesso em: 10 fev. 2004.

⁸⁹Estatuto do ICCRS apud ESTATUTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO BRASIL. São Paulo, 07 de abril de 2000, p.01. Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br>>. Acesso em: 10 fev. 2004.

Quando afirma não ter um fundador, o movimento consegue atingir um amplo público, pois fica implícito que o seu grande elemento inspirador seria o Espírito Santo e os fiéis carismáticos seriam os agentes da força do Espírito na Igreja Católica. Com essa perspectiva esse movimento também atinge uma grande faixa do clero e religiosas, contanto com o apoio de alguns bispos.

A direção máxima da RCC está em Roma, tendo abaixo dela organizações continentais. Na América Latina, a sede se localiza em Bogotá, Colômbia. No Brasil existe um conselho composto de quinze membros que se reúnem semestralmente para avaliar o movimento e decidir todos os projetos que deverão ser desenvolvidos. Também existem os conselhos regionais que acompanham os trabalhos, estando submetidos aos bispos e equipes diocesanas, responsáveis pela coordenação de encontros diocesanos e acompanhamento dos grupos de oração. Estes constituem reuniões semanais em que os freqüentadores oram, cantam, lêem a Bíblia e exercem os carismas. Os grupos de oração são as células da RCC. Neles existem uma coordenação geral e equipes responsáveis pelas diversas funções existentes dentro do grupo. A organização dessas equipes pode apresentar variações de acordo com a coordenação.

No estatuto do Escritório Administrativo da Renovação Carismática Católica do Brasil encontra-se explícita a estrutura hierárquica que o movimento assume no país: assembléia geral; conselho nacional; conselho estadual e do Distrito Federal; conselho diocesano e/ou arquidiocesano; escritório administrativo da Renovação Carismática Católica; grupos de oração; comunidade e associações; secretarias do projeto Ofensiva Nacional; comissões e conselho fiscal.⁹⁰

Com a organização de uma estrutura internacional o movimento carismático católico foi gradativamente se estruturando, por meio da criação de vários órgãos nacionais e

⁹⁰Idem, ibidem, p. 03.

internacionais, e conseqüentemente passou a ter mais controle sobre a sua expansão no mundo e no Brasil. Essa estratégia de desenvolvimento permite que ele tenha representantes mais alinhados com a doutrina católica, proporcionando sua acomodação de forma mais suave no corpo eclesiástico.

2. A Trajetória da Renovação Carismática Católica no Brasil

2.1. Origens

Há informações distintas sobre o início da RCC no Brasil. Segundo o documento “Renovação Carismática, o que é?”, a Renovação chegou ao Brasil em 1972, trazida por padres jesuítas, iniciando suas atividades em São Paulo e seguidamente irradiando-se para as demais regiões brasileiras.⁹¹ Já segundo Dom Cipriano Chagas, o movimento chega ao Brasil em 1968, através do padre Eduardo Dougherty que a teria transmitido ao padre Haroldo Rahm.⁹² Atualmente o movimento possui cerca de 4 milhões de adeptos, mas, no levantamento da própria RCC esse número se duplica.

Em entrevista com o pe. Haroldo Rahm, Dávila conseguiu mapear a origem exata do movimento no Brasil. Para ela as origens da RCC no país encontram-se em grupos do movimento de Treinamento de Lideranças Cristã (TCL), fundados pelo pe. Haroldo, na vila Brandina, Campinas, SP. Esses grupos desenvolvidos durante o período militar tinham como alvo os jovens, envolvendo-os em uma experiência de vivência espiritual intensa.⁹³

Outra raiz do movimento segundo essa autora seria, como já foi dito, os Cursos de Cristandade, movimento de profissionais católicos que surgiu como uma nova forma de organização dos quadros médios da liderança leiga da Igreja Católica no Brasil, na década de

⁹¹CNS/RCC. *Renovação Carismática Católica, o que é?* Brasília, s/d, p. 05.

⁹²CHAGAS, op. cit., p. 79.

⁹³DÁVILA, op. cit., p. 26.

60. É nesse modelo de formação e engajamento de lideranças que em Campinas, a RCC recrutou seus membros para compor o futuro quadro de dirigentes, foram eles que deram o perfil de classe média que caracterizou o movimento até a década de 90.⁹⁴

No nascimento da RCC e fazendo parte dos fundadores, encontra-se o pe. Eduardo Dougherty, sacerdote jesuíta também originário dos Estados Unidos. Ele veio ao Brasil em 1966, retornando ao Canadá para realizar seus estudos teológicos em Toronto, época em que segundo ele teve sua experiência de batismo no Espírito Santo, em Michigan, USA, e aderiu a RCC. O pe. Eduardo retornou ao Brasil em 1969, colaborando com o pe. Haroldo nas atividades que realizava no Centro Kennedy.

Como o pe. Haroldo, o pe. Eduardo tinha um espírito empreendedor, que o levou a fundar a comunidade Jesus te Ama, da Associação Senhor Jesus e o Centro de Televisão Século XXI. Esse padre sempre teve uma relação direta com a Renovação Carismática Católica por meio de atividades missionárias de expansão do movimento pelo país e mais tarde pela utilização da mídia. Já o percurso seguido por pe. Rahm foi mais voltado para a montagem de grupos de apoio para viciados em drogas na cidade de Campinas. Entre as iniciativas desse padre estão: a fundação da fazenda Bom Jesus, em 1978, uma comunidade terapêutica voltada para o acompanhamento de dependentes de droga e álcool e a Associação Promocional de Oração e Trabalho (APOT), que reúne instituições para criança de rua e acompanhamento de familiares de dependentes de droga.

Segundo Dom Cipriano Chagas, desde do início da RCC, esses dois padres apresentaram diferenças teológicas e de atuação.⁹⁵ O emprego pelo pe. Haroldo das técnicas de relaxamento e de mediação oriental na mediação do agir divino, despertou críticas por parte do pe. Eduardo, que pregava a exclusividade da ação de Deus.

Inicialmente, a organização burocrática da RCC centrou-se em São Paulo. Com o

⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 26.

⁹⁵ CHAGAS, op. cit., p. 79.

expansionismo pelo país, os padres Eduardo Dougherty, Haroldo Rahm e a irmã Juliette Schuckenbrock, encarregaram-se de organizá-la. Em 1973 ocorreu o primeiro Congresso Nacional da RCC, em Campinas, no qual foi constituída a primeira Comissão Nacional de Serviços com 50 líderes carismáticos, que incluía os clérigos acima citados.

No próximo ano foi realizado o segundo Congresso Nacional da RCC. Nele ocorreu uma reconstituição da Comissão Nacional de Serviço. O pe. Eduardo Dougherty nela permaneceu sem a parceria do pe. Haroldo Rahm, que passou a se dedicar a trabalhos assistenciais com drogados.

A separação entre Rahm e Dougherty apresenta-se como evidente e definiu duas posturas distintas na constituição do movimento: enquanto Dougherty e o grupo a ele ligado trabalharam na construção da dimensão eclesial do movimento carismático católico, investindo na exposição, expansão e consolidação da Renovação Carismática Católica; o pe. Haroldo Rahm voltou sua atenção para o assistencialismo e atividades religiosas.

2.2. A Relação entre a Renovação Carismática Católica e a hierarquia da Igreja

As primeiras preocupações da Igreja com o movimento carismático se iniciaram oficialmente no ano de 1973, quando os padres jesuítas Haroldo Rahm e Antônio José Maria de Abreu foram chamados pelos membros da Comissão Episcopal Pastoral para fornecerem informações sobre a RCC.⁹⁶

Nesse documento as principais preocupações em relação ao movimento giravam em torno de sua caracterização, tomando-o como resposta às reivindicações do Concílio Vaticano II, o que para os carismáticos pedia um reavivamento da fé, alicerçado na ação do Espírito Santo. O texto deixa claro uma preocupação por parte da hierarquia em

⁹⁶RAHM. Pe H. *Alguns dados sobre a Renovação Carismática Católica no Brasil*. Documento 01511, 19 de julho de 1973 – CNBB, Biblioteca INP - Brasília/ Distrito Federal.

redirecionar elementos como uma fé extremada em que o imediatismo e emocionalismo prevalecem, a confusão entre “milagres” e dons carismáticos e a falta de uma ação social por parte da RCC.

Outras informações contidas nesse documento referem-se aos primeiros elementos sobre a organização do movimento carismático no Brasil, já que nesse momento aparece a primeira Comissão de Serviço com a função de organizar o crescimento dos grupos de oração e preparar leigos e religiosos de acordo com sua proposta religiosa. Essa organização estrutural do movimento carismático católico segue padrões internacionais, como já foi comentado, pois desde seus primórdios nos Estados Unidos a RCC criou o International Communications Office (ICO), responsável pela organização e realização contato com os seus membros em todo mundo.

A historiadora Leila Maria Massarão destaca que a trajetória da RCC durante os anos setenta foi marcada pelo esforço, em âmbito nacional e internacional, em se definir cada vez mais como movimento católico e dentro da doutrina da Igreja, inclusive com a adesão de clérigos nos seus postos de liderança.⁹⁷

Um ano depois dos padres Antônio José Maria de Abreu e Haroldo Rahm terem sido chamados pela Comissão Episcopal de Pastoral, a CNBB solicitou, em sua Assembléia Geral, uma pesquisa sobre a RCC. O resultado dessa pesquisa foi apresentado em 1977, na XV Assembléia Geral. Por meio das informações obtidas nesse estudo a CNBB traçou uma proposta de ação em relação à RCC que envolvia: a elaboração de relatórios pelos bispos; encontros entre a Comissão Episcopal de Pastoral e a CNBB, para debater as práticas carismáticas e um estudo sobre o movimento com a orientação do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS). Além disso, houve a designação de uma comissão especial para acompanhar o movimento carismático.

⁹⁷ MASSARÃO, op. cit., p. 48.

No tocante ao processo de desenvolvimento da RCC, nota-se, que a década de 80, foi o período em que ela conquistou muitos fiéis e prosseguiu com a proposta de organização de sua estrutura, de encontros anuais e a formação de grupos que, durante a década de 90, formariam as Secretarias Nacionais de Serviços.

É importante ressaltar que esse movimento tem como células básicas os grupos de oração, situados nas dioceses e que desenvolvimento desses não foi homogêneo, enfrentando maior ou menor incentivo de acordo com posição do bispo e do clero local. Somente em 1994, a CNBB lança um documento de orientações para a RCC, que estabelece normas gerais para o seu desenvolvimento no interior da Igreja Católica no Brasil.

A elaboração desse documento foi bastante complexa envolvendo uma ampla discussão entre os membros das comissões que participaram de sua formulação. Na própria introdução do documento há algumas observações sobre sua redação. Ele teve sua gênese na 32ª Assembléia Geral da CNBB, ocorrida em abril de 1994. Nesse período a CNBB começou a estudar um projeto de orientações pastorais para a RCC, elaborado-o após ampla consulta a todas as dioceses do país. Como a Assembléia teve várias outras questões para discutir, não pode concluir o estudo, delegando à Pastoral e ao Conselho Permanente o prosseguimento do estudo até a aprovação do documento final.

Assim uma nova comissão episcopal foi formada e retomou o trabalho em diálogo com a Comissão Nacional da RCC e com os bispos e padres mais ligados a ela. A comissão episcopal redigiu um novo texto, enviado-o à Presidência e à Comissão Episcopal de Pastoral, que o avaliou e acrescentou sugestões. O texto revisto pela Presidência e Comissão Episcopal foi enviado previamente a todos os membros do Conselho Permanente, e novamente foram realizadas algumas reformulações. Foi, portanto, uma terceira redação

do texto, que o Conselho discutiu, alterou e votou em novembro de 1994, resultando no Documento 53, assinado por Dom Celso Queiróz, secretário geral da CNBB no período.⁹⁸

A pesquisadora Silvia Bruno Securato comenta em sua dissertação que foi a tensão existente na hierarquia católica, com relação à RCC, que provocou a demora na formulação do Documento 53. Há elementos na elaboração desse documento que evidenciam essa tensão: como a nomeação de um bispo para acompanhar o movimento, que seria escolhido mediante a indicação de três nomes feitos pela própria RCC e algumas alterações feitas na última redação, em que destacam a valorização do movimento no interior da Igreja, inclusive ressaltando o papel do Espírito Santo na vida eclesial.⁹⁹

Destarte constitui-se a orientação da CNBB, que se dispõe da seguinte forma: a primeira parte aborda a questão do Espírito Santo na vida da Igreja e a segunda parte trata das orientações pastorais, enfocando a relação entre RCC, clero, pastorais e as práticas religiosas carismáticas.

Na primeira redação do documento segundo Dom Celso Queiróz a questão do Espírito Santo estava muito limitada, então ao invés de se iniciar comentando sobre a RCC como se estava no projeto inicial, os bispos sentiram a necessidade de introduzi-lo com uma explanação sobre a importância da vida e do reconhecimento da ação do Espírito na Igreja.¹⁰⁰

O próprio Dom Celso Queiróz admite que inicialmente um dos aspectos que mais despertou a desconfiança do clero, em relação à RCC, foi a ênfase no Espírito Santo, pois o fato dos leigos estarem ensinando uma doutrina que não costumava ser ensinada por padres e bispos causava receio. Não era usual na catequese ensinar sobre o Espírito Santo.

⁹⁸CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994.

⁹⁹SECURATO, Silvia Bruno. *A Renovação Carismática Católica nas ondas do pentecostalismo. A posição da hierarquia católica e a reação do movimento: acolhida, conflitos, tensões e perspectivas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Puc, 2002, p. 56. Securato obteve essas informações em entrevista feita com Dom Celso Queiróz, em 17 de julho de 2002, em Catanduva, SP.

¹⁰⁰Idem, ibidem, p. 56.

A verdade vinha sempre do papa, bispos e padres. Segundo ele na atualidade isso se alterou levando o clero a reconhecer que o Espírito Santo inspira todas as pessoas e não somente aos padres e bispos.¹⁰¹

Dessa forma o Documento 53 expressa por um lado uma preocupação da Igreja em enquadrar o movimento em suas orientações doutrinárias e pastorais, pois no final da década de 80 e início de 90 a RCC aumentou rapidamente em número de fiéis, deixando de ser um movimento limitando à classe média e adentrando às classes baixas, além de impor uma ofensiva eletrônica maciça sobre as igrejas neopentecostais; por outro lado evidencia uma mudança no interior da Igreja com relação à abordagem de alguns de seus aspectos doutrinários, no caso, a figura do Espírito Santo, que passa a ser valorizada, no entanto, sem deslocá-la de sua composição tríade e inserindo-a na história da Igreja:

O Espírito Santo é o intercessor que nos introduz na vida da Trindade, para a realização do projeto de Deus, na adoção filial, na glorificação dos filhos de Deus e da própria criação (cf. Rm 8,19-27). Faz de cada cristão uma testemunha (cf. At 1,8 e 5,32), gera dinamismo interior nos apóstolos, tornando-os os primeiros evangelizadores na expansão missionária da Igreja, realiza a unidade entre os que crêem para que sejam 'um só coração e uma só alma' (At 4,32) [...].¹⁰²

Nesta análise é pertinente retomar a idéia de Sérgio Miceli, segundo a qual as fontes históricas para o estudo da Igreja são resultados do funcionamento e das lutas sucedidas no interior da própria organização eclesiástica e das exigências canônicas constantes no processo de recrutamento do pessoal eclesiástico.¹⁰³ As várias discussões no interior do corpo eclesiástico hierárquico para a elaboração do Documento 53, atenderam às exigências canônicas e às reivindicações do próprio clero, tanto da parcela simpatizante com o movimento, como dos menos afinados com a proposta da RCC, numa tentativa de diálogo

¹⁰¹ Idem, ibidem, p. 54-55.

¹⁰² CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica: Documento 53*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 12.

¹⁰³ MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 31.

“constante dos pastores com os fiéis nos vários níveis da vida de Igreja”.¹⁰⁴ Esse posicionamento do clero, demonstra mais uma vez na história da Igreja o esforço permanente do corpo eclesiástico em manter o sistema de poder vigente, acomodando no interior da instituição as diversas práticas católicas existentes, desde que essas não ameacem a estrutura organizacional eclesiástica.

Se por um lado o clero procurou assumir uma visão conjunta do movimento, definindo orientações para esse no Brasil, pois até então havia apenas documentos de bispos com orientações diocesanas ou paroquiais;¹⁰⁵ por outro lado a RCC também pretendeu ter uma orientação unificada, com essa finalidade lançou o projeto Ofensiva Nacional contido na “Cartilha Ofensiva Nacional: com Renovado Ardor” no início da década de 90. Este projeto foi montado pela Comissão Nacional de Serviço e pretendia funcionar como uma orientação aos diversos grupos de oração, equipes diocesanas e comunidades carismáticas, unificando as ações do movimento em todo o país e planejando o seu desenvolvimento: “A OFENSIVA NACIONAL visa colocar a RCC em marcha, na UNIDADE, ajuntando todas as suas expressões, retomando aquilo que é sua identidade: a vivência na graça do Espírito Santo”.¹⁰⁶

No documento também estão descritos os três pilares em que se centra o projeto: a unidade de ensino nas expressões da ação do movimento; a identidade baseada na vivência do batismo no Espírito Santo e, por último, afirma que a missão da RCC na Igreja é, em comunhão com o clero, evangelizar com “renovado ardor missionário” e dar formação ao “Povo de Deus”, a partir do batismo no Espírito Santo.¹⁰⁷

¹⁰⁴CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 09.

¹⁰⁵Cúria Diocesana de Taubaté, “Normas Disciplinares para Renovação Carismática Católica (na diocese de Taubaté- SP)”; Dom Frei Estevão Cardoso Avellar, “Orientações e Normas Sobre a Renovação Carismática na Diocese de Uberlândia”; Dom Picão, “Renovação Carismática: Problemas de Orientações (Instrução pastoral n. 26/1986) - Diocese de Santos”; Diocese de Jales “Movimento Carismático”. Cf. MASSARÃO, op. cit., 2002, p. 82.

¹⁰⁶CNS/RCC. *E sereis minhas testemunhas 1*. Ofensiva Nacional. Aparecida: Santuário, 1993, p. 07.

¹⁰⁷Idem, ibidem, p. 07.

Para concretizar os objetivos da Ofensiva Nacional a RCC criou uma série de Secretarias, ficando cada uma delas responsável por um projeto:

- Projeto Ágape: destinado à família, pois segundo os líderes carismáticos a evangelização da família constitui uma das principais preocupações atuais da Igreja.

- Projeto Atos 2: tem a função de auxiliar a comunidade de acordo com as orientações do Conselho Nacional da Renovação Carismática.

- Projeto Rafael: orienta as questões vinculadas à cura. Este projeto tem a finalidade de promover a formação e orientação por meio de encontros, boletins, livros entre outros, aos integrantes dos grupos de oração.

- Projeto Moisés: encarregado de agilizar uma rede nacional de intercessores, com um núcleo em cada diocese.

- Projeto Marcos: dirigido à juventude. Este projeto tem a função de apoiar atividades ligadas à linguagem para a juventude e orientar os jovens em um engajamento na Igreja pela RCC.

- Projeto Davi: encarregado de orientar os músicos do movimento carismáticos, através de cursos, festivais e congresso.

- Projeto *Lumen*: reúne e orienta todas as iniciativas nos meios de comunicação, incentivando a utilização desses meios pelos carismáticos.

- Projeto Marta: encarregado da promoção humana realizada pela RCC no Brasil, afirma que as ações sociais do movimento carismático devem ser realizadas dentro perspectiva da Doutrina Social da Igreja que : “[...] deve levar o homem e a mulher a passar de condições menos humanas para condições cada vez mais humanas, até chegar ao pleno conhecimento de Jesus Cristo [...]”.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Idem, ibidem, p. 83.

- Projeto Pedro: tem a função de reunir e formar pregadores, unificando a linguagem e a doutrina católica pregada pela RCC.
- Projeto *Magnificat*: tem o objetivo de levar a RCC às religiosas por meio da realização de retiros, grupos de oração, seminários e grupos de intercessão.
- Projeto *Renasem*: direcionado à formação dos novos padres que liderarão o povo de Deus. Este projeto evidencia que a RCC não tem a função de atingir apenas os leigos, pretende também atingir o clero, imprimindo as suas práticas em todo o corpo eclesial.
- Projeto Matias: refere-se às questões político-partidárias concernentes ao movimento. No histórico sobre essa secretaria presente no site da RCC, fica claro o cunho conservador que os carismáticos pretendem imprimir à sociedade brasileira:

Os mobilizadores deverão abrir pela pregação inspirada os corações para as questões sociais e políticas, motivando e acendendo o desejo ardente de servir a Jesus se necessário for pelo martírio. É nesta dimensão que o ministério trabalhará com outras forças de poder direta e indireta, como o poder judiciário, que merece na medida em que se organiza, um motivador próprio, as associações de bairros, os sindicatos, os conselhos municipais e estaduais, as organizações de interesse público, os organismos de defesa dos direitos humanos, e outros tantos que poderão servir para mudar nosso país, em uma verdadeira conversão da cidade dos homens em cidade de Deus, em civilização das desigualdades em civilização do amor.¹⁰⁹

Essa secretaria não constava do projeto original da *Ofensiva Nacional*, surgindo em meados da década de 90. A necessidade da presença carismática articulada por uma secretaria no mundo político, parece estar vinculada ao avanço da banca evangélica no Senado e também à necessidade desse movimento de contar com representantes na defesa de suas posições morais, no que concerne à elaboração das leis e ao cumprimento delas.

- Projeto Cristo Sacerdote: apóia os sacerdotes através de retiros em nível nacional, regional e diocesano.
- Projeto Jornal *Jesus é o Senhor*: responsável pelo jornal oficial da RCC.

¹⁰⁹Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br/>>. Acesso em: 20 mar. 2004.

- Projeto Escola Nacional de Formação Paulo Apóstolo: tem como objetivo desenvolver uma linguagem unificada para a Ofensiva Nacional (marketing da fé) e organizar a formação dos integrantes do movimento.

Toda essa estrutura se encontra organizada na célula do movimento, ou seja, os grupos de oração.

Brenda Maribel Carranza Dávila, afirma que esse projeto demonstra uma burocratização do movimento, com a criação de uma sociedade dentro da sociedade, de uma igreja dentro da Igreja, no sentido em que a RCC parece preencher todas as necessidades de seus membros, pretendendo ser a totalidade referencial de seus seguidores e podendo levá-los a um encasulamento, pois se disporem de todos os serviços que a estrutura lhes oferece não precisarão sair do movimento para a sociedade. Portanto não parece estar muito distante de outras propostas de neocristandade da Igreja Católica, na tentativa de retomar a hegemonia religiosa que outrora a sustentou.¹¹⁰

Nesse sentido concordamos com Dávila, mas também acreditamos que a amplitude do projeto envolvendo todos os seus integrantes, leigos ou religiosos, está explicitamente vinculada a uma preocupação do movimento em: conquistar novos participantes oriundos do clero ou mesmo conquistar aqueles bispos que ainda se opõem aos carismáticos; consolidar participação dos fiéis carismáticos e conquistar novos adeptos para o movimento, ou seja, o movimento tenta se acomodar dentro da Igreja e não se fechar.

Com esse projeto a Renovação procura definir seus espaços de ação tanto no interior da Igreja, como em relação às demais denominações religiosas. O desenvolvimento do projeto encerra-se em uma estratégia interna e externa de “ofensiva” da RCC, já numa fase de consolidação, que conta com as posições institucionalizadas da Santa Sé, por meio do

¹¹⁰ DÁVILA, op. cit., p. 49-50.

seu reconhecimento como movimento e, posteriormente, também pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

3. Estruturas-chave do desenvolvimento da RCC: grupo de oração e comunidade de aliança e vida

Grupos de oração

A RCC adotou desde seu início uma vigorosa estratégia de aderência à estrutura eclesial, constituindo grupos de oração nas paróquias e dioceses, nem sempre totalmente aceitos pelo clero local. Atualmente segundo a RCC há cerca de sessenta mil grupos de oração espalhados por duzentos e sessenta dioceses de todo o país.¹¹¹

A estrutura e funcionamento dos grupos de oração demonstram a dinâmica religiosa do movimento e a vivência da espiritualidade carismática, são neles que se expressam os elementos de tensão e acomodação em relação à hierarquia católica, daí a importância de compreender seu funcionamento.

O grupo de oração se organiza em três reuniões semanais: assembléia de oração dirigida a qualquer pessoa que deseja frequentar esse encontro; grupo de perseverança, permitido somente para fiéis que já participaram de encontros prévios para alguns conhecimentos das práticas carismáticas, essencialmente aquelas referentes aos dons carismáticos e por último acontece Equipe/Núcleo de Serviço/Servos, encontro dirigido aos organizadores do grupo de oração, os chamados servos.

Essa organização foi implantada na década de 90, decorrente do projeto Ofensiva Nacional e demonstra a preocupação da RCC em organizar sua estrutura, associada a uma estratégia de difusão e consolidação do movimento, ao mesmo tempo, que possibilita acomodação no interior da Igreja por meio de sua base:

¹¹¹ Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br/>>. Acesso em : 10 mar. 2004.

Neste momento da Ofensiva Nacional queremos direcionar os grupos de oração a formarem Comunidades Eclesiais de Renovação, que terão uma inserção na Pastoral de Conjunto Diocesano realizando ações pastorais. A evangelização deve gerar comunidades onde o ideal evangélico seja possível.¹¹²

O tom proseletista do movimento, evidencia-se com mais força nos encontros abertos. Na apostila da Escola Paulo Apóstolo esses encontros são definidos como: “O momento aberto em que a multidão (santos e pecadores) é evangelizada querigmente, experimenta a ação de Deus, testemunha os carismas e tem seu coração tocado, sendo o centro deste momento a pregação do Evangelho e a acolhida.”¹¹³

Neste dia o forte são a alegria e a emoção que funcionam como mecanismos para a atração de fiéis. Estes encontros têm uma estrutura pré-montada que inclui basicamente três momentos: a recepção do fiel; o desenvolvimento do encontro com a pregação, o batismo no Espírito Santo e o exercício dos carismas; a cura, libertação e a despedida.

Quanto ao segundo tipo de encontro, são denominados oficialmente pela RCC: grupos de perseverança. Nesses, o conteúdo trabalhado visa uma ampliação dos conhecimentos sobre os princípios que norteiam a RCC como os dons carismáticos, o batismo no Espírito Santo entre outros. Sobre o tema constata-se na apostila Paulo Apóstolo a seguinte observação:

Os que se convertem devem ser conduzidos aos grupos de perseverança (grupos fechados) no caminho, na doutrina, na fraternidade, na Eucaristia e na vida em oração [...] Estes GPs são os celeiros de onde vão sair aqueles que serão convidados para formar a equipe de serviço.¹¹⁴

Enfim estes encontros têm um tom mais reflexivo permitindo um desenvolvimento do fiel dentro da RCC.

¹¹²EPA. *Grupo de Oração: Módulo 1/ Missão*. São José dos Campos: FUDEC/ Ed. Com Deus, s/d. Apostila 4, p. 03.

¹¹³ Idem, *ibidem*, p. 07.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 15.

Por último, acontecem as reuniões das equipes de serviços. Nelas os carismáticos treinam seus servos, membros diretos da estrutura da RCC, e preparam as demais reuniões semanais.

Os três encontros semanais do grupo de oração demonstram que a preocupação da RCC em um primeiro momento, seria concorrer no campo religioso brasileiro, adotando estratégias prolecionistas bastante próxima das Igrejas pentecostais e neopentecostais, e num segundo momento, enquadrar suas práticas nas orientações da hierarquia católica e também incentivar o fiel a exercer os sacramentos, o culto aos santos e a Maria.

Comunidades de Aliança e Vida

Além da estrutura organizacional e hierárquica da RCC, em que o grupo de oração constitui a base, há as comunidades de aliança e vida, que também são elementos importantes na constituição e expansão do movimento.

O desenvolvimento dessas comunidades está vinculado ao contexto pós Concílio Vaticano II, momento em que ocorreu uma valorização do leigo no interior da Igreja com o surgimento de novos movimentos leigos e com as transformações na espiritualidade das congregações religiosas e do clero. Essas transformações originaram uma revolução histórica, permitindo que os movimentos tivessem a possibilidade de atrair para si sacerdotes, religiosos e leigos consagrados para dedicar-se inteiramente a eles.¹¹⁵

Nesse contexto, enquadram-se as comunidades de aliança e vida da RCC. As primeiras constituem agrupamentos de pessoas casadas ou solteiras, que fazem compromisso privado ou voto de pobreza, castidade e obediência, seguindo os conselhos evangélicos.

¹¹⁵ COMBLIN, José. Os “Movimentos” e a Pastoral Latino-Americana. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*. Petrópolis, v. 50, fasc 70, p. 227-252, 1983, p. 235.

As comunidades de aliança são diferentes das de vida pela sua fisionomia jurídica, civil, canônica e caracterizam-se como entidades de benefício público. É por meio das comunidades de aliança que a RCC cria muitas associações e fundações, possibilitando-lhes captar recursos financeiros, nacionais e internacionais. Essas comunidades representam o rosto jurídico do movimento carismático católico, permitindo-lhe a realização de várias atividades civis.

A RCC desde seus primórdios apresenta essa forma de agrupamento. As comunidades mais famosas em âmbito internacional são: a Word of God, Ann Arbor (Michigan); People of Praise (South Bend); Mother of God (Washington DC); Alegria de Deus (Califórnia); Testemunho do Amor de Deus (Holanda), O minuto de Deus (Bogotá) e Pão de Vida (França).¹¹⁶ Essas comunidades se espalharam, pelo mundo todo, como grandes empresas comunitárias com várias facetas institucionais e amplos objetivos missionários.

Atualmente, no Brasil há cerca de trezentas comunidades de aliança e vida, mas quatro destacam-se em âmbito nacional, tanto pela sua antiguidade, como pela sua participação nos meios de comunicação social. São elas: comunidade aliança e vida Emanuel, situada no Rio de Janeiro, fundada por Dom Cipriano Chagas, autor do primeiro estudo acadêmico sobre a Renovação Carismática no Brasil; comunidade de aliança e vida Shalom, sediada em Fortaleza, CE; Jesus Te Ama, Campinas, SP e a Canção Nova que fica em Cachoeira Paulista.

Concordamos com Dávila quando afirma que por meio das comunidades de aliança e de vida e dos grupos de oração podem ser detectados respectivamente na RCC dois movimentos, um *ad intra*, que diz respeito à sua consolidação dentro da Igreja Católica, e outro, *ad extra*, que faz referência à formação da clientela religiosa que a RCC fomenta.¹¹⁷

¹¹⁶ HÉRBRARD, Monique. *Os carismáticos*. Porto: Perpétuo Socorro, 1992, p. 30.

¹¹⁷ DÁVILA, op. cit., p. 67.

Também há diferenças na configuração das práticas religiosas nesses dois espaços. De um lado, as comunidades de aliança e vida teriam mais liberdade em suas práticas, pois possuem certa autonomia da paróquia e da diocese, necessária para o desenvolvimento do grupo de oração; por outro estariam mais sujeitas a observação da Igreja, principalmente por causa da sua relação intensa com os meios de comunicação social, pelos quais difundem a sua mensagem religiosa.

Com estratégias proseletistas bem definidas, seja pelos grupos de oração, seja nas comunidades de aliança e vida, a RCC tem conquistado um grande número de adeptos, despertando com muitas de suas práticas, bastante próximas das igrejas pentecostais e neopentecostais, fortes críticas por parte do clero; ao mesmo tempo, proclama elementos da tradição católica que somados a uma obediência à hierarquia eclesiástica, proporcionam uma suavização de suas práticas e promovem sua acomodação no interior da Igreja.

4. Elementos de tensão e acomodação na relação entre a hierarquia da Igreja e a RCC

Pierre Sanchis destaca a estrutura sincrética do catolicismo e como ela atinge uma especificidade em território brasileiro. Essas características históricas possibilitam compreender várias mudanças na configuração do campo religioso brasileiro atual.¹¹⁸

Historicamente teriam dois tipos de sincretismo: um europeu formado por uma unidade consciente e tipicamente católica; e outro brasileiro que é resultado da identidade cultura de três povos - índios, europeus e negros - desenraizados, que não formou identidades unificadas e sim sujeitas sempre à porosidade e contaminação mútua¹¹⁹. Nessas condições constitui-se a chamada “cultura católico-brasileira”.

¹¹⁸ SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63, p. 41-62.

¹¹⁹ SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 28-43, 1997, p. 29.

No campo religioso brasileiro atual estaria ocorrendo uma reorganização que romperia com essa “cultura católico-brasileira”, criando identidades definidas e excludentes, ainda que fruto de reelaboração simbólica de elementos apropriados de outras religiões.

Por isso a RCC não deve ser compreendida apenas na sua dimensão institucional, já que se define na relação com as demais religiões do campo brasileiro, onde reencontra elementos do catolicismo popular e ortodoxo, religiões afro-brasileiras, Espiritismo Kardecista e mais recentemente da Nova Era. Nesse contexto, situam-se os elementos que provocam tensão e acomodação do movimento carismático católico no corpo eclesiástico, à medida que ele delimita práticas que congregam numa identidade única elementos de outras religiões, que em alguns momentos, entram em choque com práticas e elementos do catolicismo ortodoxo. Com o objetivo de perceber essa tensão e acomodação entre a RCC e a hierarquia da Igreja, traçamos um histórico de algumas das práticas do movimento carismático católico, apontando os elementos que permeiam essa relação em sua trajetória histórica.

Batismo no Espírito Santo e dons carismáticos

“Na nossa época, portanto, mais uma vez somos chamados pela fé da Igreja, fé antiga e sempre nova a aproximar-se do Espírito como aquele que dá vida”.¹²⁰ Pelas palavras de João Paulo II notamos um incentivo ao reavivamento da figura do Espírito Santo na Igreja, que ganha ênfase na RCC, passando este a ser o elemento teológico primordial do movimento.

¹²⁰ CARTA ENCÍCLICA. *Dominum Et Vivificantem*. Do Sumo Pontífice João Paulo II sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 06.

Teoricamente a Renovação procura uma justificativa para o destaque que dá a figura do Espírito Santo realizando leituras literais dos livros do Novo Testamento. Por outro lado, na prática, este realce ao Espírito Santo, coloca um problema à Igreja institucional, já que juntamente com ele, vêm os seus dons. “O primeiro dom não é outro que senão o próprio Espírito. Com ele vêm os dons do Espírito, isto é, os carismas.”¹²¹

Na tradição da Igreja Católica, a imagem da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, não se fragmenta para o fiel, tendo todos a mesma equivalência nas práticas religiosas do catolicismo. O Espírito Santo se sobrepondo às demais pessoas da Trindade é característica do pentecostalismo: “[...] o pentecostalismo não é primordialmente uma organização racional, de tipo burocrático, mas é antes de tudo marcado pelas manifestações do Espírito.”¹²²

Neste ponto situa-se a fronteira entre a RCC e a hierarquia eclesiástica, pois os católicos carismáticos, embora intensifiquem a prática de sacramentos, também introduzem elementos que apesar de serem bíblicos não eram tão enfatizados pela doutrina da Igreja. São esses os dons do Espírito ou carismas:

Cada um recebe o dom para a utilidade de todos. A um o Espírito dá a mensagem da sabedoria; a outro a palavra da ciência segundo o mesmo Espírito; a outro o mesmo dá a fé; a outro ainda o mesmo Espírito concede os dons da cura; a outro o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro o discernimento do Espírito; a outro o dom de falar em línguas; a outro ainda o dom de as interpretar. Mas é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um seus dons, conforme lhe apraz (1Cor 12,14-11).¹²³

Embora nas práticas da RCC há uma nítida ênfase à figura do Espírito Santo, o movimento preocupa-se em afirmar nos documentos do projeto “Ofensiva Nacional”, que os fundamentos teológicos da Renovação são essencialmente trinitários e justifica a ênfase

¹²¹ CNS/RCC. *E sereis minhas testemunhas 1*. Ofensiva Nacional. Aparecida: Santuário, 1993, p. 29.

¹²² ROLIM, Cartaxo. *Pentecostalismo, estrutura e função*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1976, p. 302.

¹²³ *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 2046.

no Espírito Santo com trechos bíblicos.¹²⁴ A leitura literal de textos bíblicos entre os carismáticos é uma prática comum, que também tem similaridade com os pentecostais. A leitura literal da Bíblia dispensa a intermediação do clero, propiciando ao fiel o acesso direto à mensagem bíblica, assim como o direito para interpretá-la. Em relação a isso a CNBB se posiciona:

Para não prejudicar uma reta leitura da Bíblia, é preciso estar atentos para não cair, entre outros, nos seguintes perigos: 1º O fundamentalismo, que é fixar-se apenas no que as palavras dizem “materialmente” sem respeitar o contexto [...] 2º O intimismo, que é interpretar a Bíblia de modo subjetivo, e até mágico, fazendo o texto dizer o que não era intenção dos autores sagrados.¹²⁵

Quanto ao ritual do batismo no Espírito Santo, este se inicia perguntando, ao indivíduo a ser batizado, se ele quer receber o Espírito Santo. Se a resposta for um sim, o fiel terá que renunciar aos perigos da Umbanda, Candomblé, Seicho-no-iê, figas entre outros. Contrariamente ao sacramento do batismo, único e definitivo, o batismo no Espírito requer uma vivência constante. Definindo uma identidade católica carismática unificada e redefinindo as identidades religiosas no universo católica, em sua maioria, mais móveis e porosas.

Semelhante ao batismo no Espírito pentecostal, o batismo carismático também sela a entrada do indivíduo na fase do Espírito, assegurando-o, dessa forma, a filiação dada por Deus à Igreja do Espírito. Ao receber a efusão do Espírito, o fiel estaria se inserindo em um novo mundo sem sofrimentos físicos e espirituais, tornando-se um homem forte e renovado perante a vida.

Ainda concernente ao batismo no Espírito que ocorre entre os carismáticos católicos, este se vincula à instituição no momento em que se coloca como uma vivência do sacramento recebido anteriormente. Nesta perspectiva Dom Cipriano Chagas afirma que doutrina

¹²⁴CNS/RCC. *E sereis minhas testemunhas 1*. Ofensiva Nacional. Aparecida: Santuário, 1993, p. 25.

¹²⁵CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 20.

sacramental tradicional católica referente ao batismo de água, engendra de si mesma uma diferença entre as concepções católicas e certos grupos pentecostais sobre o batismo no Espírito Santo.¹²⁶

No pentecostalismo, os dons supõem o batismo no Espírito, mas não se prendem ao batismo nas águas, como no caso do catolicismo carismático. Para os pentecostais os dons fazem parte da dimensão da promessa e não se ligam ao institucional.

Para Pierre Sanchis os católicos carismáticos, assim como os pentecostais, os espíritas e os fiéis das religiões afro-brasileiras se inscrevem no mundo tradicional da possessão. Contudo o transe afro-brasileiro e o espírita diferem do pentecostal e do católico-carismático, já que esses últimos se constituem em uma experiência unitária vivenciada no Espírito Santo. No caso da RCC o transe espiritual unitário é articulado à dimensão sacramental mediadora e à devoção a Maria.¹²⁷

Neste sentido, a prática do Batismo no Espírito Santo e dos dons carismáticos na RCC se encontram com as linhas de força do campo religioso brasileiro, despertando desconfiança do clero que inicialmente tende a não aceitar essa ênfase no Espírito Santo, mas gradativamente, diante das posturas adotadas pelo papa João Paulo II e a expansão numérica de fiéis pertencentes ao movimento, procura recolocar o papel do Espírito Santo na vida da Igreja, trazendo-o para uma dimensão histórica da constituição da doutrina trinitária na instituição católica:

A palavra “Batismo” significa tradicionalmente o sacramento da iniciação cristã. Por isso, será melhor evitar o uso da expressão **“Batismo no Espírito”**, ambígua, por sugerir uma espécie de sacramento. Poderão ser usados termos como “efusão do Espírito”, “derramamento do Espírito Santo”. Do mesmo modo, não se utilize o termo “confirmação” para não confundir com o sacramento do Crisma [...].¹²⁸

¹²⁶CHAGAS, op. cit., p. 35. Nas primeiras obras carismáticas havia uma constante demarcação dos católicos em relação aos pentecostais, o que foi se alterando ao longo do tempo. Atualmente a bibliografia carismática católica ainda aborda as diferenças entre carismáticos e pentecostais, mas de forma mais suave.

¹²⁷SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 50.

¹²⁸CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 26-27.

Entre os dons carismáticos, oriundos do batismo no Espírito Santo, um dos que mais se distanciam da prática católica, seja ortodoxo ou popular e se aproxima do pentecostalismo é a glossolalia, denominada língua dos anjos pelos carismáticos e que desempenha um papel fundamental na harmonia do relacionamento entre clero e carismáticos.

Ricardo Mariano afirma que a glossolalia constitui um dom do Espírito, característico da primeira onda pentecostal, que remonta ao início do século e abrange denominações pentecostais chamadas clássicas.¹²⁹ Ainda que os dons do Espírito vivenciados pelos carismáticos católicos e pentecostais constem do Novo Testamento, cada igreja pentecostal acaba enfatizando mais uns do que outros e a RCC os pratica inserindo-os numa tradição católica, mesmo que respaldada numa leitura bíblica.

O Documento 53 faz uma observação sobre dom da glossolalia: “Como é difícil discernir, na prática, entre inspiração do Espírito Santo e os apelos do animador do grupo reunido, não se incentive a chamada oração em línguas e nunca se fale em línguas sem que haja intérprete.”¹³⁰

As orientações da CNBB não são totalmente incorporadas pelo movimento, pois em sua documentação destaca o papel dos carismas e conseqüentemente da glossolalia, gerando tensões em algumas dioceses, onde os bispos não aceitam essa prática em encontros carismáticos abertos, assim como vários padres carismáticos exercem a glossolalia pelos meios de comunicação de massa, gerando em alguns momentos uma tensão entre membros da hierarquia da Igreja e a RCC.

A Cura

¹²⁹ MARIANO, op. cit., p. 23.

¹³⁰ CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 29.

A cura é intensamente praticada no movimento carismático católico. Similar às curas realizadas no pentecostalismo, também recupera em parte aspectos do catolicismo popular, como a chamada benzeção.

Na concepção pentecostal a cura representa uma manifestação sensível do poder de Jesus, sendo legitimada com os textos bíblicos do Novo Testamento. Daí se aproximar da benzeção, que envolve um conjunto de representações e práticas rituais que têm a finalidade de produzir curas, ela aplica-se a pessoas e animais e há várias doenças tidas como curáveis apenas pela benzeção. Essa prática é associada ao catolicismo popular, porque ela faz uso de representações e rituais do catolicismo, igualmente de objetos de culto como crucifixo e imagens de santos.¹³¹

A Renovação Carismática recupera esses elementos do catolicismo popular, assim como, o pentecostalismo. Também se aproxima das igrejas pentecostais quando coloca a cura numa dimensão física, psicológica e espiritual. Embora a cura material não apareça na documentação oficial da RCC, muitos padres carismáticos a praticam, ainda que de forma menos enfática do que algumas igrejas neopentecostais, que trabalham com a Teologia da Prosperidade, segundo a qual o fiel, no momento que aceita o Senhor, tem direito a gozar de todos os benefícios que Deus lhe oferece, especialmente os materiais.

Isso fica claro na leitura do documento da RCC para a formação de servos, a apostila Paulo Apóstolo, que lista as curas que podem ser efetuadas pela oração carismática: “[...] doenças do Espírito, causadas pelo pecado pessoal; doenças oriundas de problemas emocionais, causados pelos traumas emocionais do nosso passado; doenças físicas em nossos corpos, causadas pela suas próprias fragilidades ou acidentes. Qualquer uma dessas

¹³¹ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe*. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 121-122.

doenças pode ser causada pela opressão demoníaca e a oração neste sentido deve ser de libertação ou mesmo Exorcismo.”¹³²

A aceitação das curas efetuadas na RCC, é vista com uma série de restrições pelo clero católico: “[...] O Senhor dá a algumas pessoas um carisma especial de cura, para manifestar a força da graça do Ressuscitado. No entanto, as orações mais intensas não conseguem obter a cura de todas as doenças [...]”.¹³³

O documento também orienta os carismáticos para que eles, nas celebrações com doentes, não utilizem gestos que dêem a falsa impressão de operar curas milagrosas. Mas parece que o ponto principal da orientação envolve atividades que seriam exclusivas dos sacerdotes: “O Óleo dos Enfermos não deve ser usado fora da celebração do Sacramento. Para não criar uma confusão na mente dos fiéis, quem não é sacerdote não faça uso do óleo da bênção dos doentes, mas use apenas o Ritual de Bênçãos oficial da Igreja.”¹³⁴

As preocupações da hierarquia com a cura estão mais centradas em não permitir aos leigos carismáticos poderes que estariam limitados aos sacerdotes e obviamente deixar o reconhecimento do milagre para a cúpula da hierarquia, dentro de parâmetros pré-estabelecidos ao longo da história da Igreja.

O mal

A RCC, também apresenta práticas semelhantes às do pentecostalismo na forma de lidar com a figura do diabo.

A relação do pentecostalismo com a figura do diabo, ao mesmo tempo, que reencontra as linhas do universo simbólico brasileiro tradicional, se opõe a elas, já que não

¹³²EPA. *Carismas no Grupo de Oração*: Módulo 2/ Missão. São José dos Campos: FUDEC/ Ed. Com Deus, s/d. Apostila 7, p. 21-27.

¹³³CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 28.

¹³⁴Idem, *ibidem*, p. 28-29.

admite uma identidade sem difração e ambigüidade.¹³⁵ O universo simbólico pentecostal não aceita a multiplicidade de princípios para o bem, centrando-o num monoteísta absoluto; já em relação ao mal se reconhece o policentrismo: o diabo são muitos, exus e pombagiras.

Porém se no universo pentecostal o bem se apresenta num monoteísmo absoluto, no universo católico, o bem, no avesso do mal pentecostal, constrói-se em um elemento fundamental da tradição católica, tanto oficial como popular, que é a comunhão dos santos. Os santos são identificados com as proteções seletivas e especializadas, o bem então aparece como um tesouro de graça compartilhada entre vivos e/ou mortos: a intercessão, o sacrifício e a oração pelos mortos, os méritos, as indulgências, as promessas, para si ou para as pessoas ligadas a nós. Uma complexidade orgânica, que envolve até o cosmo, *locus* da Presença, instrumento de Epifania em certos casos transmissor eficaz da graça.¹³⁶

Esse universo dos santos é vivido intensamente pelos carismáticos, juntamente com o culto a Maria. Os carismáticos exploram essa dimensão do catolicismo ao máximo, atribuem em sua prática um santo para cada dia, com orações respectivas para cada santo que atente às necessidades de determinados problemas existenciais.¹³⁷ Essa ênfase na comunhão dos santos, ao mesmo tempo, que redimensiona um fenômeno, bastante comum ao catolicismo popular, também encontra respaldo no papado de João Paulo II, que canonizou um grande número de santos.

O universo simbólico, seja dos carismáticos, seja dos pentecostais, estabelece profundas mudanças no campo religioso brasileiro, quando rejeita as práticas da chamada “cultura católico-brasileira”, colocando o bem e o mal dentro de um processo de exclusão, em que um não suporta a articulação com o outro. Tanto no universo pentecostal, como no

¹³⁵ SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 53.

¹³⁶ Idem, ibidem, p. 56.

¹³⁷ A página oficial da RCC na rede mundial de computadores oferece diariamente orações referentes ao santo do dia: < [http:// www.rccbrasi.org.br](http://www.rccbrasi.org.br)>.

carismático, o mundo do demônio aparece centralizado em seu princípio, mas múltiplo em suas manifestações.

No tocante à hierarquia católica parece que se a intensificação do fenômeno dos santos encontra ecos no interior da Igreja, o mesmo não ocorre com a intensificação da figura do mal. Segundo o teólogo Juan Gopegui, a Igreja Católica no Concílio Vaticano II, estabeleceu que a figura de Satanás não ocupa mais destaque, sendo substituída pela figura genérica do mal, que se constitui um mistério teológico.¹³⁸

A Renovação, contrariando esses princípios, reforça a figura do mal. No clima do neopentecostalismo, avança com um discurso contra os demônios e de guerra contra o diabo numa luta pela hegemonia do campo religioso brasileiro.

Essa postura da RCC leva a pesquisadora Brenda Maribel Carranza Dávila a afirmar que os membros desse movimento desafiam séculos de tradição exegética e de hermenêutica oficial para se lançar à identificação dos disfarces do demônio, desvendando onde se encontra, como atua e oferecendo recursos aos fiéis para combatê-lo. Em nome do demônio a RCC cria seus adversários no campo religioso, trazendo de volta velhas disputas contra o Espiritismo Kardecista, as religiões afro-brasileiras e delimita fronteiras identitárias com o pentecostalismo e neopentecostalismo, além de realizar uma cruzada contra o movimento religioso Nova Era, atribuindo-lhes poderes demoníacos.¹³⁹

A figura do mal aparece em vários rituais da RCC: na manifestação da cura, às vezes, entendem-se os problemas espirituais e físicos do fiel como uma manifestação do demônio; no batismo do fiel no Espírito Santo, momento em que o fiel é obrigado a renunciar à Umbanda, patuás, figas, Seicho-no-iê entre outros e aceitar o Espírito como figura representativa do bem, que definirá sua identidade religiosa com adesão exclusiva ao

¹³⁸GOPEQUI, Juan Ruiz. As figuras bíblicas dos diabos e dos demônios em face da cultura moderna *Perspectiva Teológica*. Ano 29, n. 79, set./dez. 1997. SP: Loyola, 1997, p. 227-229.

¹³⁹DÁVILA, op. cit., p. 138.

catolicismo, mesmo que esse catolicismo tenha em muitas práticas similitudes com outras religiões negadas no momento de conversão do fiel.

Isso tem despertado, na cúpula da Igreja, preocupações que se concretizam no

Documento 53:

66 - Poder do mal e exorcismo: Cristo venceu o demônio e todo o espírito do mal. Nem tudo se pode atribuir ao demônio, esquecendo-se o jogo das causas segundas e outros fatores psicológicos e até patológicos.

[...]

Procure-se, ainda, formar adequadamente as lideranças e os membros da RCC para superar uma preocupação exagerada com o demônio, que cria ou reforça uma mentalidade feitichista, infelizmente presente em muitos ambientes.¹⁴⁰

Se por um lado os documentos da hierarquia da Igreja em relação à RCC apresentam uma preocupação com ênfase na figura do demônio, por outro lado nos documentos oficiais de orientação para líderes da RCC esse aspecto não faz parte de suas preocupações fundamentais, que centram-se na questão do batismo no Espírito Santo e dos carismas, embora a figura do demônio seja muito comum nos discursos dos integrantes do movimento, padres e leigos.

Para Reginaldo Prandi o impacto da questão do demônio é difícil de ser compreendido no cotidiano do fiel, visto que a RCC, como movimento de massa, lida com um universo mais abrangente de católicos, os quais têm assimilado quase que por osmose a interação com outras religiões, sem no entanto, estar delimitados os limites e as fronteiras. Assim pode acontecer que um mesmo fiel participe do grupo de oração, tome passe espírita alguma vez, solicite em caso de extrema necessidade um trabalho de despacho, freqüente um terreiro de Candomblé, porque ache bonito e gostoso e se confesse de religião católica.¹⁴¹

A afirmação de Reginaldo Prandi deve ser pensada na perspectiva organizacional do movimento, pois o participante do grupo de oração passa por várias fases, adquirindo

¹⁴⁰ CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 30.

¹⁴¹ PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito*. A reação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp, 1997, p. 259-262.

gradativamente uma identidade única, que se constitui para o fiel a partir da exclusão da prática das demais religiões, ainda que ocorra uma reelaboração de práticas de outras religiões no contexto da RCC.

Segundo Dávila a expansão do movimento carismático católico para as camadas populares se explica por dois fatores: primeiro pela promessa de libertar os fiéis do mundo possuído pelo senhor das trevas, o demônio, e segundo, pela expansão do movimento nos meios de comunicação de massa.¹⁴²

A RCC utiliza-se de práticas presentes no universo pentecostal e neopentecostal na disputa de fiéis no campo religioso brasileiro. Mas, ao longo de sua trajetória histórica, desenvolveu uma estrutura para definir e delimitar sua identidade, estabelecendo uma adesão religiosa exclusivista, que se configura no universo católico com uma proposta em lidar com as massas, despertando em alguns momentos desconfiança por parte da hierarquia da Igreja.

Oração e cânticos carismáticos

A oração carismática tira a exclusividade das orações da liturgia oficial católica, possibilitando o acesso direto do crente a Deus e dispensando a função de mediador do sacerdote, neste aspecto, a oração carismática se aproxima bastante dos cultos evangélicos. Por outro lado o movimento incentiva a obediência ao clero e a intensificação da prática dos sacramentos, conseqüentemente passando pela mediação dos presbíteros. Sendo assim concordamos com Pedro A. Ribeiro de Oliveira que afirma que a insistência da Igreja em ter um padre acompanhando e orientando o movimento carismático desde seus primeiros anos no país, seria uma tentativa desse de canalizar esse reavivamento espiritual para a prática sacramental.¹⁴³

¹⁴² DÁVILA, op. cit., p. 178.

¹⁴³ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A Renovação Carismática Católica: Notas de Pesquisa. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 36-47, 1977, p. 44.

Nas orações carismáticas espontâneas as palavras decoradas perdem espaço para frases, muitas vezes, desconexas em que a emoção toma o primeiro plano. Também existem várias orações carismáticas prontas para o fiel rezar quando necessitar de pedir algo especial como: orações de cura e libertação, oração de “amorização”, terço bizantino entre outras. A título de exemplo transcrevemos parte de uma delas:

Oração de Libertação das maldições

Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém!

Em nome e no poder de Jesus Cristo, o Senhor, pelo seu sangue derramado, e pela intercessão da Virgem Maria, eu:

Anulo toda maldição que eu mesmo tenha lançado contra mim mesmo.

Torno sem efeito toda praga, toda impreciação que porventura eu tenha lançado na minha vida.

Desfaço toda palavra má que eu mesmo falei a respeito do meu futuro.

Desfaço todo pacto que eu tenha feito com Satanás, quer seja direta, ou indiretamente.

Declaro anulada toda maldição que porventura eu tenha lançado contra meus negócios, contra meus estudos, planos e tudo que tenho.

[...]

Em nome e no poder de Jesus Cristo, o Senhor, pelo seu sangue derramado, e pela intercessão da Virgem Maria, eu:

me comprometo de hoje em diante a somente lançar palavras de vida, de vitória na minha vida e na vida do meu irmão;

me comprometo a pagar o dízimo segundo o costume de minha paróquia;

me comprometo a cumprir com amor todos os mandamentos de Deus especialmente aqueles que dizem respeito ao amor para com os pais e para com o cônjuge;

me comprometo a tentar ter um meio digno de subsistência;

me comprometo, de hoje em diante, a não ser negligente para com as coisas de Deus;

me comprometo a ser mesericordioso para com os pobres;

me comprometo a transmitir com seriedade o evangelho de Jesus.

Rezar o “pai-nosso”.

Rezar uma ave-maria.

Amém!¹⁴⁴

Tanto na oração espontânea carismática, como na não-espontânea a reafirmação da fé, diferentemente das orações da liturgia católica, são feitas dentro de um contexto de intensa carga emocional.

Desde o seu início o movimento carismático sofreu várias críticas em relação ao caráter nitidamente emocional de suas idéias e práticas, muito distante das preocupações

¹⁴⁴TANNUS, R.T. *Livres de todas as maldições*. Aprendendo a plantar palavras de vitória. Aparecida: Santuário, 2000, p. 75-78.

político-sociais da Igreja no período.¹⁴⁵ Segundo Leila, os cientistas humanos e sociais analisando a RCC a partir de aspectos da Teologia da Libertação investiram numa caracterização da Renovação Carismática como avesso à Igreja Popular. O papel da Igreja Católica frente à situação sócio-político-econômica brasileira parece ter sido estabelecido pelo modelo da Teologia da Libertação e das CEBs, através da instrumentalização política do fiel e a organização dos movimentos sociais. Ao analisar a Renovação Carismática, e buscar estes referenciais dentro dela, parece evidente que as interpretações encontradas seriam a de um movimento extremamente sentimentalista.¹⁴⁶

Quanto à constituição do uso ritual da emoção no universo carismático, assim como, ocorre nas denominações pentecostais e neopentecostais pode ser compreendida frente à “cultura católico-brasileira” quando cotejamos essa experiência com o universo emocional do Candomblé e da Umbanda, com as experiências das festas populares dos santos, do carnaval e do futebol, em oposição à frieza das assembléias dominicais católicas.

Os cânticos juntamente com a oração carismática compõem o ritual da emoção nos encontros carismáticos. Os cânticos desde o início do movimento são destacados como elementos importantes na vivência religiosa dos carismáticos: “Os cantos estão levando o povo a Deus e a orar. O ministério de música quando tem discernimento conduz o povo à oração, criando um clima edificante e alegre.”¹⁴⁷

A mensagem central dos cânticos se resume em “Jesus te ama e o amor dele te faz mais forte nesse mundo” e “Maria é a mãe que ensina com exemplo de obediência, resignação, maternidade, fidelidade”; em outras palavras o modelo de mulher e fiel católico a ser seguido:

Espírito Santo de Deus inunda meu ser, inunda meu ser

¹⁴⁵ Cf. RAHM, Pe. H. *Alguns dados sobre a Renovação Carismática Católica no Brasil*. Documento 001511, 19 de julho de 1973 – CNBB, Biblioteca INEP, Brasília Distrito Federal.

¹⁴⁶ MASSARÃO, op. cit., p. 47.

¹⁴⁷ CNS/RCC -1º Encontro Nacional – Brasília 1982 – Documento 16.313 - Incompleto.

*Eu quero sentir o Amor do meu Senhor, do meu Senhor!
Para poder perdoar meu irmão, abrir meu coração, viver o amor!
Para sentir a paz interior, sobre o mau ser vencedor, alegra-me em Ti!
Inunda meu ser ah! Inunda meu ser (4x).¹⁴⁸*

Maria, Maria Nossa Mãe

Maria, ensina-me a amar como você amou.

1. Ensina-me a humildade, teu jeito de nos falar.

Nos leve a fazer tudo aquilo que Jesus mandar.

2. Ensina-nos a rezar, querendo simplicidade.

Nos faça como as crianças viver na simplicidade.

3. Maria, cheia de graça, de graça, fé e amor.

*Ensina-nos a escutar as palavras de nosso Senhor.*¹⁴⁹

Em relação a esse aspecto, o Documento 53 da CNBB orienta os membros do movimento para que os cânticos e gestos sejam adequados ao momento celebrativo, de acordo com critérios exigidos pelas celebrações, da mesma forma valorizar os Hinários Litúrgicos publicados pela CNBB e outros hinários difundidos entre o povo.¹⁵⁰ Já não se percebe nesse documento uma crítica intensa à utilização do uso ritual da emoção no movimento, mas uma tentativa de enquadramento desse nas práticas oficiais da Igreja.

O uso fundamental e ritual da emoção na RCC, que se assemelha aos cultos pentecostais e neopentecostais, tão criticado inicialmente, entrelaça-se no cotidiano carismático com a tradição católica da reza de terços e novenas, com a prática dos sacramentos e com a utilização intensa nas letras dos cânticos da figura de Maria, permitindo uma acomodação mais suave do movimento no interior da Igreja.

Culto mariano, práticas dos sacramentos e obediência à hierarquia.

¹⁴⁸ LOUVEMOS o Senhor. Campinas: Associação do Senhor Jesus, 2004, p. 119.

¹⁴⁹ Idem, ibidem, p. 149.

¹⁵⁰ CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 23.

O culto a Maria tornou-se um dos pontos nevrálgicos da RCC. Existente a séculos na doutrina católica vem sendo intensamente enfatizado pelos carismáticos católicos. Segundo Machado seria uma das formas que a Igreja tradicional encontrou de amenizar as crenças e práticas pentecostais presentes no movimento carismático católico.¹⁵¹

A Igreja Católica, como instituição estabelecida, possui uma imensa capacidade de adaptação às diversas situações. A história do culto mariano é um dos diferentes exemplos de incorporação de elementos do catolicismo popular pelo catolicismo oficial, conforme a necessidade de adequação da Igreja às diferentes circunstâncias.

Nos cinco primeiros séculos do cristianismo a imagem de Maria foi praticamente esquecida. Esta posição adotada pela Igreja estava relacionada à presença ainda intensa do culto às deusas-mães.¹⁵²

Por volta do século V, o culto a Maria foi inserido no magistério católico. Primeiramente sobre os títulos de “Mãe de Deus” e “Eterna Virgem”, posteriormente como “Imaculada Conceição” e “Assunção”.

No entanto, foi no século XII que ocorreu enorme incremento da devoção a Maria. Neste período, transformações sócio-culturais prenunciavam a ascensão da sociedade burguesa, promovendo várias alterações na Igreja Católica. As novas tendências com fortes inclinações ao subjetivismo atingiram a mística, a teologia, a pregação, a iconografia, a arquitetura e obviamente a devoção popular, trazendo mudanças no estilo da religiosidade. Tais modificações implicaram, diretamente no culto a Maria. O aspecto humano de Cristo ganhou destaque culminando com ênfase à figura de Jesus Cristo como “Salvador de todos”, o “Menino Jesus” e principalmente “Cristo Sofredor”. Dessa forma, também houve uma

¹⁵¹MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais*. Adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: Anpocs, 1996, p. 09.

¹⁵²NOVA, Antônio Carlos Bôa. Considerações sobre o culto católico de Maria. *Ciência e Cultura*, v. 30, n. 9, p. 1064-1075, set. 1978, p. 1068.

humanização da imagem de Maria, que passou a ser identificada como modelo de doçura feminina, em detrimento daquela figura impessoal e majestática até então a única existente. Assim dois novos títulos foram agregados à personagem de Maria: “mãe dos homens” e a “mediadora de todas as graças”.

Contemporaneamente, na doutrina católica sobre Maria, se sobressai quatro dogmas: virgindade perpétua; condição de mãe de Deus; Imaculada Conceição e Assunção ao céu em corpo e alma. Também recebe a denominação de mediadora de todas as graças e mãe dos homens.

Os dois primeiros dogmas, o da maternidade divina e o da virgindade, foram estabelecidos no início da história da Igreja; o terceiro da Imaculada Conceição foi transformado em artigo de fé pelo papa Pio IX, 1854. Nos anos 50, estava no auge a veneração à mãe do Redentor, incentivada pelo papa Pio XII, que proclamou o último dogma referente a Maria, o da Assunção. Com a subida de João XXIII ao trono de São Pedro, ocorreu uma atenuação do marianismo dentro da Igreja. Para este papa os excessos do marianismo exacerbado limitavam o ecumenismo, uma vez que os protestantes são contra a veneração a Maria. Já o papa João Paulo II incentivou uma reatualização do mistério da fé na Rainha do Céu, ele adotou o dístico *Totus Tuus, Maria* (Totalmente Teu, Maria); percorreu os santuários de devoção a Maria (Lourdes, na França; Fátima, em Portugal; Guadalupe, no México; Nossa Senhora de Aparecida, no Brasil); em 1986 dedicou a sexta encíclica do seu pontificado a Maria, *Redemptoris Mater* (Mãe do Redentor) e decretou um ano mariano, com início em junho de 1987 e término em agosto de 1988.

No Brasil, a catequese sofreu intensa influência das medidas tomadas pela Igreja Católica contra a Reforma, favorecendo a disseminação do culto mariano pelo país. Da mesma forma o próprio caráter patriarcal da sociedade brasileira facilitou esta propagação, em que predominou a figura materna afetiva, com fácil projeção na piedade.

Diante dessas condições propícias, a RCC recupera a figura de Maria em suas práticas atendendo às reivindicações da CNBB e indo ao encontro dos desejos de João Paulo II. Tanto nos encontros regulares como nos eventos com temas específicos Maria é lembrada, chegando a ter anualmente um dia destinado apenas ao seu culto, denominado Cenáculo com Maria.

Na bibliografia carismática consultada, Maria é colocada essencialmente como paradigma a ser seguido pelos fiéis. Maria representa o modelo de fiel que sabe rezar, aquela que aceitou incondicionalmente Jesus em seu coração, aquela que disse *sim* ao Senhor e por final o exemplo de mãe.

Maria também aparece entre os carismáticos como intercessora de seus pedidos a Jesus; uma outra dimensão de Maria na Renovação é o seu papel no nascimento de Jesus, e conseqüentemente no surgimento de um mundo novo. Por esta ótica Maria seria chave para uma vida nova, iniciadora da conversão do homem a Jesus.

Ao assumir a dimensão de mãe no movimento Maria demonstra a benevolência e a necessidade constante do pedido de perdão dos filhos à Mãe, assim como, de filho para filho. A integração entre as pessoas é marca registrada dos movimentos religiosos que se utilizam intensamente da emoção em seus cultos.

No movimento carismático católico, o culto a Maria se define como uma das formas de suavização das práticas religiosas carismáticas, que muitas vezes se assemelham às práticas pentecostais. Incentivado pela CNBB e bastante praticado pelos carismáticos ameniza o confronto com a facção do clero que não se identifica com a RCC, acomodando-a no interior da Igreja. Este conflito ainda latente parte da argumentação feita por alguns padres de que a Renovação não segue a doutrina da Igreja Católica.

O culto a Maria, ao longo da História da Igreja, foi preponderante para ajudar a conservar o sistema de poder eclesiástico. A Igreja sempre selecionou na religião popular as

crenças e práticas que não ameaçavam o seu sistema de poder. Um exemplo disso é dado pelo próprio culto a Maria que, longe de ameaçar, ajuda a conservar o sistema, é a imagem da Mãe, suavizando as relações da “grande família cristã”, ensinando a humildade, a resignação, a obediência e a continência sexual.

O culto a Maria entre os carismáticos vem acompanhado da intensificação da prática dos sacramentos, modificando sensivelmente a conduta de muitos fiéis católicos, que em sua maioria comungavam do catolicismo, entende-o como uma religião limitada aos ritos de passagem do nascimento e morte, e simultaneamente freqüentando o terreiro, o centro espírita e outras religiões de acordo com suas necessidades existenciais: espirituais e materiais. Os carismáticos redefinem a identidade católica centralizando-a apenas na vida eclesial e imprimindo uma originalidade na prática do catolicismo brasileiro, à medida que adota uma identidade única e exclusivista. Para os carismáticos, no momento que são batizados no Espírito Santo, há uma transformação em suas vidas, o que levaria a uma dinamização das práticas sacramentais. Daí a RCC afirmar que os efeitos da participação do movimento seriam: “a compreensão da Santíssima Virgem como mãe de Deus e da Igreja e a participação de uma vida sacramental profunda e alegre, centralizada na Eucaristia.”¹⁵³

A acomodação do movimento carismático dentro da instituição católica se dá em partes pelo culto Mariano e pela prática dos sacramentos; em parte por obediência dos carismáticos à hierarquia da Igreja, que se inicia primeiramente pela figura do papa, às vezes, com algumas tensões, mas sem questionar a estrutura da Igreja, como fez a Teologia da Libertação. Em contrapartida, o corpo eclesiástico hierárquico procura enquadrar as práticas carismáticas aos conteúdos doutrinários da instituição por meio de orientações

¹⁵³EPA. *A identidade da RCC: Módulo 1*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d, Apostila 1, p. 04.

doutrinárias e pastorais, e com um acompanhamento do movimento carismático por padres e bispos designados pela hierarquia.

Capítulo 3: As práticas carismáticas no campo religioso brasileiro: continuidades e rupturas no catolicismo brasileiro.

1. A Renovação Carismática Católica: inovação e conservadorismo na Instituição Católica.

No início da RCC, era recorrente na bibliografia sobre o tema, aparecer o questionamento se os carismáticos deveriam ser vistos como seita ou como uma nova igreja. Tal indagação ocorreu devido à proximidade existente entre as práticas carismáticas e as pentecostais.¹⁵⁴

Essa discussão constitui um elemento importante para a compreensão da Renovação, pois permite levantar elementos que responderiam em partes o que é a RCC e por que ela se expandiu tão rapidamente. A expansão da RCC se deve às suas práticas, que conseguiram responder as indagações dos fiéis ou a uma organização estrutural eficiente, num modelo empresarial, como ocorre com a Igreja Universal do Reino de Deus, ou ainda a junção desses dois fatores? Essas respostas são difíceis de serem dadas ao movimento com pouco mais de trinta anos de existência, que ainda está em franca expansão e que teve nítido incentivo do pontificado de João Paulo II. Outros movimentos como “Um mundo melhor” e os “Cursinhos de Crisandade” também tiveram seu momento de êxito, e atualmente passam por um período de retração em número de fiéis.

Muitas perguntas ainda não podem ser respondidas, porém a RCC e outros movimentos desencadearam mudanças importantes no interior da instituição católica, definindo novos elementos na organização da Igreja, e no caso da RCC, introduzindo a

¹⁵⁴LAURENTIN, R. *Pentecostalismo entre os católicos*. Riscos e futuro. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 169.

prática do Batismo no Espírito Santo, que influi no caráter doutrinário e institucional da Igreja.

A RCC não seria nem uma igreja, nem uma seita, segundo as categorias de Max Weber, focalizadas por Troeltsch, já que a seita constituiria uma livre associação de cristãos austeros e conscientes que, uma vez regenerados de fato, se agrupam separando-se do mundo e limitando-se aos seus pequenos círculos, acentuam menos a graça e mais a lei, praticando-a com vista à preparação e à expectativa da vinda do Reino de Deus; enquanto a igreja, define-se como uma instituição que, tendo recebido, após a obra redentora, o poder de dispensar a Salvação e a graça, se abre às massas e se adapta ao mundo, porque ela pode, em certa medida, fazer abstração da santidade subjetiva, no interesse dos bens objetivos, tais como a graça e a lei.¹⁵⁵

Por essa definição a Renovação não é uma seita nem, uma igreja, mas estaria entre os novos movimentos que surgiram no interior da Igreja a partir dos anos 60, que já foram abordados no primeiro capítulo. Esses movimentos apresentam um conjunto de características similares que permitem colocá-los em uma categoria comum, diferenciando-os das demais organizações leigas de católicos no período contemporâneo.

Na Igreja pós-conciliar florescem uma série de movimentos, que configura uma nova relação entre leigo e clero. Na interpretação que Bourdieu realiza sobre a sociologia compreensiva da religião de Weber, ele demonstra que as interações simbólicas que se instauram no campo religioso devem sua forma específica à natureza particular dos interesses que aí se encontram em jogo, ou seja, à especificidade das funções cumpridas pela ação religiosa de um lado, a serviço das diferentes categorias de leigos, e de outro, dos diferentes

¹⁵⁵TROELTSCH, E. Igreja e Seitas. *Religião e Sociedade*, n. 14 (3), p. 134-144, 1987, p. 140.

agentes religiosos.¹⁵⁶ É nessa relação do campo religioso que se desenham os movimentos pós-conciliares.

Outro elemento do campo religioso que interfere na configuração dos movimentos pós-conciliares é a sua função específica de satisfazer um tipo particular de interesse, isto é, o interesse religioso que leva os leigos a esperarem de certas categorias de agentes que realizem “ações mágicas ou religiosas”. Essas ações fundamentalmente “mundanas” e práticas, realizadas nas palavras de Weber “afim de que tudo corra bem para mim e para ti e para que vivas muito tempo e na terra”.¹⁵⁷

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade no fato de residir no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus religioso* particular, que implica em uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência.¹⁵⁸

Sendo o poder religioso o produto de uma transação entre agentes religiosos e leigos, na qual o sistema de interesses particulares a cada categoria de agentes e a cada categoria de leigos devem encontrar satisfação, todo o poder que os diferentes agentes religiosos detêm sobre os leigos e toda a autoridade que detêm nas relações de concorrência objetiva que se estabelecem entre eles, derivam do princípio da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre as quais exercem o seu poder.¹⁵⁹

¹⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria de Max Weber. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 79-88, p. 84.

¹⁵⁷ Idem, ibidem, p. 82-84.

¹⁵⁸ Idem, ibidem, p. 88.

¹⁵⁹ Idem, ibidem, p. 92.

Os movimentos representariam no interior da instituição católica, uma alteração na relação entre os agentes religiosos (clero) e os leigos. Esses movimentos não possuem conscientemente o projeto de criar um novo modelo de realidade eclesial, mas há neles elementos sociais e espirituais que produzem forças nesse sentido. Um novo modelo de vivência eclesial está surgindo e se implantando, em expansão constante na Igreja Católica. Esse modelo não se realiza em nenhum movimento em sua forma pura. Porém existem entre todos eles elementos comuns suficientemente claros para definir um novo modelo de realidade eclesial.¹⁶⁰

Segundo Comblin, em 1962, quando a Santa Sé instituiu a Prelazia pessoal (que seria um reconhecimento jurídico de um novo tipo de clero) ao movimento *Opus Dei*, começou no cenário católico profundas alterações referentes ao papel do leigo, do clero e dos religiosos na instituição. Esse estatuto representa um momento de ruptura com a institucionalidade que vigorava desde a Idade Média, alterando sensivelmente o equilíbrio de forças dentro do corpo social que constitui a Igreja.¹⁶¹

Os movimentos apresentam uma série de novidades. Eles se constituem a partir de uma integração de sacerdotes, religiosos e leigos em organizações unidas e resultantes da convergência de duas evoluções históricas: por um lado a evolução histórica dos movimentos de apostolado leigo, e por outro lado a evolução dos movimentos de espiritualidade dos religiosos e sacerdotes.¹⁶² Tratam-se de respostas dadas às novas situações no interior da Igreja e as novas aspirações que estão se tornando conscientes na Igreja Católica.

Os movimentos dirigem-se em primeiro lugar aos leigos e aos seus programas e definem como seu fim específico a santificação dos leigos na sua condição de leigos. Mas por outro lado, eles se afastam de organizações anteriores como a Ação Católica no sentido de

¹⁶⁰ COMBLIN, op. cit., p. 227.

¹⁶¹ Idem, ibidem, p. 228.

¹⁶² Idem, ibidem, p. 235.

que a espiritualidade se torna uma finalidade muito mais destacada do que a sua missão no mundo e a transformação desse. Nesta perspectiva esses movimentos estariam na linha dos movimentos de espiritualidade na tradição da Igreja, mas também se diferenciam desses, à medida que não são fundados, alimentados e divulgados por ordens e congregações religiosas e sim concebidos por leigos e para leigos.¹⁶³

Em contrapartida, os movimentos também alteram o papel do clero no interior da Igreja, à medida que junto com eles surge uma nova espécie de clero ou religiosos. Um número cada vez maior de sacerdotes e de pessoas consagradas por votos ou compromisso de tipo religioso, que se dedicam inteiramente a um movimento, com a sua vida social e religiosa inteiramente integrada a ele.

Partindo de uma visão sociológica, Roberto Benedetti procura dar uma explicação para o surgimento desses movimentos, que devem para ele ser compreendidos numa perspectiva de Berger e Luckmann. Para esse estudioso a religião não confere mais sentido totalizante e unitário ao homem, ela passa a fazer parte da chamada socialização secundária, realizada a partir das escolhas pessoais. As formas variadas desta privatização da religião-movimentos, comunidades espontâneas - aumentam significativamente a partir dos anos 60, constituindo um cristianismo de escolha, uma socialização segunda, assentada sobre uma base cristã, socialização primeira. Os vários movimentos são um reforço da socialização religiosa básica, surgindo no interior da instituição eclesiástica, por iniciativa desta e para reforçá-la.¹⁶⁴

Discordamos de Benedetti, pois a maioria dos movimentos não nasce por iniciativa da Igreja e sim de leigos como bem demonstra Comblin. Esses movimentos constituem uma integração perfeita de leigos, sacerdotes e religiosos. Além disso acreditamos que a instituição procura coordenar e organizar esses movimentos a fim de preservar sua própria condição, o

¹⁶³ Idem, *ibidem*, p. 234.

¹⁶⁴ BENEDETTI, op. cit., p. 70-71.

que já discutimos no segundo capítulo detalhadamente referente à RCC e ao corpo eclesial da Igreja Católica no Brasil.

Já na perspectiva dos carismáticos, para alguns a Renovação parece ter significado o descobrimento da oração cristã e da verdadeira tradição espiritual católica:

Para compreender o significado da Renovação Carismática e o seu verdadeiro alcance é preciso [...] não ver nela um movimento que deva ser justaposto a outros movimentos, ou pior ainda, em concorrência com estes. Na realidade não se trata disto, mas de uma moção do Espírito, para uso de todo o cristão [...] de uma corrente de graça que passa.¹⁶⁵

A reunião para orar no Espírito Santo só atingirá o seu fim e terá a sua razão de ser, se todos os presentes tiverem essa disposição sincera de entrega total à ação do Espírito, que os levará a uma união mais íntima com Deus, e ao desejo de o glorificar sempre melhor por uma vida segundo Cristo.¹⁶⁶

Para outros o movimento parece ter trazido algumas experiências espirituais fora do comum e atraentes, justamente porque se tratava de uma experiência fora do comum:

Rezar em línguas e profetizar diferem do que acontece em contexto não-cristão por serem atos realizados na força do Espírito em uma comunidade cristã [...] São sobrenaturais em sua maneira de operar não só porque têm uma nova finalidade que é servir ao Reino de Cristo, mas também porque são feitos no poder do Espírito Santo.¹⁶⁷

Em poucos anos o movimento carismático católico conseguiu um amplo apoio episcopal, ainda que às vezes com algumas restrições. Ele rompeu uma longa desconfiança de muitos séculos contra todos os fenômenos, que poderiam lembrar os excessos do montanismo no fim do século II; desde essa época, a Igreja Católica levantou barreiras de defesas contra os possíveis abusos dos carismas espirituais.

Contudo a relação da hierarquia católica com os carismas está repleta de tensões, que ficam evidentes em trechos dos documentos oficiais do movimento:

¹⁶⁵ SUENENS, Cardeal. *O Espírito Santo, nossa Esperança*. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 157.

¹⁶⁶ RAHM, H. *Sereis batizados no Espírito*. São Paulo: Loyola, 1972, p. 212.

¹⁶⁷ SUENENS, Cardeal (Coord.). *Orientações Teológicas e Pastorais da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1979, p. 42.

[...] a Renovação Carismática leva a uma tomada de consciência mais profunda que a experiência religiosa e toda a vida da Igreja, carismas que não eram evidentes na vida da Igreja de forma regular, são vistos por um número cada vez maior de cristãos como manifestações normais.¹⁶⁸

A Renovação destaca novamente a questão do carisma, imprimindo uma nova configuração na relação entre o clero e o leigo, assim como na linguagem empregada na Igreja Católica, na qual os carismas não eram destacados. Esses elementos causaram vários questionamentos no interior da Igreja, com várias advertências das autoridades eclesiásticas sobre o exagero na prática dos carismas. No caso da RCC no Brasil, houve vários conflitos entre os carismáticos e a hierarquia. Para os primeiros a discordância do clero latino-americano na utilização dos carismas seria explicada pela história da Igreja Católica na América Latina. Essa Igreja centralizada e autoritária inibiria o desenvolvimento das correntes carismáticas:

[...] quer numa igreja organizada a partir da base, desde que prevaleça a linha do poder e a pastoral seja prevalentemente pensada em vista da maior influência da Igreja, na manutenção ou na transformação da sociedade, será sempre muito difícil admitir a validade, em si mesma, das correntes carismáticas. Como poderia a Igreja, que participa por delegação dos poderes de Cristo, admitir que se dê um peso eclesial e comunitário a procedimentos e orientações, que não sejam, pelo menos, aprovados, pelo poder que tem a responsabilidade sagrada de se exercer de maneira universal?¹⁶⁹

Embora os carismáticos admitam que os carismas possam fugir ao controle institucional, e que a Igreja deve zelar pelas formas de se manifestar o sagrado no interior da instituição, criticam o modelo latino-americano de Igreja, que por sua aliança histórica com o Estado tornou-se centralizadora e autoritária, por isso os carismas quando colocados para todos os fiéis ameaçariam essa estrutura de organização. Na perspectiva carismática a fundamentação teológica do movimento articula dois aspectos fundamentais: o espiritual e o institucional, que se desdobram de acordo com as condições histórico-culturais em que se manifestam:

¹⁶⁸ EPA. *A identidade da RCC: Módulo 1/ Livro 1*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d, p. 05.

¹⁶⁹ EPA. *A identidade da RCC: Módulo 1/ Anexo*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d, p. 10.

Enquanto a própria RCC não perceber que não pode aceitar o jogo político da Igreja e nos seus programas de ação tipo Ofensiva Nacional (30), não abrir os horizontes para o que chamaríamos um novo modelo de Igreja, superando a tensão carisma-poder, dificilmente se saíra do impasse, pois o poder jamais controlará o carisma, como também não se pode admitir que o carisma prevaleça sobre o poder [...].¹⁷⁰

A RCC, nessa tensão com a cúpula eclesiástica brasileira, em relação aos carismas, procura justificar sua ação com as bênçãos papais, especialmente com o papa João Paulo II, que com sua política pontifícia, favoreceu os movimentos, entre eles a RCC: “[...] peço-vos, e a todos os membros da Renovação Carismática, que continueis a bradar comigo em voz alta ao mundo: Abri as portas ao Redentor!”¹⁷¹

Nesse documento o papa João Paulo II solicita a ajuda da RCC, mas adverte sobre as posturas radicais dos carismáticos em relação às igrejas locais. Em outros pronunciamentos para os membros da RCC, volta a insistir neste aspecto: “[...] não pode haver conflito na fidelidade ao Espírito, à Igreja e seu magistério”.¹⁷² Para o pontífice a Igreja Católica vive um momento crucial frente ao mundo moderno, no qual a RCC tem um importante papel a desempenhar:

Neste momento da história da Igreja, a Renovação pode desempenhar um papel significativo na promoção da defesa, extremamente necessária, da vida cristã, nas sociedades em que o secularismo e o materialismo enfraqueceram a capacidade que as pessoas têm de responder ao Espírito e discernir o chamamento amoroso de Deus.¹⁷³

O papa João Paulo II coloca o movimento da RCC como um dos defensores da vida cristã e como elemento fundamental para reevangelização da sociedade, que será efetuada pelo testemunho pessoal do Espírito Santo, alicerçado em uma vida sacramental:

A Renovação Carismática também pode ajudar a promover o crescimento de uma vida espiritual sólida, fundamentada no poder do Espírito Santo que opera na

¹⁷⁰ Idem, ibidem, p. 11.

¹⁷¹ João Paulo II. Aos membros do “Renovamento Carismático Católico”. Concentrai a vossa vida no encontro com o Redentor. *L’Osservatore Romano*, n. 23, 23 jun. 1984, p. 10.

¹⁷² João Paulo II. Ao Conselho Internacional da “Renovação Carismática Católica”: permanecei fiéis ao Espírito e ao Magistério da Igreja. *L’Osservatore Romano*, n. 15, 12 abr 1992, p. 04.

¹⁷³ Idem, ibidem, p. 04.

Igreja, na riqueza de sua Tradição e, de maneira particular, na sua celebração dos sacramentos.¹⁷⁴

Dessa forma, o movimento, enfatiza a figura do Espírito Santo e a distribuição dos carismas, sob a orientação de João Paulo II, com a retomada de elementos da tradição católica como o culto a Maria e a intensificação da vida sacramental, somados à devoção papal. Enquanto, na Igreja local, especificamente no caso da brasileira, apesar da existência de divergências entre a hierarquia, os carismáticos e os demais grupos pastorais, tem havido nos últimos anos uma tentativa de enquadrar e integrar o movimento carismático à pastoral e à comunidade local.

Assim os carismas são distribuídos a todos, mesmo que isso cause uma certa discordância entre alguns membros do clero. O leigo passa a exercer os carismas, mas não o saber especializado do sacerdote, que continua com o controle de ministrar os sacramentos, um dos pontos fundamentais da RCC. As bênçãos já não passam apenas pelas mãos dos sacerdotes, a estrutura não se altera, a forma de propagar a mensagem evangélica ganha o contorno das massas, com a habilidade de padres, religiosos e leigos de levar os carismas a todas as criaturas, atendendo ao pedido papal de reevangelização da sociedade moderna. Os indivíduos, quando arrebanhados, retornam ao seio da Igreja, comungando intensamente a vida sacramental, função exercida pelo sacerdote.

2. O sincretismo religioso no espaço luso-brasileiro

Compreender a constituição histórica das práticas carismáticas no campo religioso brasileiro, implica conhecer melhor o processo sincrético de formação do catolicismo no Brasil.

¹⁷⁴Idem, ibidem, p. 04.

Para isso temos que retomar o problema teórico do sincretismo, ampliando esse conceito e abandonando o senso comum sociológico, que o entende como mistura de duas ou mais religiões.¹⁷⁵

Para Pierre Sanchis o conceito de sincretismo estaria primeiramente associado ao fenômeno universal de contato dos diferentes grupos humanos, que teriam a tendência em utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. E em um segundo momento pelo modo como as sociedades humanas (sociedades e subsociedades, grupos sociais, culturais, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não.¹⁷⁶

Nesta perspectiva o sincretismo se apresenta na universalidade de um processo polimorfo e causador em múltiplas e imprevistas dimensões, que consiste na percepção ou na construção coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do outro com os quais os indivíduos estão em contato. É essa percepção que contribui para desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças, numa constante redefinição da identidade social.¹⁷⁷

Esse enfoque pressupõe um processo intelectual e emocional, fundamentalmente inconsciente, mas quando inscrito em uma história institucional geralmente acontece em grande parte de forma consciente e até reflexiva; a apreensão global de um contínuo envolvendo duas ou mais identidades, mas não se reduzindo à sua simples justaposição; um fluxo de comunicação, em qualquer nível emergente de simbolismo de preferência verbal ou tropológico e finalmente uma estrutura entendida como o princípio dinâmico de transformações por meio de criação de homologias entre os sistemas do EU e do OUTRO.

¹⁷⁵Cf. REVISTA DE CULTURA VOZES. Petrópolis: Vozes, v. 71, n. 7, ano 7, set. 1977.

¹⁷⁶SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. Rio de Janeiro, *Comunicações do Iser*, n. 45, 1994, p. 04-11.

¹⁷⁷Idem, *ibidem*, p. 07.

A partir desse conceito de sincretismo, Pierre Sanchis deduz suas conseqüências: primeiro demonstra que as identidades articuladas no processo de sincretismo podem situar-se assimetricamente num campo religioso e num campo cultural global, por exemplo um grupo religioso redefinindo-se a partir das coordenadas gerais da matriz cultural de onde ele submerge; segundo ocorre no interior de uma relação duplamente desigual entre duas culturas, duas religiões, uma cultura e uma religião; em terceiro lugar encontram-se os fatores que determinam a ordenação de uma religião ou cultura à outra, eles são de ordem estritamente histórica, podendo se transformar sob o impacto do acontecimento, tanto em termos de modalidades, como em termos de direção e sentido.¹⁷⁸

À luz dessa definição procuraremos compreender as práticas da RCC, a partir da constituição sincrética do catolicismo brasileiro. Essas práticas não constituem uma simples confusão ou mistura de naturezas substantivas, mas devem ser compreendidas dentro de um processo polimorfo e causado em múltiplas e imprevistas dimensões, ou na construção coletiva de homologias de relações entre universo próprio (católico carismático) e o universo do outro (catolicismo popular; pentecostalismo; religiões afro-brasileiras, Espiritismo Kardecista e Nova Era) em contato. Essa aproximação desencadeia transformações no universo carismático, sejam elas em direção ao reforço ou ao enfraquecimento dos paralelismos e semelhanças em relação às demais religiões do campo religioso brasileiro, levando a redefinições na identidade do movimento.

Nas duas primeiras décadas da RCC no Brasil, havia uma tentativa constante desse movimento em demarcar sua identidade em relação ao universo pentecostal. De fato o eixo central do movimento articula-se à prática do batismo no Espírito e conseqüentemente dos carismas derivados em acontecimentos na vida cotidiana do fiel, elementos característicos do universo pentecostal. Nos vinte primeiros anos do movimento no país, essa questão constituiu

¹⁷⁸Idem, *ibidem*, p. 07-11.

o ponto principal da crítica por parte do clero em relação à RCC, que em contrapartida se defendeu com ampla publicação explicando as diferenças entre o batismo no Espírito Santo que ocorre no universo carismático do que acontece nas igrejas pentecostais. Essa posição assumida pela RCC fica explícita na primeira coleção de livros carismáticos lançada no Brasil, chamada Novo Pentecostes, que em geral aborda questões sobre o Espírito Santo e os carismas.

Na década de 90 há uma nítida mudança em relação às preocupações com as práticas do movimento. Em seus primeiros anos no país a RCC procurou demarcar o espaço em relação aos pentecostais, mas gradativamente vai alterando seu discurso e passa a confrontar-se diretamente com as práticas das religiões afro-brasileiras, da Nova Era, do Espiritismo Kardecista, modificando sensivelmente o campo religioso brasileiro. Essa mudança ocorreu primeiramente em função do movimento já ter demarcado seu espaço em relação aos pentecostais, definindo as diferenças e semelhanças; segundo pelo movimento ter ampliado significativamente o número de adeptos e ter desenvolvido uma estrutura bastante organizada, como já foi dito no segundo capítulo. Nesse momento, como o movimento já se encontra consolidado, passa a visar a sua expansão e para isso traça uma ofensiva, em relação às demais religiões do campo, demarcando sua identidade na tentativa de conquistar novos adeptos.

Tal mudança fica evidente quando observamos a coleção de livros Paulo Apóstolo, lançada na década de 90, como parte integrante do projeto “Ofensiva Nacional”. Nessa coleção já aparecem títulos como: “Se testemunhas-de-Jeová baterem à sua porta”, “Igreja Católica, denominação cristãs e correntes religiosas”, “O Espiritismo e a doutrina cristã”.

No caso da RCC o processo sincrético para a constituição de suas práticas religiosas opera numa relação de instituição e movimento religioso, conseqüentemente essa relação perpassa um dos traços historicamente marcantes do catolicismo, que é a sua propensão em

realizar uma síntese entre dois elementos logicamente contrários, a novidade do Evangelho e a própria dimensão antropológica da religião.¹⁷⁹

O catolicismo enquadra-se dentro da generalidade do fenômeno religioso e universal, enquanto regime particular das relações entre o homem e Deus, relações mediatizadas, em todos os níveis, por uma instituição, seus agentes “sagrados”, sua estrutura de organização pelo menos em certa medida absolutizada, uma vez que é ditada pela vontade de Deus, seus lugares e objetos sagrados como templos, altares, romarias e sacramentos, vinculados a uma tradição desde o seu início, que dá destaque a personagens sacralizadas, os santos. Todos esses elementos são envolvidos em um arcabouço ritual que polariza e estanca a experiência religiosa do homem em nível do significante e da mediação. Conjunto de traços que conforma uma religião e causa até hoje polêmica entre as organizações evangélicas, as quais substituem esse regime da Fé, pela adesão direta e pessoal, engajada ao “fato crístico”, transformando existencialmente toda a vida do fiel pentecostal.¹⁸⁰

A RCC mantém o regime da fé católica com seu arcabouço de ritual, mas inova ao propor a adesão direta, pessoal e engajada ao Espírito Santo, como ocorre nas denominações pentecostais. Também se aproxima de várias práticas pentecostais e neopentecostais - o batismo no Espírito Santo e seus dons, a cura, a ênfase no demônio entre outras - reencontrando elementos do campo religioso brasileiro e constituindo o processo sincrético de constituição do catolicismo.

Entre as versões ocidentais do cristianismo, a vertente católica talvez seja a mais propensa ao processo sincrético. Em primeiro lugar porque o catolicismo tende a articular a dimensão da fé com a do aparelho institucional, que acompanha qualquer religião como fenômeno antropológico. Uma fé, sim, mas em forma de religião. Daí que sua estrutura

¹⁷⁹ SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63, p. 41.

¹⁸⁰ Idem, ibidem, p. 41-42.

organizacional, sua visão de um universo mediador do sagrado, seu culto carregado de presença corporal e cósmica o condicionam a cotejar-se, em seu próprio espaço e em nível equivalente, com outras religiões e naturalmente as reinterpretações mútuas poderão ressemantizar elementos de uma outra identidade. Em segundo lugar, porque sua afinidade com a dimensão mítica, operacionalizada na liturgia, predispõe-no a privilegiar a expressão simbólica que orienta os espíritos em uma determinada direção sem necessariamente definir um significado, como faria o conceito.¹⁸¹

Nesta plurivalência semântica, torna-se possível uma ampla gama de diferenças e de encontros, conseqüentemente a constante estrutural do catolicismo toma formas históricas diferentes em momentos distintos. Em Portugal, como já foi exposto no primeiro capítulo, o catolicismo constituiu-se a partir de uma identidade única, resultado da acumulação transmutada das identidades passadas, concretamente não-cristãs, já no Brasil há um catolicismo que se forma na confluência sincrônica de várias identidades.

No campo religioso brasileiro atual essa confluência de identidades é rompida pela busca de uma identidade única e exclusivista, proclamada pelos carismáticos e pentecostais, direcionada às massas, alterando a constituição da prática católica no Brasil comungada pelo fiel juntamente com a prática de outras religiões.

A observação da realidade religiosa brasileira demonstra que o pluralismo religioso se dá nas práticas religiosas do dia-a-dia e no âmbito privado. Nesse nível o catolicismo romano concorre com outras religiões. O indivíduo escolhe, sem constrangimento social, as crenças e práticas que melhor se ajustem às suas necessidades, podendo suprir-se de bens religiosos presentes no cenário religioso.¹⁸² Em geral essas práticas e crenças são devocionais

¹⁸¹SANCHIS, Pierre. Religiões, religião...Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Idem (org.). *Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 09-57, p. 23-24.

¹⁸²OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Coexistência das religiões no Brasil. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis: Vozes, v. 71, n. 7, ano 71, p. 35-42, set. 1977, p. 40.

e protetoras, bem como práticas mágicas. É o caso de muitas pessoas que afirmam ser católicas e devotas de Nossa Senhora Aparecida, mas que não perdem a benção de um pastor pentecostal e que freqüentam regularmente um terreiro em proteção contra os males da vida.

Como destaca Oliveira o catolicismo embora se autodefinia como religião exclusivista (isto é, religião cujos adeptos não podem aderir a outras religiões) é, no Brasil, na realidade permissiva, o que pode ser compreendido quando retomamos as campanhas promovidas pelo clero católico durante a década de 50. Nesse período o clero dedicou-se muito ao esforço apologético contra as chamadas superstições espíritas e em menor grau contra a maçonaria, as religiões afro-brasileiras entre outras. Esse combate apologético às religiões concorrentes foi pouco eficaz na medida em que Igreja combatia essas religiões, mas não oferecia elementos substitutivos àqueles que os fiéis lá procuravam. Uma estratégia eficiente de concorrência do catolicismo às demais religiões, exigia uma adaptação do sistema religioso à demanda da população de sacerdotes ou de leigos capazes de assumirem a oferta de serviços religiosos à população. No entanto o número de sacerdotes diminuía, em vez de crescer e ainda havia o problema da permanência da estrutura clerical da Igreja: como conceder ao leigo uma função religiosa ativa sem afetar a posição religiosa do clero? Para manter sua estrutura clerical, a Igreja Católica teve que voltar atrás em sua luta apologética e assumir a tolerância religiosa, no sentido de permitir a vivência simultânea de práticas do catolicismo com a de outras religiões existentes no campo religioso brasileiro. Para assumir essa tolerância religiosa, passa a admitir as religiões concorrentes, encarando-as sob a forma de ecumenismo ou sob a forma de religiosidade popular.¹⁸³

No tocante ao ecumenismo, esse vale sobretudo para a coexistência com os evangélicos, mas quase que exclusivamente com as denominações do protestantismo clássico. Esse ecumenismo é facilitado pela união dessas igrejas face aos adversários externos, o

¹⁸³Idem, ibidem, p. 40.

secularismo, o ateísmo, o comunismo, a desagregação da família, a violação dos direitos humanos entre outros.

Quanto à valorização da religiosidade popular, essa vem facilitar a coexistência da Igreja Católica com as ofertas religiosas dirigidas às massas populares, pois deixa de considerar essas crenças e práticas como superstições e obras demoníacas para encará-las como formas religiosas imperfeitas.

Como já discutimos, a RCC em seu início apresentava um discurso que procurava se definir em relação aos pentecostais; já na década de 90, momento em que o movimento já se consolidou estruturalmente e teologicamente, começa a disputar fiéis no campo religioso brasileiro, propagando um discurso sempre defensivo em relação às religiões afro, Nova Era e ao Espiritismo Kardecista.

No universo carismático, esses elementos oriundos de várias religiões compõem a identidade dos fiéis da RCC, à medida que resultam das relações de homologias entre o universo carismático e o universo do outro (representado pelo catolicismo popular, pentecostalismo, religiões afro e Espiritismo Kardecista) para a constituição de uma identidade católica única e uma adesão exclusivista, que rompe com a tolerância católica da vivência simultânea das práticas católicas e das práticas de outras religiões existentes no campo religioso brasileiro, sem abandonar os fenômenos recorrentes na sociedade brasileira como o transe, a possessão e a mediunidade.

No Brasil, metade da população participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação no indivíduo é a característica fundamental. Doença, emprego, amor são algumas das questões que podem levar católicos, protestantes tradicionais, judeus, ateus, agnósticos e outros a procurar apoio, conselho e solução, com espíritos de luz, pretos-velhos, Ogum, Xangô, e, porque não, exus e

pombagiras. Sabe-se também que a participação nesses rituais e nessas crenças está bastante disseminada em termos de estratificação social.¹⁸⁴

Gilberto Velho refuta a tese da existência de uma vasta e indiferenciada “religião popular”, na qual a crença em espíritos constituiria a base e eixo definidor, fazendo com que as particularidades se diluíssem.¹⁸⁵ As diferentes formas de definir, classificar, representar e identificar as relações com o mundo dos espíritos, guias, santos, orixás expressam fronteiras cuja importância é enfatizada pelos grupos em pauta. Como ocorre por exemplo no universo espírita, ser espírita envolve a participação do indivíduo em um sistema de crenças e cosmologia complexo e na elaboração de uma identidade amarrada a uma escala de valores específica e densa. O que também acontece no universo do catolicismo carismático, que pode estar expressando uma vertente da Igreja de Roma mais próxima à manifestação extática. Outros exemplos são os conflitos entre “igrejas eletrônicas” e fiéis de Umbanda, Candomblé, que se caracterizam por forte competição e antagonismo no universo da religiosidade popular.

É nesse contexto de afirmação identitária com forte competição e antagonismo, que a RCC impõe no campo religioso brasileiro mudanças, especificamente no universo do catolicismo, pois pretende uma adesão exclusivista entre os católicos participantes diretos do movimento, com uma identidade vinculada a uma escala de valores permeados por esse universo religioso. As práticas carismáticas se constituem na junção de elementos do catolicismo ortodoxo, catolicismo popular, pentecostalismo/neopentecostalismo e nas fronteiras com as religiões afro-brasileiras, o Espiritismo Kardecista e a Nova Era. As práticas carismáticas do batismo no Espírito Santo, os dons carismáticos, a cura, a ênfase no demônio, o culto aos santos e a Maria, a prática dos sacramentos juntamente com as orações

¹⁸⁴VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 31, p. 121-129, out. 1999, p. 124.

¹⁸⁵Idem, *ibidem*, p. 125.

carismáticas e o *ethos* festivo da RCC, colocam novos limites para a tradição e a inovação no campo católico brasileiro.

3. As práticas carismáticas: continuidades e rupturas no campo religioso brasileiro

3.1. Definição das fronteiras carismáticas: rupturas no campo religioso brasileiro

Como já foi dito os carismáticos surgem no final dos anos 60 nos Estados Unidos. Num contexto marcado pela transnacionalização do capital; pela acentuação do anticomunismo, gerando uma interpretação das relações nacionais e internacionais centrada na oposição Leste-Oeste (Guerra Fria); pelo endividamento do Terceiro Mundo; pelos grandes movimentos contra a guerra do Vietnã e da contracultura nos Estados Unidos; pela efervescência das “barricadas do desejo” em Paris; pela Primavera de Praga na Tchecoslováquia; pela revolta dos estudantes de Xochicalco no México; pela Revolução Cultural na China; além de um crescente destaque dos meios de comunicação de massa, que disseminam nas sociedades uma fome incurável de novidades e modas passageiras.

No campo religioso, está em desenvolvimento os chamados “born again” (renascidos) que tinham em comum a experiência de um segundo nascimento no Espírito. Em contrapartida a Igreja Católica, também passa por grandes transformações com o Concílio Vaticano II, que incentiva uma renovação litúrgica e bíblica, a revisão da função do leigo no mundo e na Igreja, a procura de novas relações entre a Igreja e a sociedade moderna e outras religiões.

É nesse cenário que surge a RCC, em um país de maioria protestante, fruto de uma experiência ecumênica, ocorrida em ambiente universitário, com pessoas oriundas da classe média. Há uma explicação clássica pelos carismáticos sobre o nascimento do movimento. Em

1966 quatro leigos católicos, estudantes e professores da Universidade de Duquesne, em Pittsburgh (Pensilvânia, Estados Unidos), reuniram-se para a revisão de sua fé. Eles eram ligados a uma renovação pós-conciliar, especialmente ao movimento litúrgico e ecumênico, militavam também pelos direitos cívicos e pela paz, mas sentiam uma certa insatisfação espiritual em suas vidas.¹⁸⁶

Em um congresso dos Cursilhos de Cristandade em 1966, alguns futuros membros da embrionária RCC, tiveram contato com o livro a “A Cruz e o Punhal” do pastor pentecostal, David Wilkerson. Impressionados por tais testemunhos tomaram contato com um grupo de protestantes carismáticos, constituído por episcopalianos e presbiterianos e passaram a participar de suas reuniões. Essas pessoas relatam que pouco depois de receberam o “batismo no Espírito”, conheceram a experiência de renovação que o acompanhava e passaram a ter uma consciência mais real da proximidade do Senhor, com uma atração nova para a oração e a leitura da Escritura. Eles tiveram também a experiência dos dons carismáticos, inclusive a experiência de falar em línguas. Esse acontecimento desencadeou uma “experiência de oração”, entre trinta professores e estudantes da Universidade Duquesne, dirigida pelos padres do Verbo Divino, em fevereiro de 1967. Nesse final de semana transcorrido em Duquesne, encontra-se o embrião da RCC. Foram os indivíduos que participaram desse encontro que disseminaram a RCC para os Estados Unidos e o Canadá, e posteriormente para outros países.

Na bibliografia carismática a respeito do início da RCC, não há menção ao fato desse movimento ter surgido em um país de maioria protestante e minoria católica; apenas colocam essa experiência como mito fundador, ressaltando o caráter ecumênico do cristianismo, pelo menos no início do movimento. Não nos fixaremos sobre essa questão, pois não constitui o objetivo dessa pesquisa, fica a indagação para futuros trabalhos sobre o tema.

¹⁸⁶Cf. LARURENTIN, op. cit.; SMET, op. cit.; CHAGAS, op. cit.

Porém se não há muita clareza, quanto à relação entre os católicos e pentecostais no início do movimento carismático católico, quanto às suas práticas fica evidente que elas respondem às angústias e indagações existenciais dos fiéis que o procuram e que a instituição católica dentro da sua linguagem tradicional, não estava conseguindo atender:

[...] O homem moderno está cheio de ansiedade, desencanto, aborrecimento e irritação. No entanto Jesus disse: “Buscai primeiramente o reino de Deus e sua justiça, e todas essas coisas vos serão dadas por acréscimo” (Mt 6,33). Se procurarmos o Senhor, teremos todas as bênçãos que ele promete [...].¹⁸⁷

Se o fiel procura a cura, resolução de angústias, de problemas espirituais, materiais e físicos de forma imediata encontrará a resposta nos padres do movimento, que através da figura do mal conseguem solucionar dilemas, para qual as respostas tradicionais da Igreja Católica já não satisfazem mais:

Além de trazer os padres a um relacionamento vivencial com Jesus Cristo e com seu Pai, através da Renovação Carismática, o Espírito está dando aos padres o poder de destruir o Reino de Satanás [...] Vejam o problema do homossexualismo, por exemplo. As normas prescritas pelos bispos, católicos dizem: “Você precisa se decidir a parar com isso”. Por outro lado, os psiquiatras dizem que se você foi criado de tal maneira que se tornou um homossexual, você não pode mudar. Não há solução para esse beco sem saída fora do poder do Espírito Santo. A boa nova é que o Espírito Santo está presente para mudar a vida dos homens. Mediante a cura interior, pedindo a Jesus que volte no tempo e canalize de novo as energias sexuais.¹⁸⁸

A RCC surge com uma linguagem adequada e dando respostas satisfatórias aos anseios dos crentes de sua época. Para isso se utiliza de meios de comunicação social como instrumentos de divulgação da mensagem evangélica e apresenta uma estrutura semelhante a de uma empresa.

Não é somente a RCC que apresenta essas características, mas vários outros movimentos pós-conciliares. Eles são transnacionais, com escritórios administrativos, em escalas regionais, nacionais, continentais e mundiais, o que causa muita tensão entre os

¹⁸⁷ DEGRANDIS, R. *Os católicos e a cura*. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 0 7-08.

¹⁸⁸ VÁRIOS. *A experiência de Pentecostes*. A Renovação Carismática na Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1976, p. 78-79.

integrantes do movimento e os clérigos diocesanos. Essa característica também os diferencia das antigas organizações de leigos, que se integravam nas igrejas locais, constituindo parte da pastoral. Diferentemente, esses novos movimentos recrutam os seus próprios quadros (dirigentes, sacerdotes entre outros) independentemente das igrejas locais, criando uma estrutura organizacional paralela à Igreja e muito eficaz na propagação do movimento.

No campo norte-americano a RCC se expande de forma próxima aos pentecostais, tentando diferenciar-se desses, com explicações sobre as diferenças entre o batismo no Espírito Santo pentecostal e o católico e sobre a utilização dos carismas no interior da Igreja; ao mesmo tempo, que procura inimigos no álcool, nas drogas, na ausência de valores cristãos presente no movimento da contracultura.

No Brasil, o movimento, em seus dez primeiros anos, também teve como temática central as drogas e a cultura dos *hippies*. Deve-se levar em consideração que muitas das obras carismáticas desse momento eram traduções de livros estrangeiros, especialmente norte-americanos. À medida que o movimento vai se instalando no país há mudanças nas temáticas propostas nas coleções, enfatizando cada vez mais as fronteiras religiosas. Essa alteração pode ser compreendida quando situadas frente às modificações do campo religioso brasileiro.

A RCC se instala no campo religioso brasileiro num momento em que há um processo simultâneo, de multiplicação e rupturas das religiões; ao mesmo tempo, que as instituições apresentam um certo conjunto de elementos semelhantes, que leva a uma relativa homogeneização do universo religioso.

Historicamente as religiões que compõem o campo religioso brasileiro pertencem ao cristianismo, principalmente o catolicismo, que se vinculou ao Estado e desenvolveu uma ideologia do Brasil sociogenicamente católico. Esse catolicismo ao longo do século XX, sofre concorrência do protestantismo, que terá como grande filão o pentecostalismo. Ramo revivalista do protestantismo, o pentecostalismo entrou no Brasil já no início do século XX. E

foi seu caráter de ruptura que marcou sua visibilidade. A expansão pentecostal ocorreu nas décadas de 50 e 60, sob a forma de missões intensivas, verdadeiras “Cruzadas organizadas” nas camadas menos favorecidas do país, conseqüentemente o pentecostalismo expandiu-se principalmente nas classes populares. Segundo Pierre Sanchis esse acontecimento representa um embate entre culturas no campo religioso brasileiro: a tradicional, católico-afro-brasileira, e a cultura moderna da escolha individual.¹⁸⁹

Essa questão torna-se mais complexa no universo religioso afro, cujos fios estão até agora, intimamente traçados com a experiência do catolicismo no universo popular da religião. É precisamente contra as religiões afro-brasileiras, Candomblé e principalmente a Umbanda, que o pentecostalismo vem se opor no mundo da fé. O mundo afro recria-se constantemente, dinâmica e conflituadamente, segundo uma linha de representação identitária, que em alguns momentos, reivindica a autenticidade dos fundamentos de sua tradição, em outros momentos, parte para uma assimilação de outras influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso brasileiro.

Outro filão religioso que compõe o campo é o do Espiritismo Kardecista, religião altamente ética no Brasil, marca também o universo constitutivo da Umbanda, imiscuindo-o o valor evangélico da caridade. A Umbanda, assimila aspectos da doutrina kardecista, substituindo gradativamente os deuses africanos pelos espíritos, com os quais o fiel se comunica. O complexo sistema de organização do sagrado da Umbanda, compreende sete “linhas”, organizadas em torno de um orixá e um santo católico. A linha divide-se em “falanges” e “legiões”, as quais constituem a ligação entre os orixás e os membros inferiores da hierarquia, representados pelos espíritos desencarnados.¹⁹⁰

¹⁸⁹ SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 28-43, p. 28.

¹⁹⁰ CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 240.

Mais recentemente, os cultos de origem oriental vêm ganhando espaço no campo religioso, mas já “brasileiramente” assimilados em certas correntes umbandistas. Budismo nas suas várias obediências, hinduísmo de Krishna, grupos japoneses do Seicho-no-Iê, da Perfect Liberty ou da Igreja Messiânica entre outros.

Esse cenário também é composto por correntes menos institucionalizadas, de penetração capilar, que compõem o universo contemporâneo da chamada Nova Era. A Nova Era, muitas vezes, é vista como uma espécie de religião “pós-moderna”, na qual o adepto seria o seu próprio oficiante, a revelação e os preceitos não viriam de fora, de uma instância transcendental, mas do íntimo de cada um, considerado como templo de uma centelha divina primordial. Os objetos de culto e veneração, como incensos, imagens, sons, gestos, também seriam escolhidos e combinados de acordo com a criatividade e inspiração individuais.¹⁹¹

Já para Leila Amaral a compreensão da Nova Era perpassa por um sincretismo sempre em movimento. Por essa perspectiva a procura espiritual da Nova Era vem contribuindo, para a constituição de uma religiosidade aberta à apropriação de técnicas espirituais e modelos religiosos os mais diversos, tendendo, a ser sincrética e vaga. Principalmente no que se refere à descanonização da relação entre lugar e essência, por meio de um trânsito alucinante em que se entrecruzam as mais diferentes tradições religiosas e não religiosas e suas combinações excêntricas, gerando uma gozadora interação ambivalente, sem território cultural ou religioso rigidamente demarcado. Daí a impossibilidade de mapear as “religiões Nova Era” como uma categoria geral ou inseri-las em um quadro taxionômico definido.¹⁹²

¹⁹¹MAGNANI, op. cit, p. 08.

¹⁹²AMARAL, Leila. *Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002, p. 06.

Sanchis reelabora essa idéia. Para ele a Nova Era constitui uma exuberante proliferação de ramificações encontros, fusões e superposições, tradições particulares e sedimentações universais, que juntamente com a tradição esotérica, presente no Brasil desde o século XIX, com que também se reencontra e se cruza, representaria, ao mesmo tempo, a contundente afirmação e a radical negação de uma modernidade individualista, racional e dessacralizadora, com a tentativa de recapitular, no que tem de global, espiritual, carnal e cósmico, o caminhar do homem para uma completude nunca atingida, porque nunca concluída, só à custa de querer ser totalmente e plenamente natural. Cristo está presente, mas como iluminador eventualmente supremo.¹⁹³

É exatamente nesta perspectiva que a RCC se posiciona ofensivamente em relação à Nova Era: “A Nova Era é incompatível com a mensagem cristã, dado o seu panteísmo, que nega a transcendência de Deus, a Encarnação do Filho, os sacramentos [...]”.¹⁹⁴ Os fiéis carismáticos são constantemente alertados contra uso de cristais, pirâmides, entre outros objetos referentes à Nova Era, em uma cruzada pela volta do cristianismo às raízes, especialmente no que se refere ao catolicismo:

As doutrinas da nova era estão entrando como um invasor invisível capaz de distorcer as genuínas práticas cristãs. O perigo de invasão de idéia não é um perigo desta ou daquela Igreja cristã; infelizmente o cristianismo como um todo está sendo contaminado pelo erro dos falsos profetas e Espíritos embusteiros.¹⁹⁵

Nesse clima de diversidade a RCC se instala no Brasil, onde procura arrebatar fiéis para Igreja Católica, ao mesmo tempo, que aspira a uma nova forma de vivenciar o catolicismo, desejando uma fervorosa volta às raízes do cristianismo, que gera, na visão dos carismáticos, uma revitalização do catolicismo:

¹⁹³ SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1 n. 1, p. 28-43, 1997, p. 32.

¹⁹⁴ BETTENCOURT, E. *Igreja Católica, Denominações Cristãs e Correntes Religiosas*. Aparecida: Santuário, 1999, p. 185.

¹⁹⁵ GAMBARINE, Pe. Alberto Luiz. *Batalha espiritual*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 121.

A Renovação no Espírito, querendo ser com um novo Pentecostes [...], deve apresentar as mesmas características do Espírito a saber:

- 1⁶) Transformação interior, mudança de vida, conversão profunda;
- 2⁷) Dinamismo evangelizador para edificar a Igreja.¹⁹⁶

Numa perspectiva histórica, o discurso carismático católico no Brasil apresenta dois momentos, primeiramente pretende atingir as pessoas que estão afastadas da Igreja:

Num mundo de ideologias confusas, em que muitos jovens abandonaram o Cristianismo, para buscar dimensões de religiões no asceticismo e misticismo orientais, milhares de jovens se voltam para Cristo e se juntam para louvar e cantar o seu nome. Gente de todas as idades e condições, incluindo *hippies* e desajustados, têm descoberto nos encontros para orar o “único coração”, no Espírito de Jesus.¹⁹⁷

O discurso carismático católico posiciona-se num primeiro momento ofensivamente aos valores seculares que se instalam no mundo, nas décadas 60 e 70, convergindo seu discurso com as posições do papa João Paulo II, como já foi exposto. À medida, que a RCC avança nas classes mais populares, o que ocorre principalmente na década de 90, adota um discurso mais ofensivo, nítido até no título do projeto “Ofensiva Nacional”, que traça os rumos do movimento nesse período. Nesse momento não basta posicionar-se frente ao mundo secular é necessário demonizar o outro.

O demônio até então identificado com as drogas, o álcool, a depressão, elementos bastante presentes no contexto em que surge o movimento, agora encontra o demônio no outro, as religiões afro-brasileiras são as que mais sofrem ataques, são atacadas tanto pelos neopentecostais, como pelos carismáticos. Na chamada Guerra Santa, os exus e as pombagiras são responsáveis pelo desemprego, pela miséria, pela crise familiar entre outros problemas espirituais e materiais dos fiéis que os procuram. Por sua vez a IURD, uma das maiores igrejas neopentecostais da atualidade, é atacada pela RCC:

O pressuposto de que toda desgraça é causada pelo Maligno e deve ser superado pela aplicação do exorcismo, é falso [...].

¹⁹⁶EPA. *A identidade da RCC: Módulo 1/ Livro 1*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d, p. 19.

¹⁹⁷RAHM, H. *Sereis batizados no Espírito*. São Paulo: Loyola, 1972, p. 48.

Como quer que seja, o pressuposto é incutido aos crentes nas sessões do culto da IURD mediante cantos, gestos, gritos, que proporciona um ambiente eletrizante ou frenético, onde uma pessoa pouco crítica é facilmente contagiada [...]. Explorando a credulidade e a miséria do povo, a IURD constrói um verdadeiro império, que se alastra cada vez mais.¹⁹⁸

No entanto, se a RCC pelo menos oficialmente compreende, que nem todos os problemas dos homens estão associados à figura do demônio como a IURD, converge em alguns pontos com essa, na medida, em que identifica nas religiões afro-brasileiras a figura do demônio, embora a questão da ação do demônio envolva muitas nuances no interior do movimento carismático. Há padres carismáticos que apresentam um discurso bastante ofensivo em relação à figura do demônio, aproximando-se muito da perspectiva da IURD, como é caso do padre Jonas Abib, dirigente da comunidade Canção Nova, do Padre Alberto Gambarini entre outros autores de tendência carismática:

[...] O demônio, dizem muitos, “não é nada criativo”. Ele continua usando o mesmo disfarce. Ele, que no passado se escondia por traz dos ídolos, hoje se esconde nos rituais e nas práticas do espiritismo, da umbanda, do candomblé e de outras formas de espiritismo. Todas essas formas de espiritismo têm em comum a consulta aos espíritos e a reencarnação.¹⁹⁹

É concreta a existência de toda uma organização para levar as drogas e o sexo livre aos ambientes onde a juventude está presente. Evidente, que essa organização de inocentes úteis está sendo comandada por Lúcifer. É só olharmos para a forte ligação que existe entre o tráfico, a máfia e o pacto de morte, magia negra, umbanda, etc.²⁰⁰

Estas diferenças também podem ser compreendidas em dois planos, nas comunidades de Aliança e Vida, mais autônomas em relação à instituição, há uma nítida ênfase na ação do demônio; enquanto na orientação para o desenvolvimento dos movimentos na diocese há mais cautela quanto à questão, pois para o seu desenvolvimento nas dioceses os grupos de oração necessitam do consentimento dos bispos locais.

¹⁹⁸ BETTENCOURT, op. cit., p. 180.

¹⁹⁹ ABIB, Jonas. *Sim, sim! Não, não!* Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2004, p. 27.

²⁰⁰ CAMPOS, Adriano Couto. *Liberte seus filhos do mal*. Campinas: Raboni, 1997, p. 58.

Em entrevista à revista Carta Capital, Dom Anuar Battisti, presidente da comissão dos Mistérios Ordenados e Vida Consagrada, comenta sobre a prática do exorcismo nas comunidades carismáticas: “Sempre existiu exorcismo na Igreja, mas não é qualquer um que pode fazer. Essas comunidades têm exagerado um pouco. Vêem Satanás em tudo. Existe um radicalismo nos participantes, na maioria, jovens que se entregam sem limites.”²⁰¹

A RCC, recupera os velhos demônios brasileiros, definindo suas fronteiras identitárias e redefinindo o campo católico, pois a convivência pacífica de católicos que freqüentavam terreiros, ou mesmo, outros espaços como a Seicho-no-iê e centros espíritas passa a ser atacada pelo movimento carismático:

[...] Não é possível ser cristã e ser espírita. Não é possível ser católico e guardar resquícios de mentalidade e culturas espíritas. É preciso limpar tudo! Uma pequena parcela de leite azedo no fundo da panela azeda o resto do leite. Sou obrigado a afirmar que muita gente não tem progredido na vida cristã por causa dos resquícios espíritas que carregam. Limpe-se totalmente!²⁰²

Nessa luta travada contra o demônio a RCC revive a velha relação de força travada entre o bem e o mal. Para enfrentar a legião do mal, apresenta o exército do bem recuperando a imagem de anjos, santos e Maria, que junto com o Espírito Santo defende os católicos da opressão do demônio.

No entanto, esse elemento enfatizado pela RCC e o neopentecostalismo, sempre foi recorrente na História, basta remontar à Idade Média da caça às bruxas ou do Brasil Colonial.

O demônio esteve presente no imaginário medieval por meio das lutas inquisitoriais, na caça às bruxas, nas acusações contra as superstições, no embate que pressupõe a integração das cidades e a expansão capitalista.

No Brasil Colonial, esse imaginário europeu fez-se presente na religiosidade vivida pela população colonial, eivada de reminiscências folclóricas européias e paulatinamente

²⁰¹CARTA CAPITAL. São Paulo, ano 10, n. 296, 23 jun. 2004, p. 17.

²⁰² ABIB, op. cit., p. 17.

colorida pelas contribuições culturais de negros e indígenas.²⁰³ A religiosidade popular herdada na metrópole era marcada por uma profunda ascese, misticismo e emoção que resultou em um gosto barroco pelo cristianismo.

Juntamente com esse imaginário somaram-se as visões paradisíacas, infernais e do purgatório trazidas por clérigos e colonizadores, convergindo na estigmatização da terra de Santa Cruz como terra propícia à propagação do mal. As primeiras, estavam relacionadas com a esperança de encontrar prosperidade econômica no Novo Mundo, divinizando-se o universo produtivo. As segundas, faziam referência, de um lado, às crenças africanas e indígenas, incompreendidas e demonizadas pelos eruditos, do outro lado, às tensões sociais do Brasil. E as terceiras, eram associadas à prática de enviar aqueles que tenham que purgar delitos cometidos na metrópole, confirmando a vocação purgatória da colônia.²⁰⁴

Contudo, na luta percorrida contra o demônio, seja na Europa, seja no Brasil, a Igreja empregou um discurso desqualificando as tradições e valores culturais de negros e indígenas, avançando na cristianização, realizada de forma bastante superficial em solo brasileiro.

Posicionando-se contrariamente a essa superficialidade cristã e recuperando os velhos e novos demônios, a RCC trava uma nova cruzada religiosa contra, respectivamente, as religiões afro-brasileiras e todas as formas consideradas ofensivas ao cristianismo como a Nova Era e Espiritismo kardecista.

Contrapondo-se à figura do mal, representada pelos exus e pombagiras, os carismáticos retomam a figura do Espírito Santo se fundamentado em textos bíblicos, de forma similar aos pentecostais. Porém, ela sofre um ressignificado no universo católico, pois a associam às demais figuras sagradas do universo católico, composto por Maria, santos e anjos.

²⁰³ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 16.

²⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 45.

Maria, figura bastante presente, ao longo da história, na doutrina católica, tem tido grande visibilidade no século XX. Nesse século, presenciou-se uma continuação ou mesmo uma aceleração dos fenômenos da aparição de Maria, desde a década de 30 houve mais de duzentas aparições de Maria.²⁰⁵ Esse elemento católico aparece de forma bastante intensa no movimento carismático católico.

Para Carlos Alberto Steil, as aparições marianas na atualidade são mediadas pelos carismáticos, no sentido que eles podem tirar o evento de seu contexto geográfico e inscrevê-lo numa cultura globalizada dando-lhe repercussão e visibilidade.²⁰⁶

Nesse sentido, o catolicismo, sistema matriz, recebe acréscimos e empréstimos do pentecostalismo, mas que passam a ser ressignificados no universo católico. No caso das religiões afro, o núcleo matricial é rejeitado *in limine* pelos carismáticos, da mesma forma que ocorre no universo pentecostal, mesmo assim, o tipo síntese, então obtido, ainda que resultado de uma desinstalação profunda, continuará fazendo parte do processo sincrético.²⁰⁷

No universo afro-brasileiro, as pombagiras são personagens muito populares. Sua origem encontra-se nos candomblés, nos quais o seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. Pombagira é considerada o Exu feminino. Exu, na tradição dos candomblés de origem, predominantemente iorubá, é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo dos orixás. Os orixás são elementos da natureza e sincretizados com santos católicos, Nossa Senhora e o próprio Jesus Cristo. Desse modo, Oxalá, o maior dos orixás, divindade de criação, é sincretizado com Jesus, Iemajá, a Grande Mãe dos orixás e dos brasileiros, com Nossa Senhora da Conceição. Exu, o orixá *trickster*, o

²⁰⁵PINKUS, Lúcio. *O Mito de Maria*. Uma abordagem simbólica e material para a compreensão da psicodinâmica do feminino na experiência cristã. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 17.

²⁰⁶STEIL, C. A. Aparições marianas contemporâneas e os carismáticos católicos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & Cidadãos*. Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 117-146, p. 145.

²⁰⁷SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. Rio de Janeiro, *Comunicações do Iser*, n. 45, 1994, p. 04-11, p. 09.

que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, orixá que gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro, é aquele sincretizado com o Diabo.²⁰⁸

Deve-se lembrar que dentro desse universo simbólico, as religiões afro-brasileiras são religiões que aceitam o mundo como ele é. Este mundo é considerado o lugar onde todas as realizações pessoais são moralmente possíveis e desejáveis. O código moral dessas religiões estabelece uma relação de lealdade e reciprocidade entre o fiel e suas entidades divinas ou espirituais, nunca entre os homens como comunidade solidária.²⁰⁹

Nessa perspectiva, Pierre Sanchis afirma que no mundo pentecostal a figura do diabo reencontra linhas do universo simbólico brasileiro, ao mesmo tempo, que se opõe a elas.²¹⁰ O mesmo pode ser dito, dos carismáticos; porém eles enfrentam restrições da instituição católica.

No mundo pentecostal e carismático, nada mais subsiste da ambivalência dos exus, “acima do bem e do mal”, e a serviço das paixões e da justiça. Aquele que, na lógica da estrutura psicossocial “católico-brasileira”, representava emblematicamente a conjunção dos opostos e a indecisão ética, o sim e o não, o bem e o mal, só se faz presente no ato do exorcismo.²¹¹ Isso decorre de uma postura assumida pelos católicos carismáticos, que adotam uma identidade sem fração, nem ambigüidade, com uma pretensa adesão exclusivista, como fazem os pentecostais. Simultâneo e contrário a esse fenômeno, também há elementos comuns às religiões brasileiras, que dão uma relativa homogeneidade ao campo, expressando-se na configuração das práticas carismáticas no Brasil.

²⁰⁸PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 140.

²⁰⁹Idem, *ibidem*, p. 160.

²¹⁰SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63, p. 53.

²¹¹Idem, *ibidem*, p. 53-54.

As posturas adotadas, pelo movimento carismático no campo religioso brasileiro vêm conseguindo dar uma resposta satisfatória aos fiéis diante das transformações desse campo, no qual a lógica de mercado impulsiona a diversificação da oferta dos bens de salvação a que os fiéis têm acesso, de modo cada vez mais privatizado. Assim os indivíduos hoje vivem mais de perto a crise das instituições e os dramas da fragmentação da experiência de um mundo característicos das sociedades contemporâneas, que já vêm sendo chamadas de pós-modernas.

3.2. Construção da identidade carismática: continuidades no campo religioso brasileiro

O meio religioso brasileiro, às vezes mais no popular, vive um certo clima espiritualista.²¹² De acordo com essa representação, o ser humano está envolvido por um universo povoado de forças, de espíritos, de influências pessoais que mantêm relações com os homens. Parece existir sempre um diálogo entre o sobrenatural e a própria pessoa, que se constrói precisamente no processo dessa relação. Orixá para alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm conviver com os homens, anjos, espíritas e forças cósmicas, demônios, enfim, Espírito Santo para pentecostais e carismáticos.

Tal intercomunicação entre sistemas simbólicos permite reinterpretações e inversões valorativas, as mesmas que vão doravante qualificar as relações no interior do campo religioso: orixás viram santos, anjos viram demônios e santos ídolos. Mas ela também permite que restabeleça um clima cultural, especialmente nos instrumentos dos meios de comunicação de massa, onde tudo é plausível, porque suscitará de antemão receptividade e simpatia – em termos de mundo encantado e assombrado.²¹³ Esse aspecto da relação entre a RCC e os meios de comunicação de massa será tratado no quarto capítulo desta dissertação.

²¹² SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 28-43, 1997, p. 33.

²¹³ Idem, *ibidem*, p. 33.

É evidente que a RCC participa desse clima espiritualista, que atravessa todas as suas práticas. Os dons carismáticos manifestados no fiel por meio da ação do Espírito Santo, o culto a Maria e aos santos, numa perspectiva da grande família cristã, demonstra como o universo dos carismáticos está envolvido num paradigma de bem e mal, onde essas forças agem diretamente na vida do fiel, em sua inteireza corporal e espiritual, nas relações familiares, em sua consciência ética e em seu destino espiritual.

Outro aspecto, que compõe certa homogeneidade do atual campo religioso brasileiro e conseqüentemente perpassa as práticas da RCC, refere-se à atitude subjetiva que caracteriza o ator religioso contemporâneo, ou seja, uma relativização, sustentada por cambiantes emoções.²¹⁴ Essa característica se desdobra em duas facetas: em primeiro lugar a primazia da emoção sobre a razão e em segundo lugar a idéia da verdade como um projeto simbólico de uma seta lançada na direção de uma realidade constante a se fazer.

Compreendida por esse prisma a emoção desemboca numa plenitude humana; crer, nesse sentido, constitui uma atitude da mente humana que deve ser contrastada com outra dimensão: a do saber. A adesão religiosa contemporânea decorre de um processo de convencimento, inscrito no horizonte de caminhos não estritamente racionais: o testemunho, a experiência existencial plena, mas talvez provisória, a afirmação de alguém que confia, um reconhecimento de plausibilidade retoricamente conquistado, a opção emocional e voluntária em consonância com a de um grupo que estabelece laços em profundidade; em outras palavras trata-se de assumir uma atitude subjetiva.

É nessa perspectiva que Sanchis afirma que o campo religioso atual é cada vez menos o campo das religiões, pois o homem religioso na sua ânsia de compor o universo para si, sem dúvida cheio de sentido, mas de sentido para si, tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem da sua própria experiência.²¹⁵

²¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 34.

²¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 135.

No caso da Igreja Católica sua teologia racional, amoldada, depois de tantas resistências aos séculos da Ilustração, cercearia demais a polivalência de seus próprios mitos, desencorajando precocemente os caçadores de sentido. É nessa relação que a RCC opera, articula a subjetividade do indivíduo à tradição racionalizada e milenar da instituição. Os carismáticos católicos em suas práticas, congregam tanto uma linguagem carregada de emoção, enfática e alegre, que visa atender aos desejos particulares dos orantes, quanto orações que expressam a tradição milenar da Igreja. Os vários tipos de orações existentes no movimento retratam nitidamente este aspecto carismático da junção entre a tradição e a subjetividade individual. Os carismáticos classificam os tipos de oração em: ação de graças, louvor, adoração, meditação, petição/súplica e intercessão, permeados, às vezes, de orações espontâneas e fervorosas, outras vezes, de orações tradicionais do catolicismo como a reza do terço:

As orações escritas por outras pessoas ou aquelas que recitamos tradicionalmente, como o terço, são sem dúvida importantes, mas não se esgotam em si mesmas. Por melhores que sejam, não são mais que uma ajuda, pois a oração autêntica deve também possuir a dimensão do diálogo, e isso envolve as nossas palavras.²¹⁶

A oração nesse caso atinge o espaço público e privado. A RCC, ao mesmo tempo, que organiza encontros de oração (locais, regionais, estaduais e nacionais), missas em estádios de futebol, “carnaval com Jesus”, “cenáculo com Maria”²¹⁷ entre outros eventos públicos; também oferece ao crente as devoções da intimidade, muitas vezes, mediadas pela prática da oração, diante do “altar eletrônico”, a televisão. Nesse aspecto a RCC e mesmo os movimentos pentecostais congregam duas facetas do catolicismo no Brasil: o *ethos* festivo, manifestado no espaço público e o catolicismo devocional, limitado à vida íntima do fiel.

²¹⁶GAMBARINE, Pe. Alberto Luiz. *Vitória pela oração*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 11.

²¹⁷Cf. AQUINO, Felipe de. *Cenáculo com Maria*. RCC Brasil. Aparecida: Santuário, s/d.

Desde o período colonial a Igreja Católica foi capaz de acomodar ao *ethos* da sociedade em que se inseria e assim acomodar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptar-se às devoções de cunho privado e mesmo incentivá-las, como ocorreu nas confrarias e irmandades, ou ainda criar práticas religiosas e devocionárias com forte cunho intimista.

O catolicismo brasileiro é impregnado de magia, uma religião íntima e próxima, que tem nos santos benévolos intercessores dos homens junto às divindades. Paralelamente ao catolicismo oficial imposto em todo o território brasileiro, os colonos portugueses trouxeram um catolicismo mais íntimo, impregnado de sentimento religioso: o catolicismo de devoção.

Esse catolicismo foi elaborado durante a Idade Média como uma forma de resistência à imposição do catolicismo oficial. Mediante o culto aos santos, as populações lusitanas da Idade Média podiam continuar expressando o sentimento religioso numa forma mais adequada à sua cultura e à sua tradição. Esse catolicismo devocional participa da formação do catolicismo popular, ao mesmo tempo em que se enquadra na religião oficial, tirando dela inspiração para diferentes enfoques. O aspecto exteriorizante e tipicamente social que o catolicismo oficial assumiu durante o período colonial, contribui para esse catolicismo devocional do povo. O catolicismo popular, além de suas raízes medievais, com frequência se expressa em formas religiosas de tradição judaica, indígena e africana.²¹⁸

Juntamente com o catolicismo devocional, há um catolicismo marcado pelo *ethos* festivo, que constitui uma face do catolicismo popular. Nele tudo dá lugar à celebração, marcada pelas devoções dos primeiros colonizadores que desembarcam no Brasil. Além disso, a sociedade colonial também é caracterizada por intenso esplendor vivido nas festividades civis, como o casamento de um príncipe.

Esse elemento festivo e devocional, que compõe o catolicismo brasileiro em seus primeiros tempos, é de certa forma negado pela Igreja durante o período da romanização e só

²¹⁸ AZZI, Riolando. Formação do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, B. B.; ROXO, R.M. (org.) *A Religião do Povo*. São Paulo: Paulinas, p. 43-91, 1978, p. 52-53.

tardamente percebido pela Igreja Popular, que procura incorporar as seus temas sociais e políticos as procissões, as missas ao ar livre entre outros.

Em contrapartida, o protestantismo se catoliciza, como afirma Maria Lúcia Montes.²¹⁹ As igrejas neopentecostais, que se expandem a partir da década de 70, constituem parte de suas práticas a partir de vários elementos do catolicismo popular, muitas vezes, pela simples e pura incorporação de algumas práticas rituais, apenas algumas vezes, reinvertendo seu significado. Isso fica claro, por exemplo, no batismo coletivo por imersão praticado pela IURD, que traz reminiscências das festas públicas do antigo catolicismo tradicional.

O catolicismo carismático também se reencontra com as raízes do catolicismo brasileiro, reavivando o culto da intimidade aos santos, que atendem indistintamente a todos os pedidos dos fiéis e tem como carro-chefe Maria; ao mesmo tempo, que reaviva os cultos públicos devocionais, tão freqüentes na história do catolicismo brasileiro. Mais que isso, os carismáticos inovam ao proporem, um catolicismo, que pretende reavivar os elementos presentes no catolicismo popular, combinando-os com a prática do catolicismo ortodoxo, de constante e integral vivência dos sacramentos. Os carismáticos, de certa forma, alcançam o que foi tão almejado durante as primeiras décadas do século XX, pelo catolicismo ultramontano, mesmo que por uma outra via.

Tanto o catolicismo carismático, como o neopentecostalismo, traçam sua trajetória, com uma proposta que consegue congrega as massas, efetivamente, em torno de uma prática religiosa, a princípio exclusivista, mas elaborada a partir da ressemantização de elementos próprio do universo religioso brasileiro.

Finalmente, torna-se importante apontar que as identidades institucionais no campo religioso brasileiro, muitas vezes, vividas sobre forma de indecisões, de cruzamentos, de

²¹⁹ MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando (dir.) *História da Vida Privada no Brasil*, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 163-171, p. 117.

pertença dupla, de contaminação mútua, agora, são vividas a partir de adesões pessoais feitas de rupturas com *status quo* ambivalente.

O pentecostalismo embora seja uma ramificação do protestantismo, rompe com esse, quando se refere ao papel que a instituição tem na vida do fiel. O princípio radical do protestantismo fundamenta-se na idéia de que a opção de fé de cada um é feita individualmente, numa entrega pessoal a Jesus, e não pela mediação da Instituição, segundo a fórmula católica (Creio na Igreja).

No campo afro também há movimentos de definição da identidade, com o abandono da idéia de religião étnica e a transformação do Candomblé em religião universal, dessincretização, tentativa de purificação e restauração de sua pureza, liberada de qualquer contaminação católica.²²⁰

Mesmo dentro desse contexto, segundo Sanchis há uma permanência do sincretismo, que apenas se moderniza,²²¹ aparecendo como tradição ativa e inconscientemente reinventada. Isso fica nítido no caso da IURD ou da RCC, que retomam processos de intensa ritualização e de mediação institucional.

Porém no caso da IURD, essa mediação não se dá pelos sacramentos múltiplos, como ocorre na RCC. No mundo simbólico da Igreja Universal, os sacramentos são representados pelos signos cotidianos e naturais, não mais a imagem, que não passa de gesso idolátrico, mas o sal grosso, o óleo, a água e o manto vermelho. Ao mesmo tempo, eles mitigam o caráter transcendental da opção autônoma, responsável e modernamente constitutiva da pessoa e da consciência, pela importância reconhecida e coletivamente ritualizada do fator demoníaco.

Essa articulação também se dá no âmbito da Teologia da Prosperidade, segundo a qual o dinheiro representa um sacramento - sinal e sinal eficaz - do sistema capitalista.²²² O

²²⁰Cf. PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991.

²²¹SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 28-43, 1997, p. 40.

²²²Idem, *ibidem*, p. 40.

dinheiro continua funcionando como elemento de uma radical lógica simbólica, imerso numa significação sagrada. O ato da oferta, simboliza e realiza para o fiel, a entrega de si a Deus por Jesus, através da Igreja.

Para Pierre Sanchis uma das hipóteses para a explicação da permanência da IURD no campo religioso atual, fundamenta-se na articulação que ela realiza entre a pré-modernidade tradicional e sagrada, a modernidade da escolha autônoma/racional e a pós-modernidade do desabrochar individual no bem-estar e na prosperidade.²²³

No caso da RCC, como é um movimento da Igreja Católica, comunga do sincretismo que compõe o catolicismo brasileiro, reelaborando elementos típicos do catolicismo popular como as benzeções, o tom festivo do catolicismo barroco, o culto aos santos e a Maria, típico do catolicismo devocional e simultaneamente remonta a séculos de tradição católica presentes na história do Ocidente para justificar seu mais inovador elemento, o Batismo no Espírito, foco de tensão teológico e institucional entre a hierarquia da Igreja e a RCC. O batismo no Espírito Santo reencontra uma das linhas de força do campo religioso brasileiro, presente no transe mediúnico, mas também impõe mudanças na vida da Igreja, à medida que retira do clero o monopólio dos carismas, potencializando o poder do leigo. O leigo passa a ter uma relação com o divino, até então exclusiva do sacerdote, pelo menos no campo institucional, e também passa a ser chamado a ter uma identidade única e exclusivista no campo religioso.

A RCC retoma a idéia de uma verdade simbólica, de uma realidade a se refazer, recorrendo à emoção do mundo contemporâneo para remeter-se à verdade. Na busca dessa verdade remonta aos primórdios da Igreja e enfatiza a idéia da presença do Espírito na vida eclesial, ofuscando a problemática da complexa idéia da Trindade. Nessa relação com a instituição, troca a Teologia da Prosperidade, pela chamada Teologia pastoral, que se constitui na vivência comunitária do movimento carismático no interior da Igreja.

²²³ Idem, *ibidem*, p. 41.

Nesse ponto reside a grande diferença entre a RCC e a IURD. Enquanto a primeira, tem uma relação direta entre o fiel e a instituição, resultando numa vida de benesses para o fiel; a segunda passa pela relação movimento, fiéis e instituição, equacionada por uma teologia que tem como função primordial a vivência da graça do fiel na diversidade católica e não só a prosperidade individual do fiel.

Mas esse processo de alterações do universo católico também está repleto de nuances; o fiel que participa diretamente do movimento comunga e dissemina a idéia de uma identidade única e exclusiva; enquanto o fiel que apenas comunga de algumas práticas carismáticas, relativiza a vivência dessa identidade única. A própria bibliografia carismática inicialmente enfatiza o caráter ecumênico do movimento,²²⁴ mas gradativamente ocorre uma tentativa de demarcar o território carismático,²²⁵ frente às demais religiões do campo religioso brasileiro.

Diante dessa situação colocada pelo movimento carismático católico torna-se interessante remontar a observação de Paula Montero, que se indaga sobre o motivo do surgimento da temática da identidade dentro do catolicismo. Na tentativa de responder essa pergunta ela demonstra que a definição de identidade só emerge em determinadas situações: no caso em que os grupos em questão aparecem como minorias, ou majorias subjugadas; quando no interior de um mesmo grupo se produzem dissidências, disputas pelo predomínio de uma visão possível ou no caso em que grupos emergentes passem a competir pela conquista de um mesmo espaço social.²²⁶

²²⁴Cf. RAHM, op. cit., p. 46; SUENENS (1975), op. cit., p. 42, MANSFIELD, P.G; *Como um novo pentecostes*. Rio de Janeiro: Louva a Deus, s/d, p. 20.

²²⁵Cf. CHAGAS, op.cit, p. 33-37; CNS/ RCC. *E sereis minhas testemunhas 1*. Ofensiva Nacional. Aparecida: Santuário, 1999, p. 11-13.

²²⁶MONTERO, Paula. Considerações a respeito da noção de identidade. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 11-16, 1987, p. 12-14.

O surgimento da questão da identidade no interior do catolicismo está relacionado às duas últimas condições dadas pela autora. O catolicismo tem passado por uma crise na sociedade brasileira, desde as últimas décadas do século XX. Primeiro devido ao constante crescimento do número de adeptos de outras crenças; e segundo, pelo aparecimento de uma diversidade cada vez mais profunda das práticas católicas - CEBs, movimentos de cunho espiritualista e conservador entre outros - em que nenhuma delas se configurou como nitidamente hegemônico. Certamente essa variedade sempre existiu, mas houve momentos de maior coesão, como durante a luta pelos direitos humanos em que essa questão nem se colocava.

Portanto o desenvolvimento da RCC no Brasil se faz em um momento em que os enfrentamentos internos e externos se tornam mais agudos para o catolicismo. Nessa situação a RCC, se coloca como grupo capaz de imprimir uma direção unitária ao conjunto disputando fiéis com outras religiões emergentes no campo religioso brasileiro.

A Renovação recupera a dimensão sagrada e tradicional do catolicismo, presente na vivência de uma vida eclesial intensa. Em contrapartida responde às angústias existenciais do fiel numa perspectiva individual. Na confluência desses dois elementos reside sua originalidade e vitalidade no campo religioso brasileiro, pois, embora, seja um movimento transnacional, soube reencontrar as linhas de força do catolicismo brasileiro, situando-as na dimensão da identidade da pós-modernidade, da escolha individual e autônoma do indivíduo e na busca do bem-estar.

4. As práticas carismáticas: continuidades e rupturas no espaço social brasileiro

O processo de modernização da sociedade brasileira ao longo do século XX trouxe consigo o corolário da laicização, e a conseqüente perda da centralidade da religião na economia dos sistemas simbólicos, graças aos quais os indivíduos atribuem significado a sua existência. À medida que, numa sociedade cada vez mais complexa, a experiência da vida social se torna múltipla e fragmentária, as instituições que pretendiam formular sistemas abrangentes, na tentativa de abarcar com uma compreensão totalizante, vão perdendo paulatinamente a força normativa. O que faz com que os indivíduos dependam mais de si mesmos na escolha de seus valores, com possibilidade de escolhas ampliadas na vida social que os oferece diversos modelos de conduta.

Maria Lúcia inúmera algumas dessas transformações. Para ela a transformação mais visível que se dá no interior do campo religioso, atinge, sobretudo o domínio da moral, especialmente no que se refere à sexualidade.²²⁷

A estrutura da família patriarcal que teve predomínio ao longo de toda a história do Brasil, juntamente com a Igreja Católica, vai gradativamente perdendo espaço na sociedade brasileira. Nessa sociedade cada vez mais centrada no indivíduo e que hiper-valoriza o corpo físico, numa dimensão inteiramente estética, os valores como a permanência da virgindade feminina antes do casamento vão perdendo espaço.

A ruptura do valor do recato feminino, pilar da moral católica, acaba por outro lado atingido às tradicionais formas de conduta masculina. Conforme a mulher vai ocupando novos espaços no mercado de trabalho e deixa de ficar limitada ao espaço doméstico, começa a

²²⁷ MONTES, op.cit., p. 142.

questionar determinados comportamentos masculinos tão recorrentes na história da sociedade brasileira como a tolerância à infidelidade no casamento e as experiências e aventuras sexuais da juventude, admitidas como prova de virilidade, inclusive no recesso do próprio lar. Nesse novo contexto a mulher passa a reivindicar a igualdade entre os sexos.

A Igreja Católica em face desses novos padrões valorativos, imerge em uma crise moral, pois não tem mais força para impor de modo unívoco uma ética presente na sociedade até meados do século XX.

No campo institucional, os conservadores, entre eles a RCC, retomam a luta dos valores morais, posicionando-se contra o divórcio; o aborto e a manipulação das células-tronco;²²⁸ a utilização de métodos anticoncepcionais artificiais;²²⁹ a perda da virgindade antes do casamento, tanto masculina, quanto feminina²³⁰ e o homossexualismo.

As questões sobre o comportamento ficam mais evidentes na coleção de livros que o movimento lança para o segundo milênio, chamada “Novo Milênio”. Nessa coleção além das questões já comuns nos demais livros carismáticos como a intercessão, a cura, o papel do pregador surge também títulos vinculados às questões indivíduo no campo da moral como: “Namoro o despertar do amor”, “O desafio de ser jovem” entre outros.

Para os carismáticos a espiritualidade propaganda pela RCC, é uma força que deve vir de dentro do ser humano, para renovar toda a sua vida cristã e pessoal, bem como seu relacionamento com Deus, consigo mesmo, com os semelhantes, na família, no trabalho, enfim, em todos os setores da vida.²³¹ Com esse discurso a RCC pretende atingir a totalidade

²²⁸No canal de televisão Canção Nova e na página dessa comunidade na Internet têm sido vinculado um abaixo-assinado em apoio ao Projeto de Lei de iniciativa popular que proíbe a manipulação de embriões para a produção de células-tronco e a prática do aborto. Disponível em: < <http://www.cancaonova.com/vida>>. Acesso em: 07 fev. 2005.

²²⁹Notícia sobre a retirada da suspensão da pílula do dia seguinte pelo prefeito do Rio de Janeiro, tem destaque entre notícias vinculadas na página da Comunidade Canção Nova na Internet. Disponível em: <<http://cancaonova.com.br/>>. Acesso em: 29 jan. 2004.

²³⁰Cf. SOUSA, Ronaldo José de. *Eis o homem*. Sobre um conceito de masculinidade no Evangelho. Aparecida: Santuário, 2004.

²³¹SOUSA, Ronaldo José. *Fogo sobre a terra*. Reavivando a chama da Renovação Carismática. Aparecida: Santuário, 2004, p. 60-72.

da vida do fiel, na tentativa de recuperar a força normativa que a instituição católica desempenhou até meados dos anos 50 no Brasil.

Vânia Podian demonstra como a RCC procura enfrentar o colapso de uma moral fincada na família patriarcal, por meio da figura de Maria. Ao privilegiar os valores morais e espirituais de Maria, os carismáticos transmitem uma imagem de mulher que, acima de tudo, é mãe acolhedora, dócil, paciente e protetora; o que leva a uma revalorização da castidade e da virgindade feminina, com a reafirmação da maternidade como elemento central da identidade feminina, sendo consideradas egoístas as mulheres que não seguem esse modelo.²³²

Essa postura adotada pela RCC é tema recorrente em palestras, homilias de padres carismáticos, livros e enfatizada por meio de cânticos entoados nos grupos de orações ou pelas multidões em grandes encontros carismáticos:

MÃE ADMIRÁVEL ó mãe peregrina, a tua visita aquece e ilumina pois trazes contigo Teu Filho Jesus que é Vida, Caminho, Verdade e Luz [...].²³³

VIVA A MÃE DE DEUS E NOSSA sem pecado concebida! Viva a Virgem Imaculada, a Senhora Aparecida.

Aqui estão vossos devotos, cheios de fé incendiada,
de conforto e de esperança, ó Senhora Aparecida.
Virgem Santa, Virgem bela, mãe amável, mãe querida,
Amparai-nos, protegei-nos, ó Senhora Aparecida.
Ó velai por nossos lares, pela infância desvalida.
Pelo povo brasileiro, ó Senhora Aparecida.²³⁴

Concordamos com Podian na maneira como os carismáticos apresentam o papel a ser desempenhado pela figura feminina. Mas cabe destacar que o discurso carismático, pelo que percebemos na leitura dos documentos vai além de uma questão de gênero, ele representa um posicionamento do movimento frente às transformações da sociedade moderna. A RCC

²³²PONDIAN, Vânia Aparecida. *A figura de Maria e as mulheres carismáticas católicas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 2000, p. 07.

²³³LOUVEMOS o Senhor. Campinas: Associação do Senhor Jesus, 2004, p. 107.

²³⁴Idem, ibidem, p. 72.

pretende a revalorização da família, com um discurso conservador, mas no qual o comportamento da figura masculina também assume destaque, principalmente quando salienta a necessidade da castidade para o homem, como uma forma “saudável” para constituição da família, que na visão carismática, seria a finalidade de um namoro. Mais que as questões de gênero o que parece estar colocado para o movimento, é questão da família dentro dos parâmetros da grande família cristã, que ainda que apareça em um discurso moralizante, não ignora por completo as transformações sociais no decorrer do século XX:

Esperar a hora certa para se entregar a uma pessoa e saber quem é essa pessoa em cujas mãos podemos colocar o nosso corpo, é momento sublime e incomparável. É a realidade do chamado supremo de Deus que diz: *‘frutificai-vos e multiplicai-vos’*. Ignorar a visão da sociedade que diz ser o casamento uma instituição falida e esperá-lo como decisão consciente de pessoas que querem a felicidade é colocar nas mãos do Senhor sua esperança.²³⁵

Entre os argumentos utilizados pelo movimento para convencer a juventude a adotar padrões morais de cunho conservador, estão os aspectos contraditórios da sociedade moderna, que ao mesmo tempo, que apresenta uma face permissiva, também demonstra ainda fortes traços conservadores:

Vivemos numa sociedade permissiva ao extremo, que considera aqueles que querem seguir os conselhos evangélicos (castidade, pobreza e obediência) como pessoas atrasadas. Essa mesma sociedade, entretanto, não assume responsabilidade, e é a primeira a condenar as pessoas quando enfrentam os problemas.²³⁶

Quanto aos métodos anticoncepcionais artificiais, eles são rejeitados pela RCC. Esta postura tomada pelo movimento segue as orientações da cúpula da Igreja, mas mesmo assim causa tensão entre os carismáticos. A rejeição da Igreja aos métodos contraceptivos artificiais destoa dos avanços científicos que permite desvincular sexualidade de procriação. Ficando também em descompasso com os movimentos de cultura secular que avaliam positivamente o desejo e o prazer sexuais para ambos os sexos.

²³⁵ESPER, Ziad Joseph. *O desafio de ser jovem*. Aparecida: Santuário, 2001, p. 39.

²³⁶FILHO, Sidnei Oliveira Telles. *Namoro o despertar do amor*. Aparecida: Santuário, 2004, p. 55.

As fontes com as quais trabalhamos nos permitem apenas perceber as orientações morais dadas pelo movimento aos seus participantes e não a recepção dessas por ele. Já Maria Machado das Dores, em sua tese, entrevistou vários carismáticos, podendo vislumbrar qual o impacto das orientações morais da RCC sobre a vivência familiar do adepto. Ela destaca que essa posição da Igreja Católica causa tensão para os carismáticos dos setores médios e mais instruídos, que em geral sentem culpa quando não seguem essas orientações. Uma parcela significativa dos informantes desse segmento social revelou o uso exclusivo dos métodos anticoncepcionais naturais, demonstrando de que o princípio da autoridade pesa mais que a instrução dos fiéis. Já entre os carismáticos de segmentos populares, percebe-se que as dificuldades materiais pesam mais que a obediência ao papa e alguns momentos esses indivíduos até criticam a posição papal.²³⁷

Os hábitos individuais e familiares, as formas de sociabilidade e os ritos estão entre as transformações resultantes nas modificações religiosas por que passaram a sociedade brasileira no século XX e conseqüentemente incidem sobre os contornos assumidos pela RCC no Brasil.

Nesse sentido o movimento carismático católico impõe várias mudanças na vida privada do católico. Conforme foi ocorrendo a modernização da sociedade as missas dominicais ou celebrações do calendário litúrgico foram perdendo o seu significado social de séculos, de servirem como um momento de socialização dos núcleos familiares distantes e possibilidade de flerte entre os jovens. Com a modernização e a urbanização da sociedade brasileira, grandes celebrações passam a ser transmitidas pelo rádio e a televisão, os jovens passam a freqüentar novos espaços de sociabilidade como shopping e o cinema, mudando o papel social que as cerimônias religiosas desempenhavam na vida do participante.

²³⁷ MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais*. Adesão religiosa na esfera privada. São Paulo: Anpocs, 1999, p. 202.

Daí Montes salientar que as mudanças que os grupos carismáticos pretendem introduzir no catolicismo têm a pretensão de reiterar o valor das experiências íntimas do sagrado; a fé, impregnada agora de novo fervor, se transforma em celebração interior e comunitária, em grupos de oração que se reúnem em torno de práticas devocionais de cunho doméstico, as novenas, as rezas de casa em casa ou a peregrinação de uma imagem milagrosa pela vizinhança, tentando reatar no plano do sagrado os laços de solidariedade familiar e vicinal ameaçados pelo progressivo isolamento do indivíduo.²³⁸

As práticas carismáticas, ao mesmo tempo em que recuperam velhos laços de solidariedade, também envolvem muitos fiéis em seu isolamento em torno das emissoras de televisão e rádio católicas em seus espaços domésticos, que procuram a solução de problemas familiares, de doenças entre outros. Assim a RCC, simultaneamente, relativiza o isolamento do indivíduo decorrente do processo de modernização da sociedade e reafirma essa individualidade. À medida que leva o fiel a ter seus pedidos atendidos pela televisão, que em muitos momentos surge como altar eletrônico, onde se reza terços bizantinos, orações de libertação, orações para o santo do dia entre outros. Concomitantemente, essa prática, remonta aos tempos coloniais em que os devotos procuravam ter imagens de santos de sua devoção e em casa erigiam oratórios para o seu culto.

Como destaca Luiz Mott no Brasil Colonial, a casa de moradia era lócus privilegiado para o exercício da religiosidade privada dos católicos, seguindo o costume português, desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus. Na parede contígua à cama, havia sempre um símbolo da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama. O incremento da vida privada no Brasil Colonial ocorreu porque o colono ao se transferir para as terras coloniais, perdia muito da regularidade

²³⁸MONTES, op. cit., p. 147.

e freqüência da tradicional vida comunitária do Reino, onde o número de templos, pastores e festividades sacras era muito maior do que na Colônia.²³⁹

As devoções carismáticas se expandem também para o espaço público. Isso ocorre por meio a cenáculos, encontros e acampamentos de oração, onde se misturam rituais com a venda de bens simbólicos de salvação. Essas manifestações de devoção carismática demonstram a tentativa desse movimento, em um mundo cada vez mais marcado pelos valores do individualismo possessivo, de reinventar o sentido de uma fé íntima e ao mesmo tempo capaz de se expressar intensamente no plano comunitário, reapropriando-se de suas antigas tradições e celebrações festivas.

²³⁹MOTT, Luiz. O cotidiano e a vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 155-220, p. 164-169.

CAPÍTULO 4: As imagens da Renovação Carismática na televisão: continuidades e rupturas nas estratégias de comunicação da Igreja Católica no Brasil

1. A trajetória histórica da utilização dos meios de comunicação social na evangelização da Igreja Católica

Este capítulo tem como objetivo compreender a forma como a RCC utiliza os meios de comunicação social para divulgar a sua mensagem, arrebanhando novos fiéis e conseqüentemente alterando as práticas católicas no campo religioso brasileiro. Já que as mensagens carismáticas transmitidas pelos meios de comunicação, modificam os espaços e objetos considerados sagrados e representam uma ofensiva eletrônica, frente às demais religiões brasileiras, especialmente às igrejas neopentecostais.

“Possui e dominai a terra disse Deus ao homem”.²⁴⁰ Assim o cristianismo legou a humanidade à eternidade e ao domínio da Terra. E com essas perspectivas constituíram a Igreja definida primordialmente pelo seu caráter conservador; simultaneamente exercendo um domínio relativo sobre a ordem secular e as massas, em princípio, portanto, universal, abarca a totalidade da vida humana.²⁴¹

A relação estabelecida entre a Igreja e a ordem secular, configura-se na distinta linha entre o profano e o sagrado:

[...] dois domínios que compreendem, um tudo que é sagrado e o outro tudo que é profano, [delimitando o espaço da religião] em que um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e subordinação, de maneira a

²⁴⁰A *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985. Gen 1, 16-25.

²⁴¹TROELTSCH, op. cit., p. 134.

formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa de nenhum outro sistema dotado do mesmo gênero.²⁴²

Essa definição de sagrado é repensada por Jacques Le Goff, que destaca que o próprio Durkheim demonstra que o sagrado é social, e portanto subordinado à história. A partir dessa perspectiva Le Goff afirma que a dialética sagrado e profano, sacralização e dessacralização permite fazer uma história do sagrado e esclarecer o processo histórico global, pois a prática religiosa oscila entre veneração e profanação; em outras palavras, a prática profana se esforça por laicizar o sagrado, ao mesmo tempo, que se sacraliza a si mesma. Na verdade, a partição entre sagrado e profano varia segundo as culturas, as sociedades e as épocas. Esse autor também comenta que dentro desse processo histórico ocorreu uma luta do sagrado contra o profano nas sociedades ocidentais ou marcadas pelas ideologias ocidentais (cristianismo, culto do progresso, marxismo) que se manifestou sobretudo de três maneiras: com a contestação mais ou menos radical da religião, tendo como os dois representantes mais típicos, libertinos e ateus; com a batalha contra a influência da Igreja na vida social, um processo de laicização ou dessacralização, que tem como um dos resultados o avanço da escola laica; e com um processo geral, que ocorreu algumas vezes, de forma organizada, outras, de maneira espontânea, no sentido de subtrair alguns importantes setores da vida social e seus interditos: cultura, sexualidade e família.²⁴³

Dessa forma, ocorreu o processo de laicização que se iniciou na Idade Média, acelerou-se com a Revolução Francesa e foi se esgotando no Ocidente durante o século XX. Le Goff ainda aponta que os valores profanos são sacudidos na atual crise do progresso, porque o grande movimento de laicização, da Idade Média até os dias atuais, esteve

²⁴²DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 24.

²⁴³LE GOFF, Jacques. Sagrado/Profano. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi: sistemática*. v 43. Portugal: Imprensa Nacional, 1984, p. 90-103, p. 92-97.

intimamente ligado à ideologia do progresso que se revelou também, embora, objetivamente, justificado pelas conquistas científicas e tecnológicas, uma religião.²⁴⁴

Por último Le Goff afirma que está havendo um retorno não do religioso, mas do sagrado. Em outras palavras não do sagrado que hoje até certo ponto, pode coexistir com a ciência e a razão, mas do sagrado que é definido essencialmente pelo irracional. E que isso se dá de duas formas: pelas seitas e pelos movimentos ecologistas. Esses últimos de maneira, uma tanto confusa, reencontram a sacralização da natureza, a identificação do bom e do puro.²⁴⁵

Nessa perspectiva histórica em que Le Goff coloca a partição entre profano/sagrado é que vamos procurar compreender como as práticas carismáticas impõem novos espaços rearticulando as concepções de sagrado/profano postas pela Igreja Católica no mundo contemporâneo, especialmente no que concerne ao campo religioso brasileiro.

No caso brasileiro, os pentecostais e posteriormente os carismáticos católicos, vivenciando o retorno desse sagrado irracional, expressado pela intolerância em relação ao outro no campo religioso brasileiro nas últimas décadas do século XX, se utilizarão intensamente dos meios de comunicação para demonstrá-lo.

Nesse novo contexto a Igreja Católica se vê obrigada a repensar a sua posição diante do mundo profano, numa crise profunda estabelecida com o mundo moderno; assim realiza-se o Concílio Vaticano II que busca uma reformulação de toda a vida da Igreja, tentando estabelecer um diálogo mais profícuo com a ordem secular e as massas e encerrando mais de um século de denúncia veemente da civilização moderna.

Desse debate eclesial surgem vários documentos, entre eles a *Inter Mirifica*, que representa uma das primeiras preocupações sistemáticas da Igreja em relação aos meios de

²⁴⁴Idem, ibidem, p. 97.

²⁴⁵Idem, ibidem, p. 100-101.

comunicação social. Este documento está entre os primeiros do Concílio Vaticano II, sendo visto por muitos estudiosos como um dos mais controvertidos e menos progressistas.

Embora uma tentativa mais sistemática de reflexão sobre a importância e o sentido dos meios de comunicação no mundo de hoje seja recente no seio da Igreja Mundial, a preocupação com esses meios não é recente. Desde o momento da Reforma, o controle da produção das idéias foi parte integrante da atuação da Igreja no mundo.

No pós-guerra a posição do Vaticano frente aos meios de expressão sempre foi a de total oposição e censura. Os livros, os espetáculos teatrais e a imprensa foram desde cedo submetidos a rígido controle eclesial. A Revolução Francesa e a propagação de seu ideário liberal atingiram o poder de controle da Igreja sobre uma cultura que tinha cada vez mais autonomia em sua produção. Na encíclica *Mirari Vos* de 1832, Gregório XVI condena explicitamente a liberdade de imprensa. Na encíclica *Quanta Cura* de 1864, Pio IX recusa qualquer conciliação com o progresso e o liberalismo e publica o *Syllabus*, um resumo dos erros de seu tempo no qual figura com destaque a liberdade de pensamento e opinião.²⁴⁶

No pós-guerra, a relação da Igreja com o mundo começa a mudar. A derrota dos poderes do Eixo faz a Europa respirar aliviada e priorizar a necessidade de criar uma opinião pública forte e bem informada capaz de oferecer resistência às tentativas de manipulação propagandística dos regimes totalitários. Nesse cenário o papa Pio XII torna-se o primeiro pontífice a exaltar a liberdade de imprensa e de opinião.

O advento da televisão se dá num momento em que a Igreja tenta as primeiras reformulações em sua relação com as culturas e procura renovar sua presença mundial. As possibilidades técnicas da televisão pareciam casar-se perfeitamente com a natureza transcultural da Igreja e com a visão de evangelização então emergente.

²⁴⁶ MONTERO, Paula. A Comunicação nos documentos da Igreja. In: DELA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. ... *E o Verbo se faz Imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 130-158, p. 136.

O conteúdo da *Inter Mirifica* está concatenado com os questionamentos internos da Igreja em relação à sua presença no mundo, observados em um outro documento produzido pelo Concílio: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que reconhece as mudanças necessárias à Igreja em cada época para que se desenvolva um diálogo promovendo a evangelização dos homens:

Para desempenhar tal missão, a Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração às interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas. É necessário, por conseguinte, conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole freqüentemente dramática.²⁴⁷

Neste trecho fica explícito o reconhecimento pela instituição católica da necessidade de levar a mensagem aos homens em uma linguagem que corresponda à sua realidade social; portanto a Igreja admite que a existência da diversidade humana ultrapassa as expectativas somente dos católicos. Em contrapartida a visão presente na *Inter Mirifica*, esclarece a importância que tem a comunicação para uma religião que pretende ser universalista :

Sabe, com efeito, a Mãe Igreja que estes instrumentos [meios de comunicação social], retamente empregados, representam subsídios valiosos ao gênero humano, porquanto muito contribuem para recriar e aprimorar os espíritos e propagar e firmar o reino de Deus; sabe também que os homens podem utilizá-los contra o desígnio do divino Criador e convertê-los em perdição de si próprio; até mesmo, com materno sentimento de dor, angustia-se pelos danos causados mui freqüentemente à sociedade humana pelo mau uso deles.²⁴⁸

Tal afirmação demonstra que se por um lado, a Igreja se preocupa em adequar sua mensagem ao mundo moderno; por outro lado ela ainda entende esse mundo como um concorrente direto, que ameaça seus fundamentos; por isso torna-se necessário dominá-lo, convertendo-o a seus interesses, em vez de ignorá-lo.

²⁴⁷ Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frei Frederico (coord). *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 141-256, p. 145.

²⁴⁸ Decreto *Inter Mirifica*. In: VIER, Frei Frederico (coord.). *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 565-568, p. 567-568.

Diante dessas posições assumidas pela Igreja Católica em âmbito universal, a Igreja no Brasil vivencia uma era de descobertas quanto aos meios de comunicação. Em 1962 cria-se o SNOP (Secretaria Nacional da Opinião Pública) dando os primeiros indícios de interesse da Igreja Católica no Brasil pelos meios de comunicação social. O cinema, o rádio e a imprensa, há muito já eram considerados arenas críticas da formação da opinião pública e do debate cultural (a televisão só passou a ganhar importância no final da década de 60). Em cada uma dessas áreas os católicos já se encontravam organizados em um órgão nacional de natureza semelhante: a CCC (Central Católica de Cinema), a RENECE (Rede Nacional de Emissoras Católicas) e a UNCI (União Católica de Imprensa), fundadas respectivamente em 1951, 1958, 1961. Todos os três procuravam promover uma presença católica e formar seus próprios quadros na arte e na tecnologia de cada meio de comunicação.²⁴⁹ Em 1966, Frei Dale assume a direção do SNOP, imprimindo-o uma maior ação até então bastante incipiente; sob sua direção esse órgão manteve seus especialistas ao par do mais recente pensamento teológico sobre os meios de comunicação de massa na Igreja, além de estimular a reflexão doutrinal e divulgar veementemente a renovação da Igreja, proposta pelo Concílio Vaticano II.

Já nos anos setenta, ocorreu na Igreja outro grande avanço em relação aos meios de comunicação de massa, reflexo da instrução pastoral de 1971, intitulada *Communio et Progressio*, que levou sete anos para ficar pronta.

Concordamos com a afirmação de Paula Montero de que nesse documento a Igreja Católica no Brasil percebeu e se rendeu definitivamente à importância dos meios de comunicação na vida moderna, deixando de ter uma postura defensiva que até então procurava controlar o conteúdo em nome de sua ordem moral e tentou compreender esse novo

²⁴⁹ DELLA CAVA, Ralph. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e os meios de comunicação social: 1962 -1989. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. ...E o Verbo se faz Imagem. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 21-129, p. 24.

mundo que emergia à sombra dos sistemas de comunicação.²⁵⁰ Dessa forma esse documento constitui uma resposta ao amplo crescimento ocorrido no setor de comunicação na década de 60, inclusive com o desenvolvimento da televisão:

Esta Instrução Pastoral foi elaborada com a consciência da urgência de necessidades que não permitem demoras: necessidade de entrar em contacto e diálogo com os profissionais do mundo da comunicação social, necessidade de lhes dar todo o contributo ao seu alcance, e exortar todos os homens a usar estes meios para o progresso humano e glória de Deus.²⁵¹

Tal discurso pode encontrar uma explicação no reconhecimento por parte da Igreja do impacto que esses meios têm na vida das pessoas:

Com o desenvolvimento técnico destes meios, aumenta a facilidade com que um maior número de pessoas e cada um em particular lhes pode ter acesso; aumenta também o grau de penetração e influência na mentalidade e o comportamento das mesmas pessoas.²⁵²

Conseqüentemente esse documento apóia o uso dos meios de comunicação pelas igrejas particulares em toda parte: “Para pôr em prática, portanto, esta Instrução é necessário uma explicação e adaptação às condições particulares de cada povo e região.”²⁵³

No Brasil, a instrução do Vaticano, apenas acelerou as diretrizes que Frei Romeu Dale e Alfredo Novak, já tinham posto em ação. No final da gestão de Dale, o SNOP foi pioneiro nos meios de comunicação eletrônico para promover a liturgia e sobretudo o emprego de técnicas audiovisuais na catequese. Sob a direção de Novak, os seminários de formação e aperfeiçoamento de especialistas da Igreja, com vistas a tais objetivos, continuaram a ser organizados em nível regional com uma frequência ainda maior.²⁵⁴

²⁵⁰ MONTERO, Paula. A Comunicação nos documentos da Igreja. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. ... *E o Verbo se faz Imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 130-158, p. 137.

²⁵¹ DOCUMENTOS PONTÍFICOS 181. Instrução Pastoral *Communio et Progressio sobre os meios de comunicação social*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 62.

²⁵² Idem, ibidem, p. 03.

²⁵³ Idem, ibidem, p. 04.

²⁵⁴ DELLA CAVA, Ralph. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e os meios de comunicação social: 1962 -1989. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. ...*E o Verbo se faz Imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 35.

Além disso, também teve início neste decênio a Campanha da Fraternidade, que incorporou progressivamente as tecnologias da comunicação para a evangelização e criou um grupo de tecnocratas das comunicações no interior da CNBB, que teve grande importância nos anos 80. Ao se iniciar esse novo período os meios de comunicação de massa já tinham se transformado em um elemento essencial para a pregação do Evangelho e os tecnocratas da comunicação haviam se tornado tão indispensáveis quanto os teólogos no “anúncio das boas novas”.

Se por um lado a necessidade de utilização dos meios de comunicação pela Igreja transformou-se em algo presente na vida dessa instituição, por outro a realização desse processo gerou uma série de divergências do ponto de vista intelectual, que podem ser sintetizadas em três enfoques diferentes. O primeiro, afirmava que colaboração entre a Igreja e os meios de comunicação de massa era inevitável e até desejada. O segundo defendia a expansão dos instrumentos de comunicação de propriedade da Igreja ou por ela dirigidos, em escala suficiente para lhe permitir competir com os oligopólios leigos (comerciais). E por último, encontrava-se aquele grupo que confiava na reorganização pela base dos meios de comunicação de massa, sugerindo até mesmo a mudança de toda a sociedade de um modo igualmente radical.²⁵⁵ Essas visões serviram de parâmetros para elaboração da política da CNBB em relação aos meios de comunicação de massa, que também sofria influências das posturas adotadas pelos dirigentes da Igreja em âmbito universal.

Por sua vez o papa João Paulo II à frente da Igreja, incentivou a utilização desses meios, tornando-se ele mesmo um hábil utilizador da mídia, o qual inclusive incorporou a televisão em sua missão evangelizadora; assim como favoreceu com posições que adotou, movimentos dentro da Igreja, que defendiam e defendem, veementemente, a utilização dos meios de comunicação social. Como é o caso da RCC, objeto de estudo do presente trabalho.

²⁵⁵ Idem ibidem, p. 42.

A entrada da Igreja Católica no Brasil como produtora de bens culturais nos anos 80, suscitou um debate crítico entre as diferentes tendências dentro da Igreja. A Associação do Senhor Jesus, fundada em 1981, por um grupo de católicos carismáticos, com o objetivo de utilizar a televisão como meio eficaz de evangelização, se defrontava com a Equipe de Reflexão (ER). Essa criada no final de 1978 tinha o intuito de ajudar a definir a política da CNBB em relação ao setor de comunicação social e apresentava a maior parte de seus integrantes vinculados ou identificados à Teologia da Libertação, que não concordavam com os projetos carismáticos para a expansão no setor de audiovisuais.

Contudo, no final da década de 80, a ER perde importância como órgão responsável pela indicação da política de comunicação traçada pela CNBB; concomitantemente ocorre uma quebra de homogeneidade das perspectivas da comunicação alternativa e popular, dando lugar a empreendimentos institucionais problemáticos, como a fundação de um seminário nacional de toda a Igreja Católica no Brasil.

Nesse contexto, o tema escolhido para a Campanha da Fraternidade de 1988 foi: “Comunicação para a verdade e a paz”, expressando os primeiros sinais da Igreja Católica no Brasil de preocupação com o avanço das igrejas pentecostais, que estavam utilizando intensamente os meios de comunicação de massa como instrumentos de arrebanhamento de novos fiéis :

A Igreja eletrônica não é Assembléia eletrônica, nem qualquer tipo de participação das Igrejas nos Meios de Comunicação Social. É chamada “Religião comercial” ou “Marketing eletrônico”, que transforma a fé em mercadoria e em espetáculo, com toda a dimensão empresarial. Surgiu nos Estados Unidos, e hoje se encontra em todo o mundo [...] Importante registrar, ainda, que a comercialização dos bens espirituais pela Igreja eletrônica, através, de verdadeiras “indústrias da fé” não é mero fenômeno religioso. É também político, porque existe uma relação ideológica que vincula os programas da Igreja eletrônica com a massificação do povo para manter a situação política e econômica do país.²⁵⁶

²⁵⁶ CNBB. *Comunicação para verdade e a fé*. Campanha da Fraternidade. Texto Base. São Paulo: Salesiano, 1989, p. 31.

A crítica às igrejas eletrônicas, presente no texto base da Campanha da Fraternidade perpassa implicitamente pela constante expansão das Igrejas pentecostais e neopentecostais. A partir dos anos 80 essas igrejas passam a utilizar intensivamente os meios de comunicação de massa para divulgar a mensagem evangélica e conquistar novos fiéis.

Diante desta investida evangélica, a Igreja Católica começa a dinamizar o processo de expansão nos meios de comunicação deixando de ter uma proposta que ficasse limitada ao clero, envolvendo o leigo também:

[...] CF [Campanha da Fraternidade] quer ainda despertar a consciência crítica do receptor no uso dos mídia, como atitude interior necessária para a Comunicação da Verdade e da Paz. Quer também conscientizar os receptores sobre seu papel de agentes de influência na orientação de programas nos Meios de Comunicação.²⁵⁷

Contudo, ainda se percebe nesse texto uma série de reservas ao uso dos meios de comunicação de massa pela Igreja, especialmente ao que se refere à televisão.

Entretanto, João Paulo II continua a promover uma política de incentivo aos meios de comunicação, que resulta na publicação da encíclica *Aetatis Novae* (1991).

Se por um lado a necessidade da entrada da Igreja nos meios de comunicação como instrumento de evangelização progressivamente tornou-se algo incontestável para o clero; por um outro, nesse momento percebe-se uma constante no documento papal: a relação que a comunicação tem com a secularização. Por esse ponto de vista assumido pela Igreja os meios de comunicação de massa comerciais transformaram-se em concorrentes diretos da religião católica :

As comunicações têm a capacidade de pesar, não só nos modos de pensar, mas também nos conteúdos do pensamento. Para muitas pessoas, a realidade correspondente ao que os mass media definem como tal; o que os mass media não reconhecem explicitamente torna-se também insignificante. O silêncio pode assim ser imposto, de fato, a indivíduos ou grupos que os mass media ignoram; a voz do Evangelho pode, ela também, ser reduzida ao silêncio, sem ficar por isso completamente abafada. É importante, então, que os cristãos sejam capazes de

²⁵⁷Idem, ibidem, p. 07.

fornecer uma informação que cria notícias, dando a palavra aos que dela são privados.²⁵⁸

Aqui não se está contestando, como na *Inter Mirifica*, o caráter da moral cristã nos meios de comunicação de massa, mas a existência da religião católica perante os meios de comunicação, que segundo a Igreja representam um avanço da secularização no mundo, conseqüentemente esse espaço profano tem que ser redimensionado a partir do sagrado:

A comunicação da verdade pode ter realmente um poder de redenção, que emana da pessoa de Cristo. Ele é o Verbo de Deus feito carne e a imagem de Deus invisível. N'Ele e por Ele, a vida de Deus comunica-se à humanidade pela ação do Espírito.²⁵⁹

É com essa perspectiva que se desenvolve o grande empreendimento da Igreja mundial nos meios de comunicação social: o projeto *Evangelização 2000*. Esse projeto tem como objetivo utilizar em escala planetária os meios de comunicação para a evangelização dos católicos. Em 1989, foi instalado no Brasil o escritório nacional do projeto *Evangelização 2000*. Uma das emissoras de rádio que nesse período já se encontrava integrada a esse projeto era a Canção Nova de Cachoeira Paulista. A implantação desse projeto no país representou a união da Igreja Católica no Brasil a um dos projetos de maior empenho na homogeneização e centralização da Igreja Romana no século XX.²⁶⁰

O Projeto *Evangelização 2000* pretende uma “revivescência da fé neste Novo Milênio”. Seus alvos preferenciais são a hierarquia católica e os leigos. É um empreendimento que reforça a institucionalidade da Igreja, seu papado e hierarquia. Os meios postos em andamento são escolas catequéticas, com diretrizes específicas do Vaticano, a elaboração do

²⁵⁸ INSTRUÇÃO PASTORAL DO PONTÍFICIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Aetatis Novae*. Uma revolução nas comunicações. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 10.

²⁵⁹ Ibidem, p. 13.

²⁶⁰ DÁVILA, op. cit., p. 194.

catecismo universal e eventos internacionais sediados em Roma como retiro para sacerdotes e bispos e encontros com jovens.²⁶¹

Segundo Monique Hébrard a *Evangelização 2000* é financiada por um homem de negócio holandês, Piet Derksen, um convertido carismático católico que pôs sua fortuna a serviço de sua fundação “Testemunho do Amor de Deus”, que apóia várias iniciativas da Igreja Católica.²⁶²

Juntamente com esse projeto doutrinário encontra-se o *Lumen 2000*, que tem como objetivo um grandioso empreendimento em telecomunicações da mais avançada tecnologia. Ele corresponde, de maneira mundial, aos objetivos da *Evangelização 2000*, tentando organizar uma proposta de padronização na transmissão dos programas elaborados pela *Evangelização 2000*. Embora o *Lumen* constitua o braço tecnológico do Projeto *Evangelização 2000*, eles são diferentes na origem, pois o *Lumen* nasceu em 1983, como iniciativa privada de Piet Derksen, e a *Evangelização 2000* originou-se de uma cruzada evangelista comandada pelo padre carismático Tom Forrest e por Bobby Cavnar que, juntos somaram forças para o levantamento de recursos econômicos.

O *Lumen 2000* planejou adquirir três satélites que seriam lançados ao redor do planeta e colocados à disposição do Vaticano em investir em hardware, comprando redes televisivas da Europa e América do Norte para ter presença nos meios de comunicação social. A estréia desse projeto se deu no mês de junho, quando o papa João Paulo II inaugurou o ano mariano. Nesse evento foram utilizados 30 satélites, 30 transceptores, 75 câmeras e mais de 1000 técnicos. Mais de dois milhões de católicos acompanharam o evento que teve um custo de US\$ 800.000.00, financiado por diversas entidades privadas.

²⁶¹ DELLA CAVA, Ralph. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e os meios de comunicação social: 1962-1989. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula.*E o Verbo se faz Imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 130-158, p. 87.

²⁶² HÉBRARD, op. cit., p. 97.

Esses empreendimentos internacionais representam o que de mais moderno pode-se ter num projeto de ofensiva mundial, dando ao catolicismo um perfil de neocrisandade que, na prática, reforça a autoridade papal nas igrejas locais.²⁶³ No Brasil, os programas do projeto *Lumen 2000* foram difundidos via satélite por intermédio do padre Eduardo, como também nos programas (spreachers) de Bob Cavnar.

Portanto foram os carismáticos que lançaram o mais ambicioso projeto de telecomunicações da história moderna da Igreja. Seu objetivo não se limita a promover os pontos de vista do próprio movimento, mas garantir para si mesmo, como fizeram há séculos atrás dominicanos e jesuítas, um lugar central na configuração do catolicismo mundial e sobretudo ajudar a devolver, tanto ao papado, quanto ao seu *magisterium* preeminência que “de direito” lhes cabe, dentro e fora da Igreja.²⁶⁴

Por isso concordamos com Dávila quando afirma, que tanto a Igreja Católica no Brasil, como a RCC não ficaram indiferentes a essa iniciativa internacional de projetos centralizadores. Também fica evidente que por trás da utilização dos meios de comunicação social, por parte da RCC, há implícitas visões de sociedade e cultura que coincidem com as do Vaticano, e conseqüentemente, um modelo de Igreja e de sociedade a ser reforçado.²⁶⁵

É nesse contexto que a RCC, por meio dos padres Eduardo Dougherty e Jonas Abib, inicia uma corrida como produtora de bens religiosos eletrônicos, o primeiro na década de 80 com a Associação do Senhor Jesus e o segundo no final dessa mesma década com a Fundação João Paulo II, responsável pelo sistema de comunicação Canção Nova.

No Brasil as iniciativas na produção de bens eletrônicos não ficaram limitadas aos carismáticos. Em 1992, membros da cúpula da Igreja Católica começaram a cogitar a criação

²⁶³ DÁVILA, op. cit., p. 195.

²⁶⁴ DELLA CAVA, Ralph. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e os meios de comunicação social: 1962-1989. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula.*E o Verbo se faz Imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 130-158, p. 88.

²⁶⁵ Idem, ibidem, p. 195.

de um canal católico de televisão. Tal projeto se concretizou com o aparecimento da Rede Vida em 1995.

Para Mariz a mudança da atitude católica em relação à televisão no país, não se explica apenas por fatores externos, mas também por mudanças internas nesta instituição. Se por um lado, os carismáticos, que sempre foram a favor da entrada na mídia, têm uma crescente influência dentro da Igreja ao arrebanhar cada vez mais fiéis para o catolicismo, trazer novas vocações e atrair sacerdotes; por outro lado, outros segmentos do corpo eclesástico redefinem a sua atitude em relação à televisão, continuam rejeitando uma comunicação massificadora, mas passam a valorizar uma comunicação com as massas.²⁶⁶

Essa autora ainda destaca que a entrada da Igreja Católica na televisão coincide com o surgimento de canais por assinatura no Brasil. Esse sistema multiplica o espaço de transmissão televisiva, tornando-o mais barato e acessível a uma pluralidade maior de agentes sociais; conseqüentemente impulsiona em certa medida o projeto católico de ter seu próprio canal de televisão. Esse sistema relativizando o poder da televisão aberta, conjuntamente com a Internet, constitui para alguns autores a chamadas “novas mídias”, inaugurando um novo período na história dos meios de comunicação de massa.²⁶⁷

Dessa forma podemos afirmar que a RCC desempenha papel crucial na atualização dos meios de propagação da fé católica, reforçando a idéia de que o cristianismo é uma religião de comunicação e não de segredo. Diferentemente das religiões onde há ordens secretas e mistérios somente revelados aos iniciados, em que os fiéis devem ser discretos; no cristianismo os cristãos devem pregar o Evangelho, aparecer para dar testemunhos de bênçãos em público, tendo isso como um dever religioso. Encarada nesta perspectiva, a televisão

²⁶⁶MARIZ, Cecília Loreto. A “Rede Vida”: o catolicismo na TV. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002, p. 03.

²⁶⁷Idem, ibidem, p. 03.

representa um grande meio para a propagação do Evangelho, tanto para os evangelizadores pentecostais como católicos.

Tanto a Rede Vida, como os canais de televisão carismáticos, encontram-se muito próximos das coordenadas estabelecidas pela Igreja em relação aos meios de comunicação nos documentos pontifícios e se consideram como uma resposta à orientação do papa João Paulo II de que a Igreja deve utilizar os meios de comunicação de massa para a evangelização.

Portanto, o surgimento da Rede Vida, assim como de outros canais de televisão exclusivamente dirigido ao público dos carismáticos católicos (canal de televisão Canção Nova e canal de televisão Século XXI) constitui um posicionamento da Igreja Católica no Brasil em relação aos meios de comunicação. Nesse momento a Igreja passa a sofrer a concorrência direta nesse campo de igrejas neopentecostais e de canais comerciais. Esses últimos representam interesses que divergem sensivelmente dos valores ligados à religião católica. Por sua vez todo esse processo tem um impulso direto da política adotada pelo papa João Paulo II que incentivou, gradativamente, a entrada da Igreja nesse terreno, até então destinado somente ao profano.

2. A Renovação Carismática Católica nas ondas do rádio e da televisão

No mundo ocidental o desenvolvimento da televisão e do rádio esteve intimamente, associado à divulgação da mensagem religiosa.

No universo católico a RCC nasce no momento em que a Igreja inicia a discussão sobre a difusão da mensagem católica frente ao mundo moderno e aos meios de comunicação social.

Compondo o contexto histórico do surgimento da RCC nos Estados Unidos estão os grupos pentecostais. Os grupos carismáticos católicos como já foi dito tiveram início em um encontro ecumênico, no qual estavam presentes pentecostais e católicos. Conseqüentemente os carismáticos católicos apresentam algumas características semelhantes aos pentecostais; sendo uma delas a linguagem, composta por rico arcabouço ritual, repleto de gestos simbólicos e cânticos religiosos.

O primeiro projeto transnacional religioso foi a Rádio Vaticano, fundada em 1931 por Marconi, para que o papa pudesse passar sua mensagem a todas as comunidades cristãs do mundo. Já a primeira rádio comercial havia sido fundada em Pittsburgh em 1920, e já nos anos 30 o padre Charles Coughlin se transformou no maior fenômeno do rádio norte-americano.

Outros exemplos de aproximação entre o pentecostalismo e os meios de comunicação de massa foi a líder da Igreja pentecostal *Church of the Four-Square Gospel*, Aimee Mc Pherson (1890-1944); já em 1924, conseguiu colocar no ar a sua própria emissora, a KFSG, que transmitia diretamente do majestoso *Angelus Temple*, de Los Angeles. Por sua vez, na mesma época, F.F. Bosworth (1877-1958) fundava em Chicago a Rádio *Revival Missionary Crusaders*, emissora WWJD, no auge de suas participações em campanhas de cura divina. Em 1925, Robert Craig, da Assembléia de Deus, em San Francisco, obtinha licença para operar a KGTT. Nesse ano já contabilizava cerca de 600 emissoras em operação nos Estados Unidos, das quais 63 pertenciam a igrejas ou a movimentos religiosos.

Entretanto a expansão de programas radiofônicos pentecostais nos Estados Unidos se deu depois dos anos 40, quando o movimento de cura divina retomou a força, trazendo a fama para novos rádio-evangelistas.

Após a Segunda Guerra Mundial desponta o interesse evangélico pela televisão. A televisão comercial começou a funcionar em 1939, mas só se expandiu como empreendimento

financeiro e cultural, após a Segunda Guerra em decorrência do acúmulo do desenvolvimento tecnológico e econômico ocorrido nos Estados Unidos durante o período de guerra.

A partir dos anos 50 surgem as grandes redes de emissoras religiosas de rádio e televisão, projetando nomes como o de Kenneth Haggin, Rex Humbard, Billy Graham, Jim Bakker, Jimmy Swaggart e outros.

Segundo José Jorge de Carvalho o crescimento da televisão se encontra associado ao projeto de expansão da mensagem religiosa, pois para ele o declínio da hegemonia religiosa no final do século XIX, fez com que o mundo audiovisual viesse a se incumbir de revitalizar a presença da mensagem religiosa na sociedade ocidental que se moderniza a passos largos.²⁶⁸

No Brasil os sacerdotes difusores da RCC têm em geral formação religiosa nos Estados Unidos,²⁶⁹ por isso torna-se relevante salientar que a difusão religiosa nos Estados Unidos em suas múltiplas dimensões de métodos midiáticos: rádio, televisão, jornais, revistas entre outros é simplesmente a maior no mundo. Em 1990 existiam 648 organizações produtoras de programas de rádio e 476 produtoras de programas de televisão. A importância que a religião tem no complexo da mídia norte-americana fica evidente na ação de muitas faculdades incluírem em seus currículos, cursos que diplomam pessoas em programação evangélica de rádio e televisão.

O universo religioso da mídia norte-americana congrega algumas características dentro do circuito evangélico, que permitem traçar um perfil das estratégias utilizadas pelos evangélicos norte-americanos e conseqüentemente perceber como vários desses elementos incidem no formato dos programas religiosos de rádio e televisão brasileiros, especialmente os carismáticos católicos e os pentecostais.

²⁶⁸ CARVALHO, José Jorge de. Religião, mídia e os predicativos da convivência pluralista. *Estudos de Religião*. São Paulo, ano 12, n. 15, dez. 1998, p. 86.

²⁶⁹ O padre Eduardo Dougherty, um dos pioneiros da RCC no Brasil, assim como também na entrada da RCC como produtora de programas audiovisuais, teve sua formação nos Estados Unidos.

Portanto, a observação do universo da mídia norte-americana destinado à religião permite descrevê-la da seguinte forma: trata-se de uma rede dominada por tradições evangélicas conservadoras, que não sofrem nenhum tipo de controle por parte das denominações, podem ser chamadas de estruturas para-igrejas, pois se trata na prática de um ministério audiovisual e não de uma paróquia. Em outras palavras, estamos falando de pastores que são diretamente “eletrônicos”, já que não têm que responder a nenhuma estrutura de autoridade que venha das denominações, simplesmente porque as lideranças dos movimentos não saem das comunidades. Além disso, os programas apresentados por esses pastores são quase comerciais, com a maior parte de seu tempo reservada à arrecadação de dinheiro para financiar a expansão do próprio programa.²⁷⁰

Assim, essa religião transnacional, de norte-americano, passa para o resto do mundo com seu *ethos* empresarial, que acaba repercutindo no formato dos programas audiovisuais pentecostais e carismáticos católicos no Brasil.

A trajetória histórica dos programas de rádio e televisão de cunho religioso no Brasil torna-se marcante a partir da década de 50, quando Manoel de Melo um dos ex-pregadores da Assembléia de Deus, aderiu ao movimento Cruzada Nacional de Evangelização, empreendimento que ligava o pentecostalismo clássico com a pregação da “cura divina”.

No início de 1955, Melo iniciou um programa radiofônico na Rádio América e, alguns meses depois, passou a transmiti-lo pela Rádio Tupi; assim nasceu o programa Brasil para Cristo.

Porém, todos os investimentos anteriores no rádio pouco significaram perto do que aconteceu desde o advento das programações radiofônicas da Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA), da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e de televangelistas pouco conhecidos no início dos anos 70. Nessa fase de expansão percebe-se que a viabilização do emprego

²⁷⁰ Idem, ibidem, p. 95.

profissional do rádio e da televisão entre pentecostais e neopentecostais brasileiros, somente se tornou possível através da colocação em prática de uma mentalidade empresarial na captação de recursos financeiros, o que proporcionou a centralização do gerenciamento desses recursos e a implementação de estratégias pragmáticas de expansão.²⁷¹

Um dos grandes nomes dessa fase do televangelismo é o bispo Edir Macedo, antigo membro da Igreja Nova Vida e fundador da IURD.

A Igreja Universal, a partir da década de 70, traçou uma ofensiva estratégica para ganhar espaço no rádio e na televisão. Estima-se que atualmente a IURD possua cerca de trinta emissoras de rádio e 39 emissoras de televisão entre concessões e afiliadas próprias.

O império televisivo foi montado a partir de 1989, quando Macedo comprou as três primeiras emissoras por 45 milhões de dólares. Em 1995, a Igreja adquiriu oito novas emissoras e investiu cerca de 30 milhões de dólares na compra de equipamentos e da sede da TV Jovem Pan, aquisição que modernizou tecnologicamente a Rede Record. Em 1999, Macedo adquiriu em São Paulo, a Rede Mulher, passando a transmitir nessa cidade a programação de uma rede nacional de televisão a cabo, que opera sob o título “Rede Família”, numa tentativa aparentemente, de fazer frente à expansão da Rede Gospel (da Igreja Apostólica Renascer em Cristo) e da Rede Vida de Televisão (vinculada à Igreja Católica).

Essa expansão pentecostal na mídia brasileira fez com que a hierarquia católica repensasse sua atuação no espaço televisivo; ao mesmo tempo, que a RCC traça uma ofensiva direta na televisão com objetivo de evangelizar os brasileiros.

No entanto, o acesso da Igreja Católica ao rádio e à televisão começou antes da explosão pentecostal dos anos 60 e 70. A entrada no rádio ocorreu na década de 40 e a maioria das emissoras católicas foi criada entre os anos de 1954 e 1964, acompanhando a expansão do campo radiofônico brasileiro. O ingresso na televisão, embora precário, ocorreu,

²⁷¹CAMPOS, Leonildo Silveira Campos. O marketing e as estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos de Religião*. São Paulo, ano 12, n.15, dez. 1998, p. 25.

em 1969, com a experiência dos Franciscanos no Rio Grande do Sul. É certo que em muitos casos o ingresso católico nesses veículos de comunicação ocorreu sem relação direta com o uso extensivo dos mesmos por parte das denominações evangélicas. Contudo o incremento pentecostal na mídia eletrônica verificado, principalmente a partir do final da década de 80, soou como um desafio para parte do clero e do episcopado que desejava ver a Igreja Católica ocupando maior espaço na mídia.²⁷²

Para se compreender o desenvolvimento histórico da presença da Igreja Católica e de igrejas neopentecostais na televisão deve-se levar em consideração também, a história da televisão no Brasil.

A televisão no país está presente desde a década de 50. Os primeiros vinte anos de história, a pioneira rede Tupi pertencente a Chateaubriand liderou o mercado de televisão, entretanto enfrentou a concorrência de outras emissoras praticamente desde o início da empreitada. Em 1952 surge a TV Paulista, em 1953 a Record, em 1954 a TV Rio, em 1956 a Itacolomi de Belo Horizonte, em 1958 a TV Cultura de São Paulo. Mas, apesar dessa proliferação inicial de emissoras na região sudeste, foi somente a partir dos anos 70 que a indústria eletrônica se consolidou e imprimiu sua presença na vida cotidiana do telespectador.

A partir de 1964, durante o regime militar, a ingerência do Estado na indústria de televisão aumentou e mudou a sua qualidade. As telecomunicações foram consideradas estratégias de governo na política de desenvolvimento e integração do regime. Os militares investiram na infra-estrutura necessária à ampliação da abrangência da televisão e aumentaram seu poder de ingerência na programação por meio de novas regulamentações, forte censura e políticas culturais normativas. Dessa forma a televisão cresceu em consonância com outros processos estruturais – a intensa migração do campo para as cidades, a industrialização, a proletarização do trabalho no campo, a medicalização da sociedade, o

²⁷² ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 106-107.

desenvolvimento de um amplo mercado de consumo, o aumento do número de arranjos familiares, a diminuição do número de filhos por família - passando a expressar e a alimentar as angústias e ambivalências que caracterizam essas mudanças e se constituindo em veículo privilegiado, capaz de permitir a expressão de dramas privados em dramas públicos.²⁷³

Na década de 90 as relações entre o Estado e as emissoras de televisão novamente se modificam com a retração de investimentos públicos e a suspensão da censura . Além disso, o mercado de televisão se segmentou com a introdução da TV a cabo e o acirramento da competição entre as redes de televisão abertas levaram as emissoras a apresentarem uma postura cada vez mais independente de governos e de partidos políticos.

Diante dessas mudanças, os meios de comunicação e a TV em particular passam a ser fatores constituintes de uma esfera pública cuja legitimidade está calcada não em instrumentos, como eleições, educação formal, religiões hegemônicas ou universos ideológicos compartilhados; mas em mecanismos de mercado regidos por comportamentos de telespectadores, tal como representados nas medidas de audiência criadas pelos institutos de pesquisa de opinião.²⁷⁴

Nesse contexto de crescente importância da presença da televisão na vida dos indivíduos e da participação das igrejas neopentecostais nesse veículo de comunicação, é que surge o canal de televisão Rede Vida, que embora se apresente como um canal oficialmente católico, tem desde sua fundação em 1995 um amplo número de programas carismáticos. Já os canais Canção Nova e Século XXI são oficialmente carismáticos e têm por função difundir a mensagem católica, de acordo com os preceitos do catolicismo carismático; portanto, se posicionando frente à intensa presença das igrejas neopentecostais na televisão e em relação aos próprios valores disseminados pelas redes de televisão comercial.

²⁷³ HAMBURGER, Esther. Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano. In: NOVAIS, Fernando (dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 439-487, p. 454-455.

²⁷⁴ Idem, ibidem, p. 459.

Na tentativa de compreender, como se dão as estratégias da RCC na televisão, analisaremos especificamente alguns programas do canal Canção Nova, que são emblemáticos na forma como se configuram os carismáticos católicos na televisão.

O canal de televisão Canção Nova, está diretamente vinculado à comunidade de aliança e vida Canção Nova, situada na cidade de Cachoeira Paulista. Essa comunidade foi fundada pelo padre Jonas Abib no ano de 1978. Dois anos após a sua fundação a comunidade Canção Nova cria a Rádio Canção Nova, que tem uma transmissão via satélite e integra várias emissoras do país, constituindo parte da Rede Católica de Rádio. Nove anos depois da experiência no rádio, a comunidade Canção Nova passa a atuar com uma retransmissora de TV, pela TVE do Rio de Janeiro, que atinge o Vale do Paraíba. Atualmente, a Rede Canção Nova de televisão é formada por cinco geradoras, seis produtoras e cerca de 170 retransmissoras em todo o território nacional, formando um dos mais importantes canais de televisão carismáticos católicos do país.

Segundo os documentos dessa comunidade, desde suas origens ela se volta para a evangelização utilizando os meios de comunicação de massa e constituindo um importante centro de difusão de práticas carismáticas, centradas em um catolicismo que prega a ênfase na figura do Espírito Santo, na oração carismática em associação com os sacramentos da Igreja, no culto a Maria e aos santos e na obediência ao papa.

Selecionamos dentro da programação da Canção Nova alguns programas que demonstram essas características carismáticas no âmbito televisivo e conseqüentemente a expansão das práticas carismáticas, identificadas com o sagrado no mundo da televisão, compreendido, até então, pela Igreja Católica como manifestação apenas do profano.

A opção por estudar a programação televisiva e não de outros meios de comunicação, se justifica pelo fato da entrada de setores da Igreja Católica na televisão no Brasil ter envolvido um amplo e longo debate, que teve como participante a RCC. Também devemos

lembrar da crescente relação entre neopentecostais e televisão no campo religioso brasileiro e do poder que esse meio de comunicação possui em nossa época, envolvendo cifras astronômicas e intensas disputas por fiéis dentro do universo neopentecostal.

3. Comunidade de Aliança e Vida Canção Nova

3.1. Breve histórico da comunidade de Aliança e Vida Canção Nova

Muitas comunidades de aliança e vida vêm se destacando no emprego do rádio e da televisão para a difusão de sua mensagem religiosa. A Comunidade Aliança e Vida Canção Nova é uma delas.

A opção por estudar essa comunidade, como já foi dito, se justifica pela sua rápida expansão nos meios de comunicação, sendo que esse crescimento segundo os seus participantes ocorre justamente por sua grande ênfase na evangelização pelos meios de comunicação. Nas palavras de seu fundador: “Esta é a característica da Canção Nova: ‘Nós existimos para os meios de comunicação’, não por um projeto nosso, mas porque Deus quer. Todos os fatos nos levaram a isso.”²⁷⁵

A Comunidade de Aliança e Vida Canção Nova, fundada em 1978, ao lado da Comunidade Shalom é uma das mais influentes comunidades de aliança e vida em atividade. Sua sede fica em Cachoeira Paulista, o chamado núcleo administrativo; também possui dezenove casas espalhadas por várias cidades do Brasil, Portugal e Itália.

O que faz essa comunidade se destacar entre as cerca de trezentas semelhantes a ela existentes no país é o fato dela ter se tornando nos últimos anos um fenômeno de

²⁷⁵ ABIB, Jonas. *Canção Nova: uma obra de Deus*. Nossa história, identidade e missão. São Paulo: Loyola, 1999, p. 81.

comunicação de massa. A partir disso, Cachoeira Paulista entrou para a lista dos pontos mais importantes de peregrinação católica do país. Em feriados religiosos ou retiros espirituais, as áreas livres da chácara chegam a abrigar cerca de 50 mil fiéis acampados.

Atualmente essa comunidade possui 27 rádios AM e FM e milhares de retransmissoras de TV que alcançam 36% da população brasileira, além de chegar a países da Europa, da América do Sul e do norte da África.

A atuação dessa comunidade na mídia se iniciou com uma rádio em Cachoeira Paulista, depois de alguns anos passou a realizar programas independentes de televisão, surgindo em 1989 a emissora de televisão Canção Nova.

A Comunidade Canção Nova é reconhecida canonicamente como Associação Pública de fiéis. Ela congrega pessoas solteiras e casadas, sacerdotes, religiosas, religiosos, seminaristas e integrantes que optam pelo celibato, vivendo todos sob rígidas regras baseadas em preceitos bíblicos. Essa comunidade além de ser uma comunidade de vida também é uma comunidade de aliança o que lhe permite possuir bens e ter atuação civil.

Integrar essa comunidade exige todo um ritual, que passa por um sistema de formação. O ingressante percorre um caminho de sete anos de experiência de vida comunitária, formação teológico-pastoral e vida espiritual. Essa formação envolve três estágios: noviciado, primeiros votos e compromisso definitivo. Os membros da comunidade de vida (celibatários ou casados) se autodenominam primeiro elo e os membros da comunidade de aliança, segundo elo.

A Comunidade Canção Nova também criou em 1982 a Fundação João Paulo II, por meio da qual se tornou possível captar recursos financeiros para expandir suas atividades na produção de bens eletrônicos religiosos.

É interessante observar a justificativa que os carismáticos dão para a escolha do nome dessa Fundação. Segundo Luiza Santiago, uma das coordenadoras da comunidade: “A

inspiração do nome foi por causa da extraordinária valentia missionária de João Paulo II, já no início de seu pontificado.”²⁷⁶ Não negamos que essa afirmação expressa o caráter de obediência papal, característico da RCC. Mas vale destacar que esse posicionamento é reforçado no momento da morte de João Paulo II; obviamente nesse período essa comunidade intensifica e procura construir sua memória associada à figura do papa. Dessa forma os textos publicados na revista *Canção Nova* tornam-se propagadores dessa memória, vinculando a história dessa comunidade à trajetória midiática de João Paulo II.

Na constituição interna dessa comunidade nota-se a grande originalidade da RCC: ao mesmo tempo, que se tem uma comunidade com regras estritas de comportamento; ao público externo, exibe uma pregação expansiva, com muita música e orações. Essa característica midiática está muito associada à própria figura do fundador dessa comunidade, padre Jonas Abib.

A trajetória desse padre demonstra toda a sua sensibilidade para lidar com os meios de comunicação. Autor de trinta e três livros, onze LPs e CDs gravados, o padre Jonas, desde jovem sempre entendeu o poder da mídia. Na década de 60, ainda seminarista, tocava em bandas gospel e participava de programas de auditório. Em 1966, ano em que *A banda* de Chico Buarque, e *Disparada*, de Geraldo Vandré, dividiram a primeira colocação no Festival da Record, o padre conseguiu classificar uma de suas músicas para a fase final.

3.2. Canção Nova: queremos ver Jesus

A emissora de televisão Canção Nova surge em 1989, no momento em que Igreja começa a questionar a necessidade da intensificação da sua presença na televisão.

Atualmente a emissora possui quatro geradoras, cada uma delas instaladas nas cidades de Cachoeira Paulista - SP, Brasília - DF, Aracajú - SE, e Belo Horizonte - MG. Ela pode ser

²⁷⁶ REVISTA CANÇÃO NOVA. Cachoeira Paulista: Fundação João Paulo II, ano 4, n. 54, jun. 2005.

sintonizada praticamente em todo território brasileiro. A TV Canção Nova é retransmitida através de antenas parabólicas, com 154 operadoras de TV a cabo e 500 retransmissoras espalhadas pelo país. O seu sinal cobre ainda, via satélite e pela TV a cabo, a Europa Ocidental, países da África do Norte e da América do Sul.²⁷⁷

Essa emissora tem uma programação que expressa bem o perfil do movimento carismático, totalmente voltada para os dons carismáticos, a devoção ao papa, aos santos e a Maria. No histórico apresentado na página da Canção Nova na Internet aparecem as principais características da programação dessa emissora:

A emissora apresenta uma grade de programação onde a formação cristã, permeada com criatividade e profissionalismo, são pontos fundamentais. Sem perder a finalidade de sua existência, constantemente impulsionada pela criação e realização de uma programação participativa e evangelizadora, a TV Canção Nova torna-se uma forte opção cristã dentro do sistema televisivo de comunicação.²⁷⁸

O canal de televisão Canção Nova, segundo essa comunidade faz parte de seu projeto para divulgar a mensagem católica pelos meios de comunicação, especialmente rádio e televisão:

Nascemos para a evangelização. Não só para fazer aquilo que eu já fazia, os encontros de jovens, mas para, ousadamente usar desses meios de comunicação que ampliam quase até o infinito, o campo para poder ser ouvida a palavra de Deus [...] Nascemos para a evangelização e existimos para a evangelização.²⁷⁹

Embora hoje a comunidade Canção Nova venha crescendo vertiginosamente, não foi a pioneira no Brasil na utilização dos meios de comunicação. Os primeiros carismáticos a utilizarem a televisão para transmitir programas religiosos foram os membros da Associação do Senhor Jesus (ASJ), que tem por finalidade:

Essa associação nasce com o objetivo de transmitir boas novas pelos meios de comunicação, produzindo programas de evangelização para a televisão do Brasil e de outros países do mundo, atuando nos mais diversos meios: programas de rádio, selo musical e editora lítero-musical.²⁸⁰

²⁷⁷Disponível em: <<http://www.cancaonova.com.br/>>. Acesso em: 08 ago. 2005

²⁷⁸Disponível em: <<http://www.cancaonova.com.br/>>. Acesso em: 08 ago. 2005.

²⁷⁹Disponível em: <<http://www.cancaonova.com.br/>>. Acesso em: 03 dez. 2004.

²⁸⁰Disponível em: <<http://www.asj.org.br/>>. Acesso em: 09 jun. 2004.

Esses carismáticos católicos exibiram o primeiro programa, chamado Anunciamos Jesus, em 1981, pelo canal de televisão Gazeta de São Paulo, aos sábados, no horário das 6h30, na abertura da programação da emissora. Progressivamente foram desenvolvendo equipamentos e técnicos. Em contato com os Estados Unidos, por intermédio do padre Eduardo Dougherty, conseguiram uma doação de câmeras que não estavam sendo utilizadas por um estúdio de TV católica na cidade de Dallas, Texas e um estágio para técnicos da Associação do Senhor Jesus, no centro de evangelização desse canal católico norte-americano.

O programa foi conseguindo novos espaços para ser transmitido, sendo que atualmente a Associação do Senhor Jesus além de vídeos, atua em várias áreas de comunicação, inclusive tendo recebido a concessão de um canal de televisão, denominado TV Século XXI.

No tocante à programação da TV Canção Nova observa-se a transmissão de missas, encontros carismáticos, orações como a reza do terço e programas, que abrangem desde a venda de produtos da Canção Nova, até discussões sobre questões morais, vivência dos sacramentos, o aprofundamento dos conhecimentos bíblicos.

Essas produções, em geral, são dirigidas e estreladas por gente com pouca ou nenhuma experiência nos meios de comunicação. São ex-operários, donas-de-casa e comerciantes que, antes de ingressar na comunidade em geral não conheciam o funcionamento de estúdio de rádio e tv. O auxílio vem de setecentos funcionários recrutados na região e com experiência em mídia.

O carro-chefe da emissora são os programas que transmitem a imagem de um catolicismo marcado por ritualismo e devoções tradicionais, como a transmissão da Santa missa, o Santo do Dia, o terço, a missa da Libertação, o programa O Amor Vencerá e eventos da Igreja Católica transmitidos, em geral, ao vivo. Nesses programas ficam bem nítidas as rupturas e as continuidades do catolicismo brasileiro impostas pelos carismáticos. Ao mesmo

tempo, que os carismáticos inovam o catolicismo, fazendo uso dos dons, de uma linguagem com ênfase em gestos, de movimentos corporais e músicas alegres, que se adaptam mais ao instrumento midiático televisão; também reforçam o catolicismo ortodoxo com ênfase nos sacramentos e rituais da Igreja, nos santos e utilizando-se de vestuários tradicionais para demarcar a identidade católica.

Na demarcação dessa identidade, os católicos carismáticos, padres ou leigos, em palestras e missas, transmitidas pela TV Canção Nova atacam o Espiritismo kardecista, as religiões afro-brasileiras e práticas ligadas à Nova Era, que pela ótica carismática estão associadas à figura do mal. Nesse sentido acabam se aproximando dos pentecostais.

Outro aspecto interessante de se observar na programação desse canal é que há o predomínio da palavra sobre a imagem. Como já destacaram Dávila e Mariz ao estudarem a emissora Rede Vida, muito mais se fala que se mostra.²⁸¹ Como na Rede Vida a programação da Canção Nova apresenta vários programas de entrevistas ou prédicas sacerdotais. Entre esses se encontra o programa do atual secretário da educação do Estado de São Paulo Gabriel Chalita, chamado “Quarta Viva”. Este programa tem cerca de duas horas de duração e é dividido em duas partes: uma primeira com entrevistas e uma segunda, na qual se realiza uma competição com perguntas sobre literatura, arte e história entre duas equipes, representantes de escolas públicas do Estado de São Paulo.

A exposição dos fundamentos teológicos também assume uma parte importante da programação da Canção Nova. Uma das características dos carismáticos como foi dito no segundo capítulo, é a leitura literal da Bíblia. Essa característica fica evidente no programa “A Bíblia no meu dia a dia”, apresentado por um diácono que lê trechos bíblicos e os explica de forma quase literal.

²⁸¹Cf. CARRANZA, op. cit; MARIZ, op. cit.

Outros programas comuns no canal de televisão Canção Nova são aqueles destinados a arrecadar verbas para a manutenção do sistema de comunicação Canção Nova e programas de venda de produtos como CDs, livros e outros objetos religiosos. Esses programas, em geral, vão ao ar várias vezes ao dia. São programas apresentados geralmente por mulheres bem dinâmicas, muito semelhantes aos inúmeros programas de telemarketing transmitidos em vários canais comerciais.

Porém a justificativa da compra do produto em geral se sustenta na idéia dos benefícios que Deus concederá ao telespectador através do objeto adquirido. Os vendedores ainda salientam que a compra desses produtos pelos fiéis promovem a construção da obra de Deus, ou seja, da Canção Nova. Geralmente esses programas estão vinculados ao “Clube do Ouvinte”, denominação dada ao órgão responsável pela arrecadação de verbas para manutenção do sistema de comunicação Canção Nova e que tem como slogan “Você promovendo o bem”. As pessoas são convidadas, a todo o momento, dentro da programação a colaborarem mensalmente, tornando-se sócios do “Clube do Ouvinte”.

Dentro do sistema de arrecadação da comunidade Canção Nova existe também a figura do arrecadador, pessoa encarregada de arrecadar contribuições em várias regiões do país e enviar à Canção Nova. São vinculadas mensalmente campanhas de arrecadação que divulgadas dia a dia na mídia eletrônica almejam atingir os 100% do montante previsto para cobrir os gastos naquele mês com o sistema de comunicação Canção Nova. Este projeto é chamado “Daí-me almas”, indicando que a contribuição dos telespectadores para a expansão e manutenção do sistema de comunicação Canção Nova promoverá o aumento do número de convertidos ao catolicismo; pela ótica carismática, serão dadas novas almas ao Senhor.

Por essa descrição percebemos que os carismáticos utilizam-se intensamente do *marketing*, com alta eficácia no objetivo de evangelizar. Eles combinam os elementos básicos da promoção (a propaganda, a publicidade, a venda pessoal e a promoção de vendas) com o

plano de divulgação e promoção do catolicismo. Para Kater Filho a Igreja tem que aplicar os conhecimentos de *marketing*, tendo o cuidado de pesquisar e descobrir as necessidades e carências do *target*, antes de apresentar propostas e soluções prontas, embaladas em planos pastorais, documentos e ações de evangelização. Somente com a adoção desta estratégia a Igreja conseguirá atingir com eficácia o seu objetivo que é evangelizar.²⁸²

Partindo da idéia de que é necessário dar novas almas ao Senhor e utilizando para isso *marketing religioso*, os carismáticos entram na televisão utilizando-a como veículo para praticar o proselitismo, disputando espaço com os neopentecostais, mas principalmente almejando criar uma comunicação direta com a esfera íntima do crente, recriando novas maneiras e novos espaços para a vivência da fé.

No tocante à participação das igrejas neopentecostais na televisão Gouveia demonstra como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Renascer em Cristo, são pioneiras no Brasil na utilização da televisão como veículo fornecedor de modelos para a formação dos crentes. Diferenciando-se de denominações tradicionais, lançaram mão da televisão para iniciar a formação de comunidades pentecostais brasileiras de caráter virtual. Assim enquanto um lugar, essas igrejas definem sua condição de fé, oferecendo uma programação televisiva pentecostal, facilitam o acesso aos bens de salvação, que estão faltando aos moradores das grandes cidades que vivem situações de desconsolo, desamparo e solidão.²⁸³

Em sua programação televisiva a IURD e a Renascer absorvem e se apropriam das vivências domésticas para dar veracidade aos seus conteúdos programáticos. Tal qual a televisão comercial, procuram transformar os espaços domésticos em territórios virtuais, fazendo com que as possibilidades de consumo da fé e seus efeitos sejam entregues em

²⁸² FILHO, Antonio Kater Filho. *O marketing aplicado à Igreja Católica*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 91.

²⁸³ GOUVEIA, Eliane Hojaij. *Comunidades Eletrônicas de Consolo*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002, p. 02.

domicílio. Disprivatizando a intimidade da fé, a programação religiosa na televisão, aparece como um novo organizador das experiências religiosas, formando as novas sensibilidades e singularidades do fiel pentecostal.²⁸⁴

Na programação televisiva da IURD e da Renascer os telespectadores são levados a executar, ao mesmo tempo, as tarefas de receptores e transmissores da mensagem de fé, formando um novo modo de tratar a prática de pertencimento à comunidade pentecostal de caráter virtual.²⁸⁵

Essas comunidades eletrônicas de consolo prestam à distância assistência psicológica, difundem ensinamentos sobre o comportamento exemplar do converso, ministram aconselhamentos religiosos nos problemas de relacionamento, de doenças, de cunho financeiro e convidam os receptores a freqüentar os templos.

Há muitas semelhanças entre as estratégias utilizadas pelos pentecostais e os carismáticos. Esses últimos também oferecem pela televisão assistência aos diversos problemas do telespectador e procuram moldar o perfil do fiel católico dentro de um catolicismo carismático, revitalizando muitos aspectos do catolicismo popular como as benzeções. É freqüente a benção de objetos e água pelos padres, durante as missas exibidas na emissora Canção Nova. Na programação desse canal destaca-se ainda a ênfase nos sacramentos e às orientações morais da Igreja Católica, principalmente em relação aos jovens.

No tocante à conduta moral do jovem, destacamos o programa “Contra Maré”, apresentado por um típico jovem de classe média, com um cenário bastante colorido e repleto de jovens, onde o apresentador entrevista convidados sobre temas que são polêmicos para os carismáticos como a vida sexual e afetiva dos jovens, a utilização de embriões para a manipulação de células-tronco entre outros. O próprio nome do programa já indica que ele

²⁸⁴Idem, ibidem, p. 05.

²⁸⁵Idem, ibidem, p. 09.

pretende ir contra a maré da liberdade sexual, do divórcio, da pornografia, da violência, do consumo de cigarro, do álcool, entre outros, enfim da degradação dos valores cristãos, constantemente exibidos na rede comercial de televisão. Na visão dos carismáticos a televisão em boa parte tem responsabilidade por muitos dos problemas sociais, principalmente entre a juventude. Mas também deve ser uma alternativa dentro desse mesmo veículo de comunicação, para que o telespectador possa assistir uma imagem condizente com valores cristãos, nas palavras dos carismáticos: “Queremos ver Jesus”. Dunga, um dos famosos pregadores da Canção Nova, realizou a seguinte afirmação:

Nós fazemos de tudo às 24 horas do nosso dia consagrado para que você possa ter seu encontro pessoal com Deus. Isso significa que quando estamos diante das câmeras ficamos imaginando a pessoa que está do outro lado assistindo a televisão, ou ouvindo o rádio. Essa pessoa, muitas vezes, está em depressão, precisando tomar uma decisão, recuperando-se de uma doença ou retomando a vida, pensando em projetos.²⁸⁶

Dunga, que na verdade se chamava Francisco José dos Santos, está entre as estrelas da Canção Nova. Com quarenta anos, seis CDs gravados, mais de um milhão de cópias vendidas sem esquemas de distribuição, se tornou ídolo entre os jovens, símbolo do que os carismáticos chamam geração PHN (*Por Hoje Não Vou Pecar Mais*), projeto divulgado pela Internet e pelo programa PHN na Canção Nova. Este projeto, que tem como grande divulgador Dunga, almeja livrar os jovens das drogas, bebidas e sexo fora do casamento. Nas palavras de Dunga:

[...] É preciso entrar nesta aprendizagem e treinamento constantes, para saber dizer PHN às nossas más inclinações. "Por hoje não." Levantando essa bandeira, queremos na realidade levantar a juventude de nosso país "Brasil", e depois os jovens do mundo inteiro; não se assuste pela ousadia das palavras: "Que seja uma juventude com coragem de dizer sim à vida e não à droga, à prostituição, à violência, enfim, não à morte. Uma juventude fiel na luta pessoal contra o pecado que invadiu a família, a escola, o namoro [...] uma juventude que desperte para a constância na busca do conhecimento de Deus."²⁸⁷

²⁸⁶ Disponível em: [http:// < www.cancaonova.com.br/>](http://www.cancaonova.com.br/). Acesso em: 29 jan. 2005.

²⁸⁷ Disponível em: [http:// < www.cancaonova.com.br/>](http://www.cancaonova.com.br/). Acesso em: 02 ago. 2005.

As palavras de Dunga vislumbram as pretensões do projeto carismático em toda sua amplitude. A televisão constitui uma arma importante na formação do comportamento das pessoas e ela deverá ser empregada para alcançar todas as faixas etárias da sociedade, inclusive os jovens.

Nesse sentido, esse canal tem o mesmo princípio que o canal Século XXI, também dirigido por carismáticos e até mesmo da Rede Vida. No entanto a diferença entre a Rede Vida e os canais carismáticos Televisão Século XXI e Canção Nova, reside no fato que o primeiro procura abranger toda a diversidade existente no interior do catolicismo, claro que com a predominância da ala mais conservadora do catolicismo brasileiro; enquanto o segundo e o terceiro pretendem resgatar os valores cristãos exclusivamente dentro de uma ótica carismática.

Para Antônio Miguel Karter Filho, a RCC ao empregar a televisão na propagação do Evangelho ressuscitou a antiga técnica de escuta do confessor com a resposta no sermão, que hoje é feito através do púlpito eletrônico da televisão.²⁸⁸

As palavras de Karter fazem sentido quando retomamos o papel fundamental que a confissão tem desempenhado na história da Igreja Católica. O historiador Jean Delumeau demonstra o papel essencial que a confissão teve na vida de milhões de pessoas durante os séculos XIII ao XVIII.²⁸⁹ O confessor tornou-se o palco do pecado e da salvação no mundo ocidental, por ele passaram todas as angústias de um homem culpado e culpabilizado, mas também perdoado e redimido.

Foi com o Concílio de Latrão IV (1215) que a confissão anual tornou-se obrigatória. A generalização dessa coação modificou a vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente e pesou enormemente sobre as mentalidades até a Reforma nos países

²⁸⁸FILHO, op. cit., p. 67.

²⁸⁹DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão*. Trad. Paulo Neves. Companhia das Letras, 1991, p. 14.

protestantes e até nos dias de hoje incide sobre a mentalidade dos católicos.²⁹⁰ É verdade que o catolicismo brasileiro foi vivido de forma muito específica, mas é fato que a confissão constitui um dos traços constitutivos do catolicismo.

Os carismáticos retomam intensamente o papel dos sacramentos na vida do fiel e conseqüentemente a confissão ganha uma nova dimensão, tanto a confissão tradicional feita com o padre, como parte dos sacramentos da Igreja, quanto à confissão eletrônica, que ocorre por meio dos pedidos feitos na frente da televisão. Um bom exemplo desse novo modelo de confissão constitui o programa “O Amor Vencerá”, exibido na Canção Nova várias vezes ao dia, no qual os apresentadores procuram estabelecer um diálogo com o fiel na tentativa de fazê-lo “compreender o seu erro, perdoar o irmão e fazer o sentimento de amor vencedor”. Para isso o telespectador tem que ser forte, travar uma luta cotidiana consigo mesmo, na tentativa de perdoar o próximo, pois Deus dá essa força aos pecadores.

A confissão foi um dos caminhos pelo qual os homens do mundo ocidental progrediram no sentido de um melhor conhecimento da alma humana e uma maior eficácia na ação. A indulgência no confessionário teve seus desvios; e o probabilismo, seus excessos. Mas o amálgama das acusações dirigidas contra eles mascarou a verdadeira significação de um movimento caridoso de compreensão dos penitentes e ridicularizou uma vontade legítima de adaptar a ética às condições mutáveis de um mundo arrastado por uma evolução cada vez mais rápida. Ao longo dos séculos XIII ao XVIII, a imensa reflexão da teologia moral sobre a confissão penitencial levou a colocar progressivamente em dúvida a noção de “lei natural” e a conceder um valor crescente à consciência individual e à responsabilidade pessoal. Segundo Delumeau, tal mensagem se conserva na atualidade.²⁹¹ Embora ainda haja parcelas do catolicismo que conserve essa consciência individual e a responsabilidade pessoal, o pecado para os carismáticos estaria mais associado à forma pela qual os pentecostais vêem o pecado e

²⁹⁰Idem, ibidem, p. 13.

²⁹¹Idem, ibidem, p. 135.

o perdão, ou seja, tudo pode ser perdoado porque é causado pela opressão diabólica, o perdão simboliza a libertação do diabo.

Nessa perspectiva tanto os pentecostais, quanto os carismáticos católicos criam um mundo de vítimas a serem perdoadas, cada vez consideram menos a responsabilidade individual e mais o papel do demônio na ação do indivíduo. Como ocorrera na Idade Média, diretores de consciência do catolicismo, estão mais atentos às circunstâncias agravantes que às atenuantes.

É só recordarmos que no período medieval, quando exigiam do penitente um começo de amor a Deus, eles deslizavam, sem se darem conta disso, da coerção à liberdade. Faziam como se todos os pedidos de perdão fossem voluntários, quando a confissão era obrigatória. Convidavam os fiéis, então a não mais pensar no inferno, mas apenas em Deus e garantia-lhes em troca o perdão sem medida que confortava plenamente.²⁹²

Na atualidade esse conforto pode ser atendido pela televisão, que assume caráter sagrado, por meio do ato penitencial e silencioso, o fiel obtém o perdão e torna-se apto para enfrentar o mundo profano.

A televisão se tornou um poderoso meio de conquista de almas, pelo qual as religiões procuram propagar sua mensagem e conquistar novos adeptos. Compondo essa mudança de estratégia religiosa no campo religioso brasileiro encontram-se os carismáticos. Esse movimento católico tem traçado, a partir do final da década de 80, uma ofensiva eletrônica no campo religioso brasileiro, não apenas no intuito de congregar fiéis, mas também de defender os valores cristãos frente aos canais comerciais. E conseqüentemente imprime um caráter bastante conservador ao catolicismo brasileiro com temas que privilegiam as questões morais em detrimento dos temas políticos, predominantes nos debates internos da Igreja Católica no Brasil, até meados dos anos 80.

²⁹² DELUMEAU, op. cit., p. 134.

A programação da Canção Nova demonstra como a televisão passa a fazer parte da prática religiosa do carismático e conseqüentemente torna-se agente de transformação do campo religioso brasileiro. A Canção Nova apresentando uma programação voltada para a formação da consciência moral e religiosa do telespectador, para a venda de bens simbólicos e para a transmissão dos rituais católicos, evidencia os sinais de transformações do campo religioso brasileiro, marcado pela ampliação e diversificação dos mercados de bens de salvação e o enrijecimento das fronteiras identitárias.

Assim o movimento carismático, procura definir seu espaço na televisão frente à expansão midiática dos pentecostais, conseqüentemente demarcando suas fronteiras identitárias em relação ao Espiritismo kardecistas, às religiões afro-brasileiras e expandindo a experiência sagrada das práticas carismáticas pelos meios de comunicação de massa, especialmente a televisão. Com essa estratégia a RCC demarca novos espaços da constituição da experiência interior do sagrado para o crente no universo católico e contrapõe-se aos valores seculares transmitidos pelas emissoras de televisão comerciais, numa reafirmação da moral católica, que vai contra o divórcio, o aborto, o homossexualismo, a utilização de anticoncepcionais artificiais, entre outros.

Portanto compondo as transformações do campo religioso brasileiro, os carismáticos apresentam ao catolicismo novas maneiras de vivenciar a fé católica. Religião que por séculos, na figura da Igreja Católica, fora indissociável da vida pública, imbricada com a estrutura do poder de Estado por meio da instituição do Padroado, acaba por inclinar-se no âmbito catolicismo carismático, nas últimas décadas do século XX, para o campo privado. Com isso a religião se torna dependente de escolhas individuais, em que a televisão desempenha grande papel na conquista de almas e na vivência religiosa do catolicismo, já que televisão não constitui somente um veículo para levar o catolicismo às massas, mas também

um espaço para a vivência do sagrado, possibilitando a penetração da experiência religiosa católica na intimidade do fiel.

Conclusão

O atual campo religioso brasileiro tem passado por intensas transformações no século XX. A hegemonia da Igreja Católica durante quatro séculos, passa a ser contestada na segunda metade do século XX pela crescente expansão e diversificação do pentecostalismo, o avanço dos cultos afro-brasileiros e do Espiritismo kardecista, além do aparecimento da chamada Nova Era.

Essas transformações, pelas quais tem passado o atual campo religioso brasileiro, deixam entrever uma crescente ampliação e diversificação dos mercados de bens de salvação.

Este campo em transformação vem sendo marcado pelo baixo grau de institucionalização das igrejas, proliferação de seitas, fragmentação devocional, com rearranjo constante de acordo com as inclinações pessoais ou das vicissitudes da vida íntima de cada um, revelando as características da modernidade ou como afirmam alguns da pós-modernidade. Modernidade que por sua vez revela uma série de ambigüidades, já que ao mesmo tempo, que seria responsável por promover a expansão do protestantismo, religião historicamente identificada com a tolerância e a valorização da razão como base da crença, também provoca o enrijecimento das posições institucionais, a disputa no interior do campo em cada uma das confissões e a intolerância para as crenças e formas de religiosidades rivais, levando ao irracionalismo justificado como prova de fé. Além disso, se por um lado está ocorrendo a crescente intimização das crenças e práticas, por outro acontece um envolvimento cada vez mais complexo por parte das igrejas com o mundo social.

Diante desse contexto tentamos compreender a trajetória de trinta e seis anos da Renovação Carismática Católica no Brasil (1969-2005), situando esse movimento no campo religioso para mapear as continuidades e as rupturas que têm instaurado no catolicismo brasileiro.

Com esse objetivo procuramos identificar as matrizes que deram as configurações históricas ao movimento carismático católico, a começar pelas mudanças no interior da Igreja Mundial colocadas pelo Concílio Vaticano II; a relação entre a política papal de João Paulo II e a expansão da RCC; as posições assumidas pela Igreja na América Latina e imbricações que isso teve no desenvolvimento da RCC no Brasil; as transformações religiosas pelas quais o campo religioso passou ao longo do século XX, dando uma nova dinâmica ao catolicismo no Brasil e por último sublinhamos o desenvolvimento histórico do catolicismo brasileiro, destacando as suas nuances e especificidades, que conseqüentemente participam da constituição das práticas carismáticas na atualidade.

A RCC se apresenta como um movimento inovador no interior da Igreja Católica à medida que constitui suas práticas a partir da tradição católica e elementos comuns aos pentecostais, dando uma nova dinâmica ao papel do leigo na Igreja. Essas mudanças postas pela RCC são motivo de várias discussões entre os membros do movimento carismático e a hierarquia católica brasileira.

Apesar das divergências com a hierarquia, as lideranças da RCC souberam dosar inovação e conservadorismo, organizando o movimento de forma bastante hierarquizada, na tentativa de dar uma unidade a suas práticas; assim como a hierarquia católica procurou acolher o movimento orientando-o na condução de algumas práticas carismáticas e na relação com o clero.

A acomodação do movimento carismático dentro da instituição católica se dá em parte pelo culto Mariano e pela prática dos sacramentos, em parte por obediência dos carismáticos à hierarquia da Igreja, que se inicia primeiramente pela figura do papa, às vezes, com algumas tensões, mas sem questionar a estrutura da Igreja, como fez a Teologia da Libertação. Em contrapartida, o corpo eclesiástico hierárquico procura enquadrar as práticas carismáticas nos conteúdos doutrinários da instituição por meio de orientações doutrinárias e

pastorais e com um acompanhamento do movimento carismático por padres e bispos designados pela hierarquia.

A RCC ao destacar a figura do Espírito Santo e dos dons espirituais ou carismas, redimensiona o valor do carisma para o fiel no interior da Igreja, imprimindo uma nova dinâmica na relação entre clero e leigo, além de modificar vários elementos da linguagem tradicional católica, na qual os carismas não eram destacados. Essas modificações causaram intensas discussões no interior da Igreja, com várias advertências eclesiais sobre o exagero na prática dos carismas. Ainda que os leigos carismáticos tenham passado a exercer os carismas, não questionam os saberes especializados dos sacerdotes, que continuam com o controle de ministrar os sacramentos, um dos pontos fundamentais da RCC.

No nível de suas práticas a RCC mantém o regime da fé católica, porém inova ao propor a adesão direta, pessoal e engajada ao Espírito Santo, como ocorre nas denominações pentecostais. Também se aproxima de várias práticas dos pentecostais e neopentecostais - batismo no Espírito e seus dons, a cura, a ênfase no demônio entre outras - reencontrando elementos do campo religioso brasileiro e constituindo o processo sincrético de formação do catolicismo brasileiro.

Entre as versões ocidentais do cristianismo a vertente católica talvez seja a mais propensa ao processo sincrético: primeiro porque o catolicismo procura articular a dimensão da fé com o aparelho institucional, constituindo uma fé sim, mas em forma de religião; segundo, porque sua afinidade com a dimensão mítica operacionalizada na liturgia, privilegia a expressão simbólica que orienta os espíritos em uma determinada direção sem necessariamente definir um significado, como faria o conceito.

Nesta pluralidade semântica, torna-se possível uma ampla gama de diferenças e de encontros, conseqüentemente a constante estrutural do catolicismo toma formas históricas diferentes em momentos distintos. Em Portugal o catolicismo forma-se a partir de uma

identidade única, resultado da acumulação transmutada das identidades passadas, concretamente, não-cristãs; já no Brasil há um catolicismo que se forma na confluência sincrônica de várias identidades: indígena, portuguesa e africana.

Seguindo esta constante estrutural sincrética do catolicismo brasileiro e se ajustando às características do campo religioso atual, a RCC congrega elementos oriundos de várias religiões compondo a identidade de seus fiéis, à medida que resulta das relações de homologias entre o universo carismático e o universo do outro - representado pelo catolicismo popular, pentecostalismo/neopentecostalismo, religiões afro-brasileiras, Espiritismo kardecista e Nova Era - para a constituição de uma identidade única e uma pretensa adesão exclusivista. Ao propor uma adesão exclusivista o movimento rompe com a tradicional tolerância católica em relação à vivência simultânea pelos católicos de práticas do catolicismo e de práticas de outras religiões existentes no campo religioso brasileiro. Apesar disso as práticas carismáticas continuam apresentando em sua constituição fenômenos recorrentes na sociedade brasileira, como o transe, a possessão e a mediunidade.

Contudo essa constituição original das práticas carismáticas não é linear, mas deve ser compreendida na própria historicidade do movimento no Brasil. Nas duas primeiras décadas da RCC no país, havia uma tentativa constante desse movimento em demarcar sua identidade em relação ao universo pentecostal. De fato o eixo central das publicações feitas pelo movimento abordava a prática do batismo no Espírito e conseqüentemente dos carismas derivados em acontecimentos na vida cotidiana do fiel, elementos característicos do universo pentecostal. Nos vinte primeiros anos do movimento, essa questão tornou-se o ponto principal da crítica por parte do clero em relação à RCC, que em contrapartida se defendeu com ampla publicação sobre as diferenças do batismo no Espírito Santo que ocorre no movimento carismático do que ocorre nas igrejas pentecostais.

Na década de 90 há uma nítida mudança em relação às preocupações com as práticas do movimento. Em seus primeiros anos no país a RCC procurou demarcar o espaço em relação aos pentecostais, mas gradativamente vai alterando seu discurso e passa a confrontar-se diretamente com as práticas das religiões afro-brasileiras, da Nova Era, Espiritismo kardecista, modificando sensivelmente o campo religioso brasileiro. Essa mudança ocorreu primeiramente em função do movimento já ter demarcado seu espaço em relação aos pentecostais, definindo as diferenças e semelhanças; segundo pelo movimento ter ampliado imensamente em números de fiéis e apresentar uma estrutura bastante organizada, com as secretarias nacionais. Nesse momento como o movimento já se encontra consolidado, passa a visar a sua expansão e para isso traça uma ofensiva em relação às demais religiões do campo, demarcando sua identidade na tentativa de conquistar novos adeptos.

É nesse contexto de afirmação identitárias com forte competição e antagonismo, que a RCC impõe mudanças no campo religioso brasileiro especialmente no universo do catolicismo, pois pretende uma adesão exclusivista entre os católicos participantes diretos do movimento, com uma identidade vinculada a uma escala de valores permeados por esse universo religioso. Entretanto muitas práticas carismáticas se constituem da junção de elementos do catolicismo ortodoxo, catolicismo popular, pentecostalismo/neopentecostalismo e nas fronteiras com as religiões afro-brasileiras, Espiritismo kardecista e a Nova Era, sendo que essas três últimas assumem um novo significado no universo carismático, tendo suas práticas identificadas como manifestação do diabo.

A necessidade de definição de uma identidade católica se explica pela crise que o catolicismo tem passado desde as últimas décadas do século XX na sociedade brasileira: primeiro devido ao constante crescimento do número de adeptos de outras crenças; e segundo, pelo aparecimento de uma diversidade cada vez mais profunda das práticas católicas – CEBs, movimentos de cunho espiritualista e conservador entre outros – em que nenhuma delas se

configurou como nitidamente hegemônica. Certamente essa variedade sempre existiu, mas houve momentos de maior coesão, como durante a luta pelos direitos humanos em que essa questão nem se colocava. Portanto seu aparecimento se faz em momento em que os enfrentamentos internos se tornam mais agudos. Nessa situação a RCC, se coloca como grupo capaz de imprimir uma direção unitária ao conjunto, na tentativa de incorporar as diferenças existentes no catolicismo.

Assim as práticas carismáticas do batismo no Espírito Santo, os dons carismáticos, a cura, a ênfase no demônio, o culto aos santos e a Maria; as práticas dos sacramentos juntamente com as orações carismáticas e o ethos festivo da RCC, colocam os novos limites para a tradição e a inovação no campo católico brasileiro, ao mesmo tempo, que delimitam a identidade carismática católica.

A experiência sagrada dessas práticas expande-se pelos meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, demarcando novos espaços da constituição da experiência interior do sagrada para o crente no universo católico e contrapondo-se aos valores seculares transmitidos pelas emissoras de televisão comerciais, numa reafirmação da moral católica, que sofre uma progressiva erosão diante das transformações sociais ocorridas na segunda metade do século XX.

Portanto compondo as transformações do campo religioso brasileiro, os carismáticos apresentam ao catolicismo novas maneiras de vivenciar a fé católica. Religião que por séculos, na figura da Igreja Católica, fora indissociável da vida pública, imbricada com a estrutura do poder de Estado por meio da instituição do Padroado, acaba por inclinar-se no âmbito catolicismo carismático, nas últimas décadas do século XX, para o campo privado, e se tornando dependente escolhas individuais, em que a televisão desempenha grande papel na conquista de almas e na vivência religiosa do catolicismo, já que esta não constitui somente um veículo para levar o catolicismo às massas, mas também um espaço para a

vivência individual do sagrado, penetrando a experiência religiosa católica na intimidade do fiel.

É nesse universo de rupturas e continuidades que as práticas carismáticas vêm atingindo um número cada vez maior de fiéis. A Renovação recupera a dimensão sagrada e tradicional do catolicismo, presente numa vida eclesial intensa. Em contrapartida responde às angústias existenciais do fiel numa perspectiva individual. Na confluência desses dois componentes residem sua originalidade e vitalidade no campo religioso brasileiro, pois, embora seja um movimento transnacional, soube reencontrar as linhas de força do catolicismo brasileiro, situando-as na dimensão da identidade da modernidade, como afirmam alguns da pós-modernidade, da escolha individual e autônoma do indivíduo na busca do bem-estar.

Referências Bibliográficas

1) Fontes

a) Revistas

REVISTA CANÇÃO NOVA. Cachoeira Paulista: Fundação João Paulo II, ano 4, n. 54, jun. 2005.

CARTA CAPITAL. São Paulo, ano 10, n. 296, 23 jun. 2004.

b) Coleções

Novo Pentecostes

ROSAGE, msgr D; TUNINK, D.W. e CLAYPOOL, J. *Maria e o Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, s/d.

CLARK, S. *Batizados no Espírito Santo*. São Paulo: Loyola, 1976.

_____. *Os dons espirituais*. São Paulo: Loyola, s/d.

FORREST, pe. T.; CUARTAS, pe. J e GAVRILIDES. *O dom de línguas*. São Paulo: Loyola, s/d.

VÁRIOS. *A experiência de Pentecostes. A Renovação Carismática Católica na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1976.

CLARK, S. *Crescer na fé*. São Paulo: Loyola, 1989.

VÁRIOS. *A vida carismática*. São Paulo: Loyola, 1976.

VÁRIOS. *O dom de curar*. São Paulo: Loyola, s/d.

VÁRIOS. *A Cura pela oração*. São Paulo: Loyola, s/d.

ALDUNATTE, pe. P. *Carismas, ciência e espíritos*. São Paulo: Loyola, s/d.

TILLESSE, pe. MINETTE de. *A Teologia da Libertação à luz da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1976.

PAULO VI e a Renovação Carismática Católica. São Paulo: Loyola, 1987.

KOSICKI, G. *A chave da boa nova*. São Paulo: Loyola, 1978.

VÁRIOS. *Aprendendo a adorar*. São Paulo: Loyola, s/d.

O ESPÍRITO virá sobre vós: sete semanas de caminhada no Espírito. São Paulo: Loyola, 1987.

A RENOVAÇÃO Carismática Católica. São Paula: Loyola, 1987.

Paulo Apóstolo

CNS/ RCC. *E sereis minhas testemunhas 1*. Ofensiva Nacional. Aparecida: Santuário, 1993, n.º 1.

_____ *Batismo no Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 1994, n.º 2.

_____ *Carismas*. Aparecida: Santuário, 1994, n.º 3.

_____ *Vida de Oração*. Aparecida: Santuário, 1994, n.º 4.

_____ *Conhecendo melhor a Fé Católica*. Aparecida, Santuário, 1996, n.º 5.

_____ *Formação espiritual de evangelizadores na música*. Aparecida: Santuário, 1996, n.º 6.

_____ *Lectio Divina*. Aparecida: Santuário, 1997, n.º 7.

BARBOSA, T.F. *Formação de Pregadores*. Metodologia com o poder do Espírito Santo. Aparecida: Santuário, 1997, n.º 8.

CNS/RCC. *As comunidades da Renovação Rumo ao Terceiro Milênio*. Aparecida: Santuário, 1998, n.º 9.

BOURGERIE, D. *Se Testemunhas-de-jeová baterem à sua porta*. Aparecida: Santuário, 1998, n.º 10.

COMUNIDADE CATÓLICA LEÃO XIII (Barbacena/MG). *Formação de Músicos*. Cantar ao senhor um cântico novo. Aparecida: Santuário, 1998, n.º 11.

SOUZA, R.C. *Espírito Santo, o Grito de Deus*. Aparecida: Santuário, 1998, n.º 12.

TANNUS, R.A. *O Espiritismo e a doutrina Cristã*. Aparecida: Santuário, 1998, n.º 13.

POUDIER, R. *Sopro de Vida: o Espírito Santo na Bíblia*. Aparecida: Santuário, s/d, n.º 14.

TANNUS, R.A. *Procura-se um Intercessor: formação para o ministério da intercessão*. Aparecida: Santuário, 1998, n.º 15.

OLIVEIRA SOUZA, Pe. A. C. de. *Sacramentos: sete encontros com a ação do Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 1999, n.º 16.

BETTENCOURT, E. *Igreja Católica, Denominações Cristãs e Correntes Religiosas*. Aparecida: Santuário, 1999, nº 17.

MACHADO, H. L. R. *Espírito Santo: graças, virtudes, dons e frutos*. Aparecida: Santuário, 1999, nº 18.

DASSMANN, E. *Oração ao Pai*. As sete súplicas do Pai-Nosso. Aparecida: Santuário, 1999, nº 19.

CRESCENTI, E.P. *Rosário*. Caminho da paz. Aparecida: Santuário: 1999, nº 20.

OLIVEIRA SOUZA, Pe. A. C. *Tempos e Festas da Liturgia*. Aparecida: Santuário, 1999, nº 21.

CNS/RCC. *Movimentos Eclesiais*. Dom do Espírito, esperança para a humanidade. Aparecida: Santuário, 1999, nº 22.

BRUNETTI, A. *João Paulo II*. Vinte anos de Pastor. Aparecida: Santuário, 1999, nº 23.

CNS/RCC. *A Dimensão Social da RCC*. Conclusões do 1º Fórum Nacional. Aparecida: Santuário, 1999, nº 24.

NEPOMUCENO, L. *O desafio do Espírito*. Aparecida: Santuário, 1999, nº 25.

TANNUS, R. T. *Livres de todas as maldições*. Aprendendo a plantar palavras de vitória. Aparecida: Santuário, 2000, nº 26.

AMARAL, R. M. *Profecias bíblicas: à luz da história e da ciência*. Aparecida: Santuário, 2000, nº 27.

ZALESKI, I. *Vivendo a oração de Jesus*. Aparecida: Santuário, 2000, nº 28.

EIRENE, P. *Adventistas ou católicos?* Aparecida: Santuário, 2001, nº 30.

MATA, V. B. *O Espírito Santo: amor, poder e vida*. Aparecida: Santuário, 2001, nº 31.

Novo Milênio

SOUSA, R. J. de. *Pregador ungido*. Missão e espiritualidade. São Paulo: Santuário, 2001, nº 01.

ZIAD, J. E. *O desafio de ser jovem*. Aparecida: Santuário, 2001, nº 02.

NEPOMUCENO, L. *Espírito Santo: chave bíblica*. Aparecida: Santuário, 2002, nº 03.

MENGHI, R. *Davi, o mestre dos músicos*. Aparecida: Santuário, 2002, nº 04.

VIANNA, M. L. *Intercessão da RCC*. Manual de orientação. Aparecida: Santuário, 2002, nº 05.

VENTURA, R. A. S. *A cura interior*. Uma jornada em busca do amor e do sentido da vida. Aparecida: Santuário, 2002, nº 06.

FILHO, J. V. F. *Socorro, sou um coordenador*. Aparecida: Santuário, 2002, nº 07.

TANNUS, R. A. *E os irmãos de Jesus?* Aparecida: Santuário, 2003, nº 08.

SOUSA, R. J. de. *Ide às encruzilhadas*. Doutrina Social, RCC e Opção pelos pobres. Aparecida: Santuário, 2003, nº 09.

SILVA, D. P. da. *Ardor missionário*. Dom do Espírito para o coordenador, o pregador, o cantor, o intercessor...Aparecida: Santuário, nº 10.

SOUSA, R. J. de. *Fogo sobre a terra*. Reavivando a chama da Renovação Carismática. Aparecida: Santuário, nº 11.

FRUGERIO, A. J. *Teatro Sagrado*. Aparecida: Santuário, 2003, nº 12.

NISHIOKA, G. de A. C. & SILVA, L. G. da. *Por que dançar?* Aparecida: Santuário, 2003, nº 13.

MENGHI, R. *Por que sofremos?* Reflexões sobre os temas provação a partir dos textos do catecismo da Igreja Católica. Aparecida: Santuário, 2003, nº 14.

COUTINHO, T. *Não vos afasteis de Jerusalém*. Aparecida: Santuário, 2003, nº 15.

RITTON, R. *Se eu me calar, as pedras falarão*. Aparecida: Santuário, 2004, nº 16.

FILHO, S. de O. T. *Namoro o despertar do amor*. Aparecida: Santuário, 2004, nº 17.

HENRIQUES, P. *O segredo e a Cruz*. Aparecida: Santuário, 2004, nº 18.

SOUSA, R. J. de. *Eis o homem*. Sobre o conceito de masculinidade no Evangelho. Aparecida: Santuário, 2004, nº 19.

VÁRIOS. *Revolucione seu ministério da música*. Reflexões básicas sobre o canto litúrgico. Aparecida: Santuário, 2004, nº 20.

REIS, R. B. *Carismas e mistérios na Renovação Carismática Católica*. Aparecida: Santuário, 2004, nº 21.

RODRIGUES, J. da S. *Por que devemos cantar a missa?* Aparecida: Santuário, 2004, nº 22.

REIS, R. D. dos. *Ministério de oração por cura e libertação*. Manual de orientação. Aparecida: Santuário, 2004, nº 23.

Documento administrativo da Renovação Carismática Católica

ESTATUTO DO ESCRITÓRIO ADMINISTRATIVO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO BRASIL. São Paulo, 07 de abril de 2000. Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br>>. Acesso em: 10 fev. 2004.

Escola Paulo Apóstolo - EPA

EPA. *A identidade da RCC*: Módulo 1. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d, Apostila 1.

_____. *Liderança na RCC*: Módulo Básico. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d.

_____. *A identidade da RCC*: Módulo 1/ Anexo. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d.

_____. *A identidade da RCC*: Módulo 1 / Livro 1. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d.

_____. *As secretarias na Ofensiva Nacional*: Módulo de Serviço (encontro básico). São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d.

_____. *Grupo de Oração*: Módulo 1/ Missão. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d, Apostila 4.

_____. *Carismas no Grupo de Oração*: Módulo 2/ Missão. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, s/d. Apostila 7.

_____. *Experiência de Oração* (curso básico). São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, 1998.

EPA/ Secretaria Moisés. *Intercessões e orações selecionadas*. Sorocaba: Ruah/Loyola, s/d.

EPA/ Secretaria Matias. *Fé e Compromisso Político*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, 1998.

EPA/ Secretaria Marta. *Promoção Humana*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, 1998.

EPA/ Secretaria Pedro. *Formação de Pregadores*. São José dos Campos: FUNDEC/ Ed. Com Deus, 1998.

Livro de Cânticos

LOUVEMOS o Senhor. Campinas: Associação do Senhor Jesus, 2004.

Obras carismáticas

ABIB, Jonas. *Canção Nova: uma obra de Deus*. Nossa história, identidade e missão. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Sim, sim! Não, não!* Cachoeira Paulista: Canção Nova, 2004.

AQUINO, Felipe de. *Cenáculo com Maria*. RCC Brasil. Aparecida: Santuário, s/d.

BLAQUIÈRE, G. *Pentecostes Hoje: os Grupos de Oração da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Paulus, 1993.

CAMPOS, Adriano Couto. *Liberte seus filhos do mal*. Campinas: Raboni, 1997.

DEGRANDIS, R. *Os católicos e a cura*. São Paulo: Paulinas, 1975.

_____. *Mistério de Cura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *O Dom das Línguas*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *O Dom da Profecia*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *O Poder da Oração de Cura*. Campinas: Raboni, 1984.

DEGRANDIS, R. e SCHUBERT, L. *Vem e segue-me*. A liderança na Renovação Carismática Católica. São Paulo: Loyola, 1990.

GAMBARINE, Pe. Alberto Luiz. *Vitória pela oração*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Batalha espiritual*. São Paulo: Loyola, 2004.

JUANES, pe. B. *Que é a Renovação Carismática Católica?* São Paulo: Loyola, 1994.

LAURENTIN, R. *Pentecostalismo entre os católicos*. Riscos e futuro. Petrópolis: Vozes, 1977.

MANSFIELD, P.G. *Como um novo Pentecostes*. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, s/d.

RAHM, H. *Sereis batizados no Espírito*. São Paulo: Loyola, 1972.

_____. *O Espírito diz: vem*. São Paulo: Loyola, 1975.

SMET, W. *Comunidades carismáticas*. São Paulo: Loyola, 1987.

SUENENS, Cardeal. *O Espírito Santo, nossa esperança*. São Paulo: Paulinas, 1975.

_____. (coord.) *Orientações Teológicas e Pastorais da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1979.

TALAVERA, Carlos. *Renovação e Ação Social*. São Paulo: Loyola, 1980.

VÁRIOS. *Orientações teológicas e pastorais para a RCC*. São Paulo: Loyola, 1991.

WALSH, V.M. *Conduzi o meu povo*. Manual de líderes carismáticos. São Paulo: Loyola, 1991.

WILKERSON, D. *A Cruz e o punhal*. Belo Horizonte: Betânia, 1988.

Documentos que fazem parte do acervo da CNBB, centrada na Biblioteca INP, Brasília/DF

CNS/RCC. *Renovação Carismática Católica, o que é?* Brasília, s/d.

RAHM, Pe. H. *Alguns dados sobre a Renovação Carismática no Brasil*. Documento 01511, 19 de julho de 1973.

CNBB. *Renovação Carismática Católica: XV Assembléia Geral da CNBB*, Documento 05585, 11 de maio de 1977.

CNS/RCC – *1º Encontro Nacional* – Brasília 1982 – Documento 16.313 – Incompleto

DIOCESE DE JALES - Movimento Carismático, *Comunicado Mensal da CNBB*, n. 472, junho/julho de 1993, p. 1226-1128.

ISNARD, Dom Clemente - *Renovação Carismática Católica* - Diocese de Nova Friburgo/RJ, *Comunicado Mensal da CNBB*, n. 476, novembro de 1993, p. 2057-2059.

João Paulo II. Aos membros do “Renovamento Carismático Católico”. Concentrai a vossa vida no encontro com o Redentor. *L’Osservatore Romano*, n. 23, 23 jun. 1984, p. 10.

João Paulo II. Ao Conselho Internacional da “Renovação Carismática Católica”: permaneçei fiéis ao Espírito e ao Magistério da Igreja. *L’Osservatore Romano*, n. 15, 12 abr. 1992.

Documentos da CNBB publicados

CNBB. *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*: Documento 53. São Paulo: Paulus, 1994.

CNBB. *Comunicação para a verdade e a fé*. Campanha da Fraternidade. Texto Base. São Paulo: Salesiano, 1989.

ESTUDOS DA CNBB, N.70. *Missa na Televisão*. São Paulo: Paulinas, 1994.

ESTUDOS DA CNBB, N.72. *Comunicação e Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1994.

Documentos do Concílio Vaticano II

Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frei Frederico (coord.). *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 141-256.

Decreto *Inter Mirifica*. In: VIER, Frei Frederico (coord.). *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 565-578.

Documentos Pontifícios

DOCUMENTOS PONTÍFICIOS 181. **Instrução Pastoral *Communio et Progressio sobre os meios de comunicação social***. Petrópolis: Vozes, 1971.

CARTA ENCÍCLICA. ***Dominum Et Vivificantem***. Do Sumo Pontífice João Paulo II Sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

INSTRUÇÃO PASTORAL DO PONTÍFICIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. ***Aetatis Novae***. Uma revolução nas comunicações. São Paulo: Paulinas, 1992.

2) Bibliografia

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

AGUADO, J.C. *O Ocaso da Utopia e o despertar do Carisma: vivências na Igreja Católica em Ribeirão Preto (1967-1988)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997.

ALBERIGO, Giuseppe. *História do Concílio Vaticano II: a formação da consciência conciliar*. v. 2. Trad. João Rezende Costa. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. João Paulo II: dez anos de pontificado. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n.33, p. 16-27, 1989.

_____. João XXIII e o Vaticano II. In: BEOZZO, José Oscar; ALBERIGO, Giuseppe (orgs). *Herança espiritual de João XXIII: olhar posto no amanhã*. São Paulo: Paulinas, 1993.

ALMEIDA, Ronaldo R. M. de. A universalização do reino de Deus. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 44, p. 12-26, mar. 1966.

AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*.

São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus*. Quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986.

AZZI, Riolando. Formação do catolicismo popular brasileiro. In: SANTOS, B. B.; ROXO, R.M. (org.) *A Religião do Povo*. São Paulo, Paulinas, 1978. p. 43-91.

BARREIRO, Álvaro. *Comunidades eclesiais de base e Evangelho dos pobres*. São Paulo: Loyola, 1977.

BARROS JR., F. O. *Queremos Deus na Aldeia Aldeota: a RCC na Arquidiocese de Fortaleza*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Puc, 1993.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração. A articulação do campo religioso católico*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985.

BEOZZO, José Oscar. Índícios de uma reação conservadora. Do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 05-15, 1990.

BERNSTEIN, Carl; POLITI, Marco. *Sua Santidade*. João Paulo II e a história oculta de nosso tempo. Trad. M.H.Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

BOFF, Leonardo (org.). *A Teologia da Libertação: balanço e perspectiva*. São Paulo: Ática, 1996.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 27-78.

_____. Uma interpretação da teoria de Max Weber. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli et al. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 79-98.

BRUSEKE, Franz Josef. A técnica moderna e o retorno do sagrado. *Tempo Social*, São Paulo, v.1, n. 1, p. 209-230, maio 1999.

CADERNOS CERIS. Rio de Janeiro: Ceris – Centro de Estatística e investigações sociais, n. 1, 2001.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciência, 1971.

_____. *Kardecismo e Umbanda*. Uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira Campos. O marketing e as estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos de Religião*. São Paulo, ano 12, n. 15, dez. 1998.

CARVALHO, José Jorge de. Religião, mídia e os predicativos da convivência pluralista. *Estudos de Religião*. São Paulo, ano 12, n. 15, dez. 1998.

CHAGAS, Cipriano Cintra. *A Redescoberta do Espírito e suas implicações para uma transformação eclesial: um estudo sobre a Renovação Carismática Católica*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Rio de Janeiro: Puc, 1976.

COMBLIN, José. Os “Movimentos” e Pastoral Latino-americana. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis, v. 50, fasc 70, p. 227-262, 1983.

DÁVILA, Brenda Maribel Carranza. *A Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 1998.

DELGADO, Lucila de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucila de Almeida Neves (org.). *Brasil Republicano: O tempo da ditadura - regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 93-131.

DELLA CAVA, Ralph. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e os meios de comunicação social: 1962 -1989. In: DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. *...E o Verbo se faz Imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 21-129.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão*. Trad. Paulo Neves. Companhia das Letras, 1991.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

FROSSARD, Andre. *Não tenham medo! Diálogo com João Paulo II*. Trad. Antônio Carlos Villaça. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1983.

GOUVEIA, Eliane Hojaij. *Comunidades Eletrônicas de Consolo*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *O concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Teologia da Libertação*. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1983.

GUTIÉRREZ, Benjamim; CAMPOS, Leonildo Silveira (org.). *Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América-Latina - um desafio às Igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

GOPEQUI, Juan Ruiz. As figuras bíblicas dos diabos e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*, ano 29, n. 79, set./dez. 1997, SP: Loyola, 1997.

IULIANELLE, J. A. Silva. Pastoral Neoconservadora *Ma Non Troppo*: RCC e CEBs: algumas questões comparativas. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis: Vozes, n.57, fasc. 225, p. 05-38, mar. 1997.

JULIA, Dominique. A religião. História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). *História Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 329-352.

HAMBURGER, Esther. Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano. In: NOVAIS, Fernando (dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 439-447.

HÉBRARD, Monique. *Os Carismáticos*. Porto: Perpétuo Socorro, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *História da Igreja na América Latina no Caribe 1945-1995*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 71, n.7, ano 71, p. 43-52, set. 1977.

KRAUTSTOFL, Elena. *La communitas carismática en el umbral del Tercer Milenio*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi: memória - história*. v. 1. Portugal: Imprensa Nacional, 1984, p.95-106.

_____. Sagrado/Profano. In: ROMANO, Ruggiero. *Enciclopédia Einaudi: sistemática*. v. 43. Portugal: Imprensa Nacional, 1984, p. 90-103.

LESBAUPIN, Ivo. O Vaticano e a Igreja no Brasil. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 17-32, 1990.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais*. Adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: Anpocs, 1996.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica no Brasil (1916-1985)*. Trad. Heloísa Braz de Oliveira. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1995.

MARIZ, Cecília Loreto. A “Rede Vida”: o catolicismo na TV. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

MARIZ, Cecília Loreto; SOBRINHO, Lemuel Dourado Guerra Sobrinho. Algumas reflexões sobre a reação conservadora na Igreja Católica. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 39, p. 73-78, 1990.

MASSARÃO, Leila Maria. *Combatendo no Espírito: A Renovação Carismática Católica (1969-1998)*. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp, 2002.

MICALLEF, Vincent Mary. *Pentecostalismo na Igreja Católica*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Puc, 2002.

MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MONTERO, Paula. A Comunicação nos documentos da Igreja. In: DELA CAVA; Ralph; MONTERO, Paula. ... *E o Verbo se faz Imagem*. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil, 1962-1989. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 130-158.

_____. Considerações a respeito da noção de identidade. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, n. 26, p. 11-16, 1987.

_____. Tradição e modernidade: João Paulo II e o problema da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 20, ano 7, p. 90-112, out. 1992.

MONTES, Maria Lúcia. As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando (dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-171.

MOTT, Luiz. O cotidiano e a vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 155-220.

MOURA, D. Odilão. *As Idéias Católicas no Brasil*. Direções do pensamento Católico do Brasil no século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

NOVA, Antônio Carlos Bôa. Considerações sobre o culto católico de Maria. *Ciência e Cultura*, v. 30, n. 9, p. 1064-1075, set. 1978.

NUNES, Juan A. Fernandes. *João Paulo II, o eterno peregrino*. Rio de Janeiro: Monterrey s/d.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A Renovação Carismática Católica: Notas de Pesquisa. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 36-47, 1977.

_____. Coexistência das religiões no Brasil. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis: Vozes, v. 51, n. 7, ano 71, p. 35-42, set. 1977.

_____. Movimentos Carismáticos na América Latina: Uma Visão Sociológica. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 36-48, 1975.

_____. *Religião e dominação de classe*. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Vozes: Petrópolis, 1985.

_____.; BOFF, Leonardo; LIBÂNO, João Batista; BITTENCOURT, Estevão. *Renovação Carismática Católica*. Uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A encruzilhada da fé. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 mar. 2002. Caderno Mais, p. 4-7.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. Religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PINKUS, Lúcio. *O Mito de Maria*. Uma abordagem simbólica e material para a compreensão da psicodinâmica do feminino na experiência cristã. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991.

PONDIAN, Vânia Aparecida. *A figura de Maria e as mulheres católicas carismáticas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Os candomblés de São Paulo*. A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. *Um sopro do Espírito*. A reação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp, 1997.

REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro*. A política e a organização da Igreja Católica. Trad. Magda Lopes. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

REVISTA DE CULTURA VOZES. Petrópolis: Vozes, v. 71, n. 7, ano 7, set. 1977.

RIBEIRO, A. L. do Vale. Considerações sobre a Renovação Carismática Católica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 56, fasc. 221, p. 163-170, mar. 1996.

RODRIGUES, Cândido M. *Tradição, Autoridade, Democracia: "A Ordem": uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Dissertação (Mestrado em História). Assis: Faculdade de Ciências de Assis, 2002.

ROGIER, L. J., AUBERT, M. E KNOWLES. *Nova História da Igreja*. Reforma e Contra - Reforma. Trad. Waldomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1984.

ROLIM, Cartaxo. Em torno da Renovação Carismática. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis, n. 55, fasc. 218, p. 365-390, jun. 1995.

_____. *Pentecostalismo. Gênese, estrutura e função*. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1976.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da História: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 10, n. 28, p. 123-138, jun. 1995.

_____. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n.1, p. 28-43, 1997.

_____. Catolicismo entre Tradição e Modernidades. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, n. 44, p. 09-24, 1993.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (orgs.) *A Globalização e a religião*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-115.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63.

_____. Para não dizer que não falei de sincretismo. Rio de Janeiro, *Comunicações do Iser*, n. 45, 1994, p. 04-11.

_____. Religiões, religião...Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Idem (org.). *Fiéis & Cidadãos*. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 09-57.

SECUTATO, Silvia Bruno. *A Renovação Carismática Católica nas ondas do pentecostalismo. A posição da hierarquia católica e a reação do movimento: acolhida, conflitos, tensões e perspectivas*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: Puc, 2002.

SILVA, Maria da Conceição. O movimento da Renovação Carismática Católica e sua inserção no Brasil. *História*, São Paulo, n. 19, p. 281-203, 2000.

SILVEIRA, José Emerson Sena. *As duas faces de Jano: Concílio Vaticano II, Catolicismo e Renovação Carismática Católica*. Comunicação apresentada no II Simpósio Nacional de História das Religiões, Ouro Preto, 2000.

_____. Tramas dos conceitos: renovação carismática, Igreja e Vaticano II. *RHEMA*, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio, v. 4, n. 14, 1998.

SONEIRA, Jorge Abelardo. *La Renovación Carismática Católica: del carisma a la institución*. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo. *Anais eletrônicos VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <http://sociologia.usp.br/jornadas>. Acesso em: 20 dez. 2002.

SOARES, Claudete Gomes. *Teologia da Liberação no Brasil: aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Campinas: Unicamp, 2000.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINHO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

STEIL, C.A. Aparições marianas contemporâneas e os carismáticos católicos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & Cidadãos*. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 117-146.

TROELTSCH, E. Igreja e Seitas. *Religião e Sociedade*, n. 14 (3), p. 134-144, 1987.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 31, p. 121-129, out. 1999.

VIEIRA, Nuria Pardillos. *Atuação da Renovação Carismática Católica no Campo Social*. (Mestrado em Sociologia). São Paulo: Puc, 1996.