

ADRIANA ESPOSTI MIGUEL

**A Renovação Carismática Católica através do Seminário de Vida
no Espírito Santo – Adamantina (1997-2003).**

ASSIS

2007

ADRIANA ESPOSTI MIGUEL

**A Renovação Carismática Católica através do Seminário de Vida
no Espírito Santo – Adamantina (1997-2003).**

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: Prof. Dr. Sidinei Galli

ASSIS

2007

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

M636r Miguel, Adriana Esposti
A Renovação Carismática Católica, através do Seminário de
Vida no Espírito Santo-Adamantina - (1997-2003) / Adriana Es-
posti Miguel. Assis, 2007
123 f.

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

1. Concílios e sínodos. 2. Renovação Carismática Católica.
3. Igreja Católica – Adamantina (SP). I. Título.

CDD 262.5
282

ADRIANA ESPOSTI MIGUEL

**A Renovação Carismática Católica através do Seminário de Vida
no Espírito Santo – Adamantina (1997-2003).**

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: Prof. Dr. Sidinei Galli

BANCA EXAMINADORA

Aprovado em:

ASSIS

2007

Dedicatória

Ao meu marido Júnior pelo companheirismo.

Aos meus pais Osvaldo e Carmem pela vida.

A minha família pela torcida.

A minha amiga Sandra pela amizade.

Agradecimentos

A todos que contribuíram para a elaboração deste trabalho, em especial aos amigos de Adamantina, Sandra, Nilson, Isabela, Neto, Hilda, Norma, Osvaldo, Lucília, Regina, Gilson entre tantos outros. Ao professor Sidinei Galli pela paciência. Aos participantes entrevistados do Seminário de Vida no Espírito Santo da cidade de Adamantina pela disponibilidade. Aos professores e funcionários da UNESP- Universidade Estadual Paulista, campus de Assis. Aos amigos do curso de Pós-Graduação de Assis, principalmente a Raquel pelo incentivo. À amiga Daniela de Campo Grande, pelo suporte. Aos funcionários da Pós-Graduação pela atenção e presteza. Por fim e especialmente ao meu marido Júnior, meus pais, minha família, pela confiança e compreensão.

Resumo

A especificidade do catolicismo brasileiro constituído da combinação de princípios diversificados de sistemas religiosos, e que no decorrer da organização dessa sociedade atribuiu características específicas, garantiu a sobrevivência de um leque amplo e variado de experiências religiosas. Após o Concílio Ecumênico II (1962-1965), essas experiências foram reavaliadas, diante da postura de re-direcionamento voltado para a massa popular, uma vez que, o cenário religioso brasileiro mostrava-se pluralista e competitivo, principalmente nos anos de 1980 e 1990. Entre as mudanças ocorridas na Igreja, com base nas diretrizes estabelecidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), temos: as Comunidades Eclesiais de Base, a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica, privilegiada neste trabalho. A tendência e postura desse último Concílio mostrou-se conservadora, quando passou a institucionalizar e normatizar algumas dessas experiências religiosas populares. Numa tentativa de recuperar o processo de construção conservador católico, este trabalho procura estudar a vivência religiosa carismática, através da institucionalização de algumas dessas experiências religiosas moldadas e orientadas pela Renovação Carismática Católica, a partir de uma postura e modelo específicos: os Seminários de Vida no Espírito Santo, que neste trabalho foram apreciados a partir da diocese de Marília- interior do Estado de São Paulo, estudando aqui particularmente a representatividade da cidade de Adamantina (SP) no cenário religioso brasileiro. Representatividade essa demonstrada e interpretada a partir da análise de entrevistas realizadas com um grupo de participantes de seminários, entre os anos de 1997 e 2003, possibilitada através da metodologia oral.

Palavras Chaves: Concílio Vaticano II, Renovação Carismática Católica, Seminários de Vida no Espírito Santo, Adamantina (SP).

Abstract

The specifying of the consisting Brazilian Catholicism from the combination of diversified principles of religious systems, and through the organization of this society attributes to its specific characteristics, has guaranteed the survival of an ample and varied fan of religious experiences.

After Ecumenical Conciliate II (1962-1965), these experiences had been reevaluated; facing the position of re-aiming directed toward the popular mass, once, the Brazilian religious scene revealed pluralism and competitiveness, mainly in the years of 1980 and 1990. Among the changes occurred in the Church, based on the lines established for Vatican Conciliate II (1962-1965), we have: the Base Eclectic Communities, the Theology of the Release and the Charismatic Renewal Catholic, outstand in this work. The trend and position of this last one conciliate revealed itself conservative, when it started to institutionalize and to norm some of these popular religious experiences. In an attempt to recover the construction of the catholic conservative process, this work looks forward to study the charismatic religious experience, through the institutionalization of some of these religious experiences molded and guided by the Charismatic Renewal Catholic, from a specific position and model: the Seminaries of Life in the Holy Spirit, that in this work had been appreciated from the church in Marília- a country city in the State of São Paulo, studying here particularly the representativeness of Adamantina city (SP) in the Brazilian religious scene. Representation here, demonstrated and interpreted from the analysis of interviews carried through with a group of participants of seminaries, among the years of 1997 and 2003, made possible through the verbal methodology.

Key-words: Vatican II conciliate; The Charismatic Renewal Catholic, Seminaries of Life in the Holy Spirit, Adamantina (SP).

Sumário

Introdução	10
Capítulo I- Religião e Religiosidade no Brasil	
1.1. Religiosidade colonial brasileira.....	18
1.2. O cenário religioso brasileiro nas décadas de 1970 a 1990.....	35
Capítulo II- A Igreja Católica no Brasil após o Concílio Vaticano II	
2.1. O Concílio Vaticano II e as Comunidades Eclesiais de Base.....	45
2.2. Movimento da Renovação Carismática e o Pentecostalismo Católico.....	62
Capítulo III- Os Seminários de Vida no Espírito Santo.....	80
Considerações Finais.....	115
Referências bibliográficas, fontes e acervos.....	117

Introdução

Constituído da combinação de princípios diversificados de sistemas religiosos, o catolicismo brasileiro assumiu especificidade no percurso de sua edificação, que no decorrer da organização de sua sociedade atribuiu-lhe características peculiares, impulsionando-nos a uma reflexão inicial sobre religião e religiosidade no Brasil.

A existência e a sobrevivência de um leque amplo e variado de experiências religiosas na história do Brasil fizeram com que a hierarquia eclesiástica católica procurasse garantir uma distância segura entre o catolicismo oficial e as diversas crenças populares até 1950. Apesar da abrangência e complexidade do tema - religião e religiosidade no Brasil – sua apreciação se fez indispensável, embora feita de maneira superficial, direcionada para o objetivo principal de nosso trabalho: investigar algumas re-elaborações de experiências religiosas, incorporadas ao movimento da Renovação Carismática Católica, durante as décadas de 1980 e 1990, através do implemento do Seminário de Vida no Espírito Santo.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) apresenta-se como um marco divisório na história do catolicismo, pois a partir dele observa-se um rompimento com a postura denominada romanizadora, quando as manifestações religiosas populares eram reprimidas e interpretadas como expressão de credice, falta de conhecimento e subjetivismo. Após 1960, adota-se um re-direcionamento voltado para a massa popular, diante do cenário religioso pluralista e competitivo, principalmente nos anos de 1980 e 1990, momento em que as ações católicas também estavam inclinadas para a variedade de experiências religiosas. Mediante essas mudanças, fez-se necessário algumas considerações sobre a Igreja Católica no Brasil após o Concílio Vaticano II.

Entre as mudanças ocorridas na Igreja, com base nas diretrizes estabelecidas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), temos: a Comunidade Eclesial de Base e a Teologia da Libertação, promotoras de um catolicismo à condição de principal interlocutor das mudanças sociais e políticas, e o movimento da Renovação Carismática Católica, privilegiado neste trabalho, que busca recuperar a importância do indivíduo, re-valorizando os sacramentos rituais, a oração, destacando uma vivência religiosa fortemente marcada pela expansão das emoções, da cura, dos milagres e dos efeitos mágicos do Espírito Santo.

A postura e a disposição desse último Concílio mostram-se conservadoras, quando sancionam algumas das experiências populares, remodelando-as e agregando-as às práticas religiosas oficiais, designando assim às regras de conduta religiosa católica.

Numa tentativa de recuperar o processo de construção conservador católico das décadas de 1980 e 1990, este trabalho tem como proposta a investigação da vivência religiosa carismática, fortemente marcada pela ampliação das emoções, através da institucionalização de algumas dessas experiências religiosas moldadas e orientadas pelo movimento da Renovação Carismática Católica, a partir de uma postura e modelo específicos: o Seminário de Vida no Espírito Santo, fonte principal de reflexão do nosso estudo.

Para a reconstrução histórica de algumas re-elaborações de experiências religiosas, após o último Concílio, se fez necessário avaliar o movimento da Renovação Carismática, principalmente na sua aptidão em incorporar auxílios religiosos como a libertação, a cura, os milagres, o êxtase coletivo, exteriorizado em exposições públicas, marcadas pela forte emoção, o que garante, ao menos parcialmente, alívio e quietude diante dos desgastes e ansiedades provocados pela modernidade.

Nesse processo de incorporação de recursos religiosos ao catolicismo de conduta carismática, analisamos as etapas correspondentes ao uso e postura específicos: o Seminário de Vida no Espírito Santo que, repleto de sistemas simbólicos, pode aqui ser analisado como instrumentos de um poder, que também é simbólico, segundo a perspectiva de Bourdieu:

“O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário”.¹

Na tentativa de estabelecer um diálogo conservador com seus fiéis, e buscando inspiração num cristianismo mais evangélico, a Renovação Carismática Católica

¹ BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989. 14 p.

assume a implementação de “*exercícios religiosos*”, por meio da participação no Seminário de Vida no Espírito Santo. Esse seminário representa um método estimulador e ao mesmo tempo normativo, na busca da re-elaboração de algumas experiências religiosas, agenciando assim as relações de comunicação entre o fiel e o Sagrado e o conseqüente ajuste das condutas sociais.

O desempenho do Seminário de Vida no Espírito Santo nesse estudo foi apreciado a partir da diocese de Marília, cidade localizada no interior do Estado de São Paulo, investigando particularmente a representatividade da cidade de Adamantina (SP) no cenário religioso brasileiro. Essa representatividade foi demonstrada e interpretada a partir da análise de entrevistas com um grupo de participantes desse seminário, entre os anos de 1997 e 2003, possibilitada através da metodologia oral.

Não cabe aqui discutirmos sobre o alcance ou não dos anseios e desejos das pessoas que freqüentam esse seminário, mas investigar a funcionalidade de re-elaborar algumas experiências religiosas, através da re-significação da linguagem simbólica utilizada pela Igreja Católica, e incorporada ao movimento carismático, contido no Seminário de Vida no Espírito Santo.

A metodologia de pesquisa aplicada para a nossa proposta de investigação, acerca do processo de construção conservador católico, nas décadas de 1980 e 1990, foi a História Oral. Essa, por sua vez, possui entre as suas principais características, a utilização de fontes que se constituem no decorrer da pesquisa, produzidas a partir de depoimentos vivos, não dependendo somente daquelas que já estão estabelecidas.

A metodologia de pesquisa empregada pela História Oral utiliza documentos que se constituem em arquivos orais, estimulados por especialistas, que possibilitam o resgate do passado, bem como o estabelecimento de novas relações entre o historiador e o seu objeto de estudo. Sendo assim, os documentos empregados nas pesquisas deixam de ser inanimados, transparecendo emoções e visões de mundo.

Sustentada em depoimentos vivos para abordar o momento contemporâneo, a história oral criou uma nova concepção de objeto histórico - o sonoro. Essa nova modalidade de documento não permite a constituição de uma outra história, mas tão somente uma nova forma de fazer história, possibilitada por indivíduos pertencentes a categorias sociais geralmente excluídas da história oficial, podendo deixar registrado, para análises futuras, sua própria visão de mundo, além daquela do grupo social a que pertencem.

Por meio dessa nova forma de fazer história, procuramos redescobrir costumes e hábitos, recriando ambientes familiares e coletivos, através de histórias pessoais, experiências, pontos de vista e emoções de alguns participantes do Seminário de Vida no Espírito Santo. Para isso, utilizamos a representatividade de um grupo carismático católico, em Adamantina (SP), entre os anos de 1997 e 2003. Na construção do nosso objeto de estudo, abordamos um caso empírico, ou seja, a execução do Seminário de Vida no Espírito Santo na cidade de Adamantina.

Particularizamos o nosso objeto de investigação, contudo devemos evitar o erro de sua universalização, isto é: devemos descobrir pela aplicação de interrogações gerais, os caracteres invariáveis que ele pode ocultar debaixo das aparências de singularidade² e assim construir um objeto científico. Antes de mais nada, evitamos o senso comum, ou seja, rompemos com representações partilhadas por todos .

A metodologia de pesquisa escolhida exige explicações de sua importância no campo das investigações históricas, antes de iniciarmos as etapas de elaboração de nosso trabalho, bem como as nossas conclusões iniciais.

O interesse da história pela oralidade se dá na medida em que ela permite alcançar conhecimentos novos e fundamentar análises históricas com base na concepção de fontes inéditas. A História Oral, ao se interessar pela oralidade, busca enfatizar e deixar como cerne de sua apreciação o olhar e a versão de experiências dos seus atores sociais. Passa a ser mais do que uma disposição técnica, algo além de um procedimento preciso de transcrição da oralidade, permitindo identificar interpretações qualitativas de processos histórico-sociais, contando para isso, com métodos precisos, em que a construção de fontes e arquivos orais exerce uma ação de suma importância.

Para o processo de construção histórico-social, a História Oral conta com a oralidade, que por sua vez, está sujeita a participação ativa da memória que possui como propriedade básica e essencial à presença do passado, segundo afirma Rousso.³ A memória quando utilizada como fonte histórica por especialistas, deve ser refletida como uma forma de representação seletiva desse passado, fruto de uma reconstrução intelectual e psíquica, onde esse passado que se conservou na memória é sempre lembrança de um

² BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989. 33 p.

³ ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. IN: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (coord.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996. 94 p.

indivíduo inserido num contexto nacional, social e familiar. Assim, como toda a memória é, por definição, “coletiva”, como assegura Maurice Halbwachs.⁴

Para os especialistas da História Oral⁵, a memória é uma evocação atualizada do passado, em que o homem com a sua capacidade de reter e guardar o tempo que se foi, o salva da perda total. Assim, a lembrança conserva parte aquilo que se foi e não retornará jamais.

A memória deve ser refletida enquanto um processo que está subordinado à dinâmica social e não apenas a um mecanismo de registro humano individual de retenção de informações, conhecimentos e experiências. O presente é momento da elaboração dessa memória, é a conjuntura de tempo em que a rememoração recebe estímulo e condições para se efetivar. Assim para Pollack⁶, a memória é permeada de sentido não só do que ocorreu no passado, mas do tempo presente e de seus conflitos, construindo a si mesma, contudo também sendo enquadrada e imposta, quando há interesses em jogo.

“... a memória é sabidamente indigna de confiança e um teto inseguro quando comparada aos registros inanimados e imutáveis dos documentos, através de anos de questão (...) as fontes documentais não são tão involuntárias e naturalmente legadas a nós como poderia se pensar. (...) Assim poderíamos virar a mesa. Poderíamos argumentar que na verdade o testemunho oral, seja ele coletado em gravação em fita (...), ou pelas pesquisas de campo (...) está mais próximo da fonte principal. Ele é certamente vulnerável a problemas como aqueles que afetam as fontes documentais modernas, mas eles são diferentes. Ambos tem em comum o fato de poderem estar sujeitos a invenção da tradição, mas os problemas de má utilização dos dados orais são possivelmente mais fáceis de serem localizados e resolvidos.....”⁷

Nas conexões existentes entre história e memória, De Decca⁸ faz referência a Nora, para quem memória e história se opõem constantemente:

⁴ HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968.

⁵ FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (coord.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

⁶ POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. IN: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989. 3-15 p.

⁷ BURKE, P. (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. 190,191 p.

⁸ DE DECCA, E. S. Memória e cidadania. In: SÃO PAULO (cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: 1992. 129-136 p.

"A memória é a vida, sempre guardada pelos grupos vivos e em seu nome, ela está em evoluções permanente, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todas utilizações e manipulações, suscetível de longas latências e de súbitas revitalizações. A história é reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que já não é mais. A memória é um fenômeno sempre atual, uma ligação do vivido com o eterno presente; a história é uma representação do passado. Porque ela é afetiva e mágica, a memória se acomoda apenas nos detalhes que a conformam; ela se nutre de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a toda transferência, censura ou projeção. A história, porque operação intelectual e laicizante, exige a análise e o discurso crítico ... A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto. A história não se liga a não ser em continuidades temporais, nas evoluções e relações de coisas. A memória é um absoluto, a história não conhece mais do que é relativo".

A disponibilidade de meios técnico-científicos para a elaboração do passado são incalculáveis, segundo De Decca.⁹ Essas técnicas e novas teorias permitem transformar objetos de uso social e elementos de natureza em novas fontes para a pesquisa histórica. Na reconstrução desse passado e na inquietação de transformar os materiais da natureza em documentos para a História, não devemos esquecer de que as fontes não existem em estado natural, e sim estabelecidas pelos historiadores.

Por fim, ao historiador, é permitido *"realizar o trabalho de transformar em documentos da história, esses materiais da natureza que tinham adquirido valor de uso ao se incorporarem ao mundo dos homens."*¹⁰

"Os objetos produzidos pela sociedade e os elementos da natureza não são documentos históricos pelo simples fato de existirem. Eles se transformam em documentos pela prática da história que se dá por meio de uma crescente especialização e erudição. (...) Todo conhecimento humano deve ser julgado à luz de seu próprio tempo e não pela visão daquilo que se sucedeu. Não existe nenhuma instância que nos assegure que aquilo que venceu na história foi o melhor ou o mais verdadeiro."¹¹

⁹ DE DECCA, E. S. Fazendo História. IN: Anais do Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física, Maceió, 1997. 3 p. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/fef/eventos/maceio/textos/dedecca.html>> Acesso em 25 nov. 2004.

¹⁰ Id. Ibid. 3 p.

¹¹ Id. Ibid. 3 p.

*“Toda história depende basicamente de sua finalidade social.”*¹² Por vezes a finalidade da história é obscura, uma vez que há ainda acadêmicos que continuam fazendo história factual, e evitando qualquer envolvimento com interpretações mais amplas, insistindo apenas na busca do conhecimento pelo conhecimento.

O desafio da História Oral relaciona-se, em parte, com esse propósito social constitutivo da própria História. Trata-se de uma importante razão que tem estimulado tanto alguns historiadores e advertido tantos outros. O emprego de entrevistas como fonte para historiadores profissionais vem de longe e é corretamente conciliável com os padrões acadêmicos.

A produção de depoimentos e a concepção das fontes orais por meio da metodologia da História Oral são um canal amplo para revelar discussões histórico-sociais, desdobrando novas hipóteses, análises e interpretações da história, através da recomposição do passado, diretamente ligado aos objetivos concretos da sociedade.

Sabemos da complexidade e da característica multifacetada da realidade histórica, contudo, não podemos ofuscar o mérito principal da História Oral que, em maior amplitude do que a maioria das fontes permite a recriação da multiplicidade original de pontos de vistas.

A experiência de vida das pessoas de todo tipo pode ser utilizada como matéria-prima e a História a partir disso ganha nova dimensão. Para a maior parte dos tipos existentes de História, provavelmente o resultado crítico dessa nova abordagem será propiciar evidência vinda de uma nova direção, na reconstrução de um passado mais realista.

A História Oral também colabora a favor de uma análise e julgamento mais imparcial: as testemunhas podem agora ser convocadas também de entre as classes comuns; há assim um compromisso com ênfase a favor da mensagem social da história como um todo.

Ao mesmo tempo, a história oral implica, para a maioria dos tipos de História, uma certa mudança de enfoque (da instituição religiosa para o seu público), podendo em alguns campos também oferecer uma abertura de novas áreas importantes de investigação.

¹² THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 20 p.

“Em todos esses campos da história, com a introdução de nova evidência antes não disponível; com a mudança do enfoque da investigação e com a abertura de novas áreas para ela; contestando alguns pressupostos dos historiadores e julgamentos por eles aceitos; reconhecendo grupos importantes de pessoas que haviam estado ignoradas, dá-se início a um processo cumulativo de informações. Amplia-se e se enriquece o próprio campo de ação da produção histórica; e, ao mesmo tempo, sua mensagem social se modifica. Para ser claro, a história se torna mais democrática. A crônica dos reis introduziu entre suas preocupações a experiência de vida das pessoas comuns. Há, porém, uma outra dimensão igualmente importante dessa mudança. O processo de escrever história muda juntamente com o conteúdo. A utilização da evidência oral rompe as barreiras entre os cronistas e seu público; entre a instituição educacional e o mundo exterior.”¹³

O campo de ação da produção histórica é alargado quando nesse processo a História Oral edifica uma história em torno de pessoas, difundindo vida para dentro da própria história, ampliando assim seu domínio de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maior parte ignorada da população. Atrai a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade.

Na tentativa de estabelecer uma nova direção na reconstrução do cenário religioso brasileiro nas décadas de 1980 e 1990, optamos pela metodologia da História Oral, fazendo uso como fonte histórica, da experiência de vida de algumas pessoas que compartilharam da implementação do Seminário de Vida no Espírito Santo, na cidade de Adamantina (SP) entre os anos de 1997 e 2003.

Mesmo diante da complexidade dessa realidade histórica, acreditamos que tanto a metodologia, quanto à fonte histórica escolhidas colaboram para a multiplicidade de pontos de vistas relacionados ao tema, bem como ao período histórico selecionado. De tal modo que almejamos contribuir com a ampliação do campo de ação da produção histórica, cooperando para a alteração de enfoque da própria história, revelando assim novos campos de conhecimento.

¹³ THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 28 p.

Capítulo Primeiro

Religião e Religiosidade no Brasil

1.1. Religiosidade colonial brasileira.

Religião e religiosidade popular no Brasil tornaram-se temas recorrentes no debate historiográfico contemporâneo desde 1980, momento em que o cenário religioso brasileiro, marcado pelo pluralismo, mostrava-se inquietante e suscetível de novas pesquisas científicas. Diante desse panorama religioso, a História, a Antropologia e a Sociologia foram capazes de oferecer novas interpretações, a partir de uma revisão teórico-metodológica e de um redimensionamento dos objetos de estudo, que envolvem instrumentos, ações e representações dos fenômenos religiosos.

A individualização e a transitoriedade das experiências religiosas contemporâneas, somadas ao realinhamento das igrejas locais às determinações do poder central católico representado pelo Vaticano, exigiram que as análises ultrapassassem a abordagem do catolicismo nacional associado à figura do Estado, à observação de aspectos vivencial e devocional, passando pela compreensão da diversidade religiosa.

Para isso, ambos os campos científicos acima citados, assinalam como indispensável à avaliação dos temas - religião e religiosidade popular – a análise também do contexto social, no qual estão inseridos, não devendo estar dissociados de valores culturais e de suas representações que moldam toda a experiência religiosa por mais subjetiva que seja.

Previamente, faz-se necessário revisitar e adotar para esse estudo uma vertente sociológica e antropológica, a cerca dos conceitos que aqui serão utilizados - religião, religiosidade popular e cultura. O conceito de religião compreendido pelo viés antropológico de Geertz,¹⁴ considera-o:

“um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos

¹⁴ GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978. 104,105 p.

homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

Dessa maneira, a abrangência e a complexidade do conceito religião, torna indispensável à sua compreensão, uma apreciação realizada em dois momentos: inicialmente a apreensão do sistema de significados incorporados em símbolos da religião, e a seguir a relação com os processos sócio-estruturais, nos quais estão inseridos. Tanto o primeiro como o segundo momentos estão intrinsecamente associados aos valores culturais presentes nos símbolos, como nos processos sócio-estruturais. Daí também ser imprescindível elucidar o conceito de cultura aqui adotado:

“um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.”¹⁵

Ao revisitar o conceito sociológico de religiosidade, Oliveira define-o preliminarmente como “conjunto de disposições referentes ao sagrado antes que estas sejam socialmente elaboradas e socializadas”, o que o difere de fenômenos religiosos, porque estes supõem “certa institucionalidade ou, pelo menos, um mínimo de normatividade e sociabilidade, enquanto aquela expressaria a experiência religiosa em seu estado original”.¹⁶

A vertente teórica assumida por Oliveira, não considera a religiosidade, em sua situação original, como categoria sociológica, pois não a concebe como um fato social, ou seja, classifica-a como “uma aptidão para a experiência da transcendência”¹⁷ e enquanto elemento próprio dos seres humanos, a religiosidade não pode ser separada das diferentes culturas através das quais os seres humanos se expressam.

Já as experiências religiosas, essas são provocadas ou induzidas socialmente, por vários meios ritualmente utilizados, considera-se assim a representação de um sagrado transcendente. A subjetividade da experiência religiosa não impede fazer sentir

¹⁵ GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978. 103 p.

¹⁶ OLIVEIRA, P. A.R. Religiosidade: Conceito para as Ciências do Social. In: COUTINHO, S. R. (org). Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central. Brasília: Universa, 2001. 56 p.

¹⁷ Id. Ibid. 57 p.

indiretamente a sua ação, uma vez que, impulsiona atitudes e comportamentos referidos ao sagrado nas demandas sociais.

A tradução da experiência, através de códigos simbólicos e lingüísticos, torna-se suscetível de socialização. Assim, para Oliveira as Ciências Sociais:

“... só se tornam capazes de pronunciar-se sobre a religiosidade a partir do momento em que a experiência religiosa é socialmente manifestada, conforme algum modelo cultural. E neste estado, portanto, que nos é dado analisar a religiosidade, mesmo sabendo que ela se constitui num estado anterior a sua socialização.”¹⁸

A socialização da experiência religiosa estimula o seu controle institucional, em forma de sistemas religiosos, que a canalizam para comportamentos socialmente admitidos, dessa maneira “*coloca-se a experiência do transcendente sob controle social.*”¹⁹

Por conseguinte, apreendemos para esse trabalho, a vertente sociológica que compreende o conceito de religiosidade como um “*conjunto difuso e informe das expressões socialmente visibilizadas de construção de sentido desde a experiência de um sagrado transcendente*”,²⁰ ou seja, a religiosidade e sua característica difusa sofre a represália institucional e é alterada em ritos e crenças ordenados socialmente.

Apresentados os conceitos sociológicos anteriormente descritos, segue-se inicialmente a investigação sobre a religiosidade na América Portuguesa Colonial, que expõe o distanciamento entre a normatividade e institucionalidade do catolicismo doutrinal, de vertente iluminista e a experiência religiosa popular vivencial no Brasil-colônia.

O contraponto entre a religiosidade popular e o catolicismo oficial no Brasil colonial incita-nos a refletir sobre a complexidade e a diversidade que comporta o conceito de religiosidade popular. Para auxiliar-nos nessa difícil modalidade, utilizaremos a tipologia de Oliveira²¹, em virtude de sua objetividade e do ajuste nos moldes do catolicismo mais amplamente vivido no Brasil.

¹⁸ OLIVEIRA, P. A.R. Religiosidade: Conceito para as Ciências do Social. In: COUTINHO, Sérgio R. (org). Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central. Brasília: Universa, 2001. 58 p.

¹⁹ Id.Ibid. 57 p.

²⁰ Id .Ibid. 56 p.

²¹ OLIVEIRA, P. A. R. de. Religiosidade Popular na América Latina. REB, v,32, fasc.126, junho de 1972.

A tipologia citada apreende os elementos indispensáveis ao Catolicismo Oficial em quatro constelações que formam “*agrupamento de atos semelhantes entre si para que seja concretizada a relação entre o homem e o sagrado.*”²²

A primeira constelação corresponde aos sacramentos, e abrange a participação do eclesiástico, como condição essencial para operar as relações com o sagrado. A segunda é a evangélica, que se refere ao uso da Bíblia como ponto de reflexão e livro norteador da doutrina. A terceira designa-se à devoção, marcada pelo relacionamento entre o fiel e o sagrado sem interferências, ou seja, sem a mediação da igreja ou do sacerdote, materializando-se de maneira individual. E a quarta e última é denominada a protetora, definida pelas relações diretas entre o homem e o sagrado, sob a perspectiva da proteção, entendida aqui como a obtenção de vantagens concretas.

“Quem se debruça sobre a religiosidade colonial não pode ter como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal, ditado pela teologia e pelo direito canônico. A rigor, se este existe, não foi a colônia portuguesa da América o lugar adequado para se visualizar sua forma acabada. O que se vê aqui é um catolicismo popular marcado pela precariedade da evangelização e pela hipertrofia da constelação devocional.”²³

As duas primeiras constelações - a sacramental e a evangélica - são sólidas e intensas para a edificação da composição do Catolicismo Oficial; porém no Brasil colonial o que se observa é uma escassez dessas duas constelações, que colaboraram para a hipertrofia da constelação devocional, aumentando o distanciamento entre o catolicismo colonial oficial normatizado e o vivenciado, ou seja, o campo do catolicismo popular no Brasil moldou-se como espaço de re-significação da religião católica no Brasil.

Uma análise ampla do catolicismo popular no Brasil demanda uma investigação abrangente e profunda do processo em que este se desenvolveu. A complexidade do tema requer um estudo além do que aqui foi aplicado, uma vez que, para a presente pesquisa essa não é a nossa principal inquietação. O nosso propósito, nesse ponto, é o de

²² OLIVEIRA, P. A. R. de. *Religiosidade Popular na América Latina*. REB, v.32, fasc.126, junho de 1972. 360 p.

²³ CARDOSO, P. D. W. *A sociedade colonial: uma reflexão sobre as moralidades e religiosidade popular na América Portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. Klepsidra:Revista nº 21, 2004. Disponível em: <<http://www.klepsidra.net/klepsidra21/religiosidade.htm>>. Acesso em 10 out. 2005.

elencar dados que expliquem, ao menos em parte, o distanciamento entre o catolicismo oficial e as práticas religiosas populares que alargaram-se na história da igreja no Brasil, o que nos permitirá, ao menos de maneira parcial, avistar as diversas lacunas desenvolvidas no campo religioso brasileiro, que abriram espaço para as contínuas re-elaborações e re-significações da fé.

Na história da Igreja Católica no Brasil estão presentes duas formas básicas de catolicismo: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado. Entre as suas principais características dessas duas formas podemos indicar as seguintes:

“O catolicismo tradicional é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. O catolicismo renovado, por sua vez, apresenta as seguintes características: é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental.”²⁴

Nesse primeiro momento analisaremos as características do catolicismo tradicional aplicado no Brasil-colônia. Já o catolicismo renovado será apresentado no decorrer desse capítulo, porém no momento em que a observação estiver voltada para as mudanças institucionais religiosas implantadas na segunda metade do século XIX, que ganharam o nome de catolicismo romanizador e ultramontano.

“O catolicismo brasileiro assumiu nos primeiros séculos de sua formação histórica um caráter obrigatório. Era praticamente impossível viver integrado no Brasil sem seguir ou pelo menos respeitar a religião católica.”²⁵

Por concessão da Santa Sé, os reis de Portugal gozavam do direito de padroado sobre as novas colônias portuguesas. Deste modo os monarcas se constituíram como verdadeiros chefes espirituais das novas terras, por delegação do papa. Por essa razão, ao monarca português competia implantar a fé cristã nas terras brasileiras. Na realidade, tais privilégios levavam normalmente a uma identificação entre colonização e cristianização. Assim os monarcas portugueses pensavam em criar no Brasil um Estado cristão, tendo como religião oficial o catolicismo. A missão desse Estado cristão era subjugar e incorporar indígenas e negros africanos à cultura portuguesa e à religião cristã.

²⁴ AZZI, R. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1978. 9 p.

²⁵ HOONAERT, E. Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1880. Petrópolis: Vozes, 1974. 13 p.

Uma conseqüência dessa mentalidade é que a religião era reconhecida mais por limites territoriais do que por marcos espirituais. Os territórios conquistados pelos portugueses tornam-se cristãos e desse modo à conquista se fez pela cruz e por outros símbolos religiosos.

“Na colonização latino-americana em geral e brasileira em particular, a construção de igrejas e capelas tornou-se marca de conquista em dimensões nunca alcançadas na história anterior do cristianismo. A maioria das construções religiosas do período colonial não obedeceram principalmente a considerações de ordem pastoral mas significaram “padrões” de posse em nome do Império e garantia de domínio sobre índios, franceses, holandeses, quilombolas.”²⁶

A autoridade do papa é relativamente pequena sobre a vida da colônia, em vista dos plenos poderes conferidos ao monarca português como chefe da Igreja do Brasil, por força do padroado. A função do pontífice romano limitava-se a confirmar as nomeações de cargos e funções eclesiásticas propostas pelo rei de Portugal e criar as circunscrições eclesiásticas solicitadas pelo monarca.

Essa mentalidade dominante entre os portugueses beneficiou pouco uma adesão sincera à fé cristã por parte dos nativos e dos negros que para cá foram trazidos como escravos. Implantado paralelamente com a colonização portuguesa no Brasil, o “*catolicismo tradicional*”, aqui compreendido como o que foi aplicado no território brasileiro nos três primeiros séculos de cultura, assume o modelo de Cristandade²⁷, mantido devido à estrutura do padroado e da interpenetração estreita das relações entre Estado e Igreja.

Diante de algumas conseqüências que a cristandade produziu no Brasil, constatamos que a evangelização do povo estava sob a responsabilidade do rei, que organizava inicialmente as primeiras missões e fundava as primeiras paróquias. Por essa razão, toda a vida eclesiástica do Brasil dependia praticamente da Mesa da Consciência e Ordens de Portugal, e não da Cúria Romana e da Santa Sé. Os bispos, o clero e os religiosos mantinham-se na dependência da Coroa Portuguesa, e somente de modo indireto se

²⁶ HOONAERT, E. Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1880. Petrópolis: Vozes, 1974. 52 p.

²⁷ A Cristandade “(...) trata-se de uma revivescência de uma concepção de Igreja que perdurou durante a Idade Média na Europa Ocidental. O elemento básico do modelo é o conceito de sociedade sacral. Nesse conceito de sociedade sacral ou cristandade se identificam os conceitos de fé e nacionalidade, e o catolicismo passa a ser religião oficial do Estado. Os interesses da Igreja são os interesses do Estado e vice-versa (...)”. Cf. SCHLESINGER, H. & PORTO, H. Dicionário Enciclopédico das religiões, verbete “Cristandade”. 737 p.

relacionavam com a Santa Sé. A autoridade que decidia efetivamente sobre a construção de igrejas, fundação de conventos, criação de dioceses e paróquias era o monarca português. A Igreja do Brasil, em sua organização institucional, vinculava-se estreitamente a Portugal.

“Essa desvinculação quase total com relação à Santa Sé permitiu que a Igreja do Brasil assumisse durante o período colonial características próprias bastante distintas das Igrejas européias, onde em geral se enfatizou a praxe sacramental e conseqüentemente o clericalismo, passando o leigo a ocupar uma posição totalmente passiva, em contraposição à valorização do leigo na Reforma Protestante. No Brasil Colonial, ao invés, a presença leiga continua bastante acentuada mediante a participação nas confrarias religiosas (irmandades e ordens terceiras) e predomina o aspecto devocional, que se expressa através das romarias, das promessas e ex-votos, das procissões e festas dedicadas aos santos, com caráter eminentemente social e popular.”²⁸

Uma significativa parcela da direção e da organização das atividades e associações religiosas assumiu características leigas, como ocorreu nas confrarias e irmandades; que na sua maioria mantinha autonomia, o que também garantia que essas também funcionassem como *“associações de classe, de raça, e de instrumento de ação social.”*²⁹

O episcopado no Brasil durante o período colonial colocava-se diante de grandes limitações: o primeiro aspecto que logo se evidencia é que a criação de dioceses era inadequada para as necessidades pastorais do imenso território. Enquanto em diversos países de colonização hispânica se multiplicam os bispados já no século XVI, no Brasil o processo de criação de dioceses foi lento e esporádico. Isso se explica em grande parte tendo em vista que o governo português estava muito mais interessado em *“explorar”* economicamente a terra do que num verdadeiro processo de povoamento. E cada bispado que se criava supunha a existência de uma cidade. E sabemos o quanto foi lenta a criação de cidades no Brasil.

Outro aspecto importante a ser ressaltado são os longos intervalos entre a atuação de um bispo e outro, quer por razões políticas retardavam a nomeação do sucessor, quer porque diversos bispos tomavam posse por procuração, vindo às dioceses bem mais tarde; alguns, aliás, não chegaram sequer a assumir pessoalmente o governo da diocese.

²⁸ HOONAERT, E. História da Igreja no Brasil- Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1983. 171 p.

²⁹ WERNET, A. A Igreja Paulista no século XIX. São Paulo, Ed.Ática, 1987. 23 p.

Devemos também mencionar o papel do funcionário eclesiástico do clérigo colonial, pois em geral o sacerdócio era considerado naquela época como uma profissão, um ofício ou uma carreira à qual a pessoa se dedicava em modo análogo às demais profissões então existentes. Recebendo do governo, o padre passava a ser considerado como um funcionário público incumbido de exercer as funções litúrgicas próprias do catolicismo, que era a religião oficial da sociedade colonial. Não havia preocupação com a evangelização, catequese e conversão do povo, pois se supunha que a fé fazia parte da própria tradição cultural lusitana, cuja ortodoxia era mantida pelo tribunal da Inquisição.

No Brasil muitos católicos insurgiram-se de modo astucioso, diante da possibilidade de acusação e ou condenação pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confiscos; criaram dessa maneira um catolicismo próprio, re-elaborado e distante daquele que deveria ser visto e praticado principalmente nos locais públicos.

“O catolicismo é o cimento que une a nação, o laço que prende a todos, o local de reunião e confraternização entre as raças as mais diversas que compõem a nacionalidade.”³⁰
 “Originou-se desta maneira o formalismo típico do catolicismo brasileiro: as formas tinham que ser católicas, a todo custo. Quanto ao conteúdo dado às formas, este escapou - ao que parece - ao olhar do Santo Ofício.”³¹

A compreensão desse panorama sobre a religiosidade institucionalizada e suas vivências no Brasil-colônia sugere a aplicação do conceito de *habitus* de Bourdieu, uma vez que, é visto como:

“princípio operador que leva a cabo a interação entre dois sistemas de relações, as estruturas objetivas e as práticas. O *habitus* completa o movimento de interiorização de estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas”.³²

As inúmeras confrarias, irmandades, ordens terceiras e especialmente as confrarias denominadas “*Santas Casas de Misericórdia*” eram a demonstração da necessidade de constituir o catolicismo na vida pública, diante da obrigatoriedade oficial

³⁰ HOONAERT, E. Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1880. Petrópolis: Vozes, 1974. 14 p.

³¹ Id. Ibid. 16-17 p.

³² MICELI, S. (Org.) A força do sentido. IN: BORDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Ed. Perspectiva S. A, 1974. XLI p.

religiosa. A sociedade que se formou no período colonial, através das paróquias, conventos, irmandades e confrarias, impulsionava todos a recorrer constantemente às instituições religiosas para conseguir emprego, emprestar dinheiro, garantir sepultura, providenciar dote para filha que queria casar-se, comprar casa, arrumar remédio.

Era comum a falta de livros, fato esse observado com os inúmeros exemplos de tipografias queimadas e a censura a livros importados, até o início do século XIX; juntamente com a ausência de bibliotecas, o que demonstra a dificuldade em refletir com espírito crítico e de maneira cristã. Essa lacuna doutrinária esvaziou a “*constelação evangélica*”, base para a edificação da composição do Catolicismo Oficial.

“Um cristianismo sem livros se torna em pouco tempo uma religião sem fundamentação bíblica, divorciada da teologia, uma prática de devoções e cerimônias sem ligação com a vida.”³³

Portugal também não criou universidades no seu vasto império ultramarino, pois a cidade de Coimbra já era um centro de formação do pensamento português, lugar em que se formavam os grupos intelectuais, eclesiásticos, administrativos e jurídicos para a Ásia, a África e a América portuguesa, pelo menos a partir da Reforma Pombalina.

O catolicismo colonial na América Portuguesa esforçou-se por alcançar como prática religiosa, o modelo apontado para os fiéis pelo cristianismo da Igreja Primitiva, no qual a postura do fiel deveria manter-se sobre duas condutas: a primeira do “*contemplatio*”, ou seja, o exercício da oração pessoal na busca da perfeição cristã, e a segunda que seria a participação no culto público, prática através da qual os sacramentos seriam coletivizados e introjetados pelo fiel.

Contudo, os centros urbanos do Brasil colonial eram muito raros e precários, sendo que boa parte dessa prática pública religiosa comunitária, que ocorreria nas celebrações, acabou sendo abandonada, ou transferida para a intimidade doméstica ou posteriormente integrada ao catolicismo barroco e seu *ethos* festivo.

³³ HOONAERT, E. Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800. Petrópolis: Vozes, 1974. 20 p.

A diferença sócio-econômica na América colonial portuguesa excluiu a elite branca minoritária, levando-a a um certo isolamento religioso, que teria lugar exclusivamente próximo ao altar ou através da construção de seus próprios locais de cultos particulares. A moradia era o “*locus*” privilegiado para o exercício da religiosidade privada colonial, onde os objetos simbólicos como cruzinha de madeira, quadros, amuletos ou um mastro com a imagem de um santo demonstravam aos visitantes a preferência da devoção familiar, e sinalizam a presença do sagrado no espaço privado do lar.

O relacionamento dos fiéis com os pastores reduzia-se a ocasiões especiais, geralmente no tumulto das grandes festas. Quanto à liturgia oficial, essa adquiria para a maioria dos fiéis a representação de um espetáculo, em que a língua falada não era entendida, e cujos atos, que faziam parte desse ritual institucionalizado, apresentavam significações desconhecidas, porém o mistério era respeitado.

Desligamento da estrutura eclesiástica é a imagem apresentada por esse “*catolicismo tradicional*” que se ajustava à sociedade e a cultura colonial e que cada vez mais se distanciava da religiosidade institucionalizada. O seu caráter social e familiar também se enquadrou nesse ajustamento, uma vez que as práticas religiosas inseriram-se no centro da vivência social, adquirindo assim uma forma comunitária de vivência da religião.

Pode-se dizer que a Igreja era, no Brasil, uma organização de leigos. Mais do que as paróquias, eram as irmandades e as ordens terceiras que constituíam o núcleo de prática religiosa organizada. A família era de grande importância como expressão religiosa, uma vez que a religião brasileira era mais doméstica e privatizada do que institucional. No ambiente familiar aprendiam-se orações e os comportamentos religiosos, esgota-se assim a “*constelação sacramental*”.

“O catolicismo brasileiro era leigo na evangelização, feita por indivíduos, ou na família; no governo, através do padroado, na administração, pelas irmandades e ordens terceiras; na assistência social, pelas casas de misericórdia; nas devoções, de caráter privatizado. Mesmo o clero estava bastante laicizado.”³⁴

As famílias opulentas possuíam um espaço privado composto pelo oratório e pelas relíquias, e até mesmo pela construção de capelas particulares, que deveriam

³⁴ OLIVEIRA, P. A. R. de. Religiosidade Popular na América Latina. Revista Eclesiástica Brasileira, v.32, fasc. 126, Junho de 1972. 360 p.

ajudar no cumprimento das obrigações religiosas e também como questão de afirmação de status de classe privilegiada. Porém, nem sempre possuir esses componentes garantia o cumprimento da normatização religiosa permitida pela ortodoxia católica.

Faltava à Igreja do Brasil um centro de unidade, alguém que personalizasse a sua consciência, que se sentisse autorizado a falar em nome dela. Ou alguém que fosse a voz profética a denunciar os erros e apontar caminhos novos. Tal função foi exercida muitas vezes na história da Igreja pelas ordens religiosas, mas estas, completamente decadentes, estavam a exigir um tratamento de urgência.

Um outro ponto identificado que amplia a distância do catolicismo tradicional vivenciado do institucional são as práticas devocionais populares. Antes da apresentação de algumas de suas características, faz-se necessário revisitar o conceito de devoção popular aqui empregado, cuja preocupação nesse momento, é a compreensão da linguagem que o corpo expressa na devoção e na relação com a mesma.

Para Bourdieu³⁵ essa linguagem manifestada, também nas devoções, configura-se como relações de comunicação que implicam não somente as relações lingüísticas, mas também o poder simbólico. Assim, a prática devocional está inserida em uma economia de troca de bens simbólicos. Essa permuta garante a manutenção da relação entre o devoto e a divindade. Qualquer lacuna, provocada por ambos os lados envolvidos, pode romper o vínculo entre os mesmos.

“A devoção ao Santo constitui para o fiel uma garantia de auxílio celeste para as suas necessidades. A lealdade ao Santo manifesta-se sobretudo no exato cumprimento das promessas feitas.”³⁶

O vínculo e a crença com a divindade e seus poderes sobrenaturais comprovavam-se diante da dedicação e lealdade desempenhada pelo devoto, quando do cumprimento de sua promessa cujo cerne era a troca simbólica, que dispensavam as intermediações, oficialmente feitas pela instituição religiosa, diminuindo assim o espaço de poder da Igreja.

³⁵ BOURDIEU, P. A economia das trocas lingüísticas. São Paulo, EDUSP, 1996. 23-24 p.

³⁶ AZZI, R. “ A Espiritualidade Popular no Brasil: um enfoque histórico”. IN: Grande Sinal. Revista e Espiritualidade, Ano XLVIII 1994. 296 p.

A vivência religiosa colonial cotidiana fugia aos preceitos pregados e afixados pela ortodoxia católica, como podemos observar na relação entre os colonos e os seus santos, quando eram comuns os xingamentos à Virgem e os maus tratos aos santos. Luiz Mott ³⁷ nos conta, que alguns devotos costumavam trancar seus santos de devoção em baús escuros ou virá-los de cabeça para baixo, quando suas preces não eram atendidas ou até que estes resolvessem atender os pedidos feitos.

Segundo Bourdieu,³⁸ essa “*economia dos bens simbólicos*” apóia-se na crença, na reprodução ou crise dessa economia, isto é, na perpetuação ou na ruptura do acordo entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas.

Portanto, entre os fiéis coloniais existia uma diversidade de comportamentos religiosos, desde aqueles mais fervorosos e devotos, até os que cumpriam os rituais católicos menos por devoção, mas mais por convenção social e obrigação.

Os conventos eram raros no Brasil colonial, porém era comum que as “*donzelas recolhidas*”, mesmo não estando nesse espaço de recolhimento espiritual, fizessem questão de viver uma vida de penitências e orações em suas próprias casas, isto é, no espaço privado, demonstrando, dessa maneira, certa preocupação com a vida espiritual.

Os apelos às feitiçadeiras, benzedadeiras, simpatias e mandingas eram também uma forte expressão religiosa, pouco ortodoxa, é verdade, mas comum no mundo luso-brasileiro ao longo dos séculos XVI –XVIII. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* -1707, ³⁹ demonstravam especial atenção às feitiçarias e práticas de mau agouro, prevendo punições severas, inclusive degredo, para os adeptos de tais sortilégios.

No entanto, a despeito das tentativas eclesiásticas de controlar esses rituais, Mott ⁴⁰ afirma que no Brasil colonial “*em toda rua, povoado, bairro rural ou freguesia, lá estavam as rezadeiras, benzedadeiras e adivinhos prestando tão valorizado serviço à vizinhança*”. Muitos cristãos praticavam abertamente diferentes bênçãos proibidas e também ensinavam simpatias amorosas e o que mais fosse solicitado pelos colonos nesse mundo desprovido não somente de instrução espiritual, mas em grande parte de cuidados e conhecimentos médicos.

³⁷ MOTT, L. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. In: Laura de Mello e Souza (Org.). Cotidiano e Vida Priva na América Portuguesa. Coleção História da Vida Privada no Brasil. São Paulo. Cia das letras, 1999, v.1, p.184-190.

³⁸ BOURDIEU, P. A economia das trocas lingüísticas. São Paulo, EDUSP, 1996.

³⁹ Id. Ibid. 193 p.

⁴⁰ MOTT, L. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. In: Laura de Mello e Souza (Org.). Cotidiano e Vida Priva na América Portuguesa. Coleção História da Vida Privada no Brasil. São Paulo. Cia das letras, 1999, v.1. 193 p.

De acordo com Luiz Mott,⁴¹ o baixo clero geralmente demonstrava indiferença em face desses rituais condenados pela legislação eclesiástica, quando não os estimulava de alguma forma. A própria Inquisição, em algumas ocasiões, agiu com brandura frente a tais desvios tão comuns na América Portuguesa; talvez por perceber se tratar menos de heresia do que de falta de recursos.

O mesmo ocorria com rituais heterodoxos tribais, de origens nativas ou africanas, que por vezes implicavam idolatria de divindades estranhas ao catolicismo, quando não ao próprio diabo. Ainda assim, os adeptos dos *calundus* procuravam se preservar de possíveis ameaças eclesiásticas ou inquisitoriais, praticando seus ritos à noite, em lugares afastados. Mas, se essas pessoas fossem acusadas de negligenciar a religião católica, antes delas seriam os próprios padres, uma vez que, não raro, resvalavam na disciplina religiosa.

Tanto a excessiva devoção das “*donzelas recolhidas*”, como as práticas populares de benzeduras e *calundus*, ou ainda, a insólita espiritualidade demonstrada por certos párocos, revelam, como temos afirmado, o caráter pouco interiorizado da religiosidade institucionalizada no mundo colonial luso-brasileiro.

Os limitados espaços públicos devocionais coloniais eram na sua maioria desprezados pela aristocracia colonial, segundo Luiz Mott⁴² pelas “*tentações que poderiam representar à pureza e honestidade das mulheres das famílias de respeito*”.

“tamanho zelo justificava-se pela falta de compostura por parte dos participantes, displicentes no trajar, olhares, risadas, convívio intersexual, bilhetes furtivos e toque malicioso no corpo das donzelas.”⁴³

Mediante algumas restrições estruturais coloniais, o colono ao transferir-se de Portugal para o Brasil perdia muito da sua regularidade e freqüência da tradicional vida religiosa comunitária, o que ocasionava dessa maneira, o surgimento de um espaço para descaminhos as doutrinas contrárias aos dogmas católicos.

Conclui-se assim que uma lacuna se formou na história da religião no Brasil, devido ao não funcionamento global das constelações, principalmente a evangélica e a

⁴¹ MOTT, L. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. In: Laura de Mello e Souza (Org.). Cotidiano e Vida Priva na América Portuguesa. Coleção História da Vida Privada no Brasil. São Paulo. Cia das letras, 1999, v.1. 186 p.

⁴² Id. Ibid. 161 p.

⁴³ Id. Ibid. 162 p.

sacramental, invertendo assim os pressupostos do catolicismo oficial, caracterizando-se numa desproporção entre o catolicismo vivenciado e o institucionalizado, entremeados de práticas e crenças consideradas heterodoxas pela Igreja Católica.

Diante de algumas disposições aqui elencadas, é necessário também avaliar o espírito que preside a essas transferências e significações - entendendo *o ethos* e a *visão de mundo* – no campo religioso brasileiro. Para isso utilizaremos a proposta de Geertz,⁴⁴ que mostra o estudo antropológico da religião através da análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que a formam, e o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais desse contexto no qual os elementos valorativos foram resumidos sob o termo *ethos*, ou seja, como se dá na prática, sendo que esse cria a normalidade que equivale ao padrão que facilita a criação das regras; enquanto que os aspectos cognitivos e existenciais foram designados pelo termo *visão de mundo*, ou seja, o que um povo pensa ou qual é a “*leitura*”, que muitas vezes não está na prática.

No Brasil de tempos coloniais, a Igreja Católica, atuante na vida pública devido ao seu vínculo com o Estado, acomodava-se ao *ethos* da sociedade, segundo Maria Lucia Montes.⁴⁵ Incorporando dessa forma sistemas de crenças particulares e devoções de cunho privado:

“Na crença e na prática religiosa o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra e representa um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a *visão de mundo* descreve.”⁴⁶ “No catolicismo colonial havia uma impregnação de magia e de santos, que eram figuras próximas e que se misturavam com tranqüila familiaridade e intimidade de cada um e dos afazeres domésticos. Sua análise mostra uma religião íntima, com a presença constante do sagrado, penetrado pela magia através dos santos, “benévolos intercessores dos homens junto à divindade.”⁴⁷

A Igreja Católica, desde os tempos coloniais foi capaz de promover a legitimação do seu poder, entre o público e o privado, graças a sua intensa participação na

⁴⁴ GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978. 142 p.

⁴⁵ MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 101-117 p.

⁴⁶ Id. Ibid. 101 p.

⁴⁷ Id. Ibid. 103 p.

vida pública, o que lhe era garantido pela sua situação de vínculo com o Estado Brasileiro, o qual oferecia lugar a uma prática religiosa, quando não se podia distinguir com precisão as fronteiras entre o sagrado e o profano.

“O catolicismo barroco foi capaz de sobreviver por sua capacidade de soldar num mesmo todo o alto e o baixo, as elites e a grossa massa do povo; a festa nesse catolicismo sempre se recusara a separar o sagrado e o profano, a forma erudita da cultura e sua difusão de massa, o local e o universal, o público e o privado... .”⁴⁸

O *ethos* festivo está presente no Brasil colonial na vida pública, composto pelas festas (civis e religiosas), tornando-se imprescindível como forma de legitimação do poder e de incorporação dos diferentes estoques étnicos e culturais que aqui se confrontavam e aos poucos se fundiam num Brasil em formação.

“O espírito da Contra Reforma logo se encarregará de recriar aqui, com outros meios e em outras bases, o fausto europeu da “sociedade de espetáculo”. Desde os primeiros tempos jesuíticos, o teatro, a música, o canto, a dança e a poesia haviam se integrado ao artesanal catequético, evidenciando que era preciso aturdir as almas simples para conquistá-las e elevá-las por meio da imaginação e dos sentidos a grandeza inefável do sagrado. Mais tarde a forma de construção dos templos, a profusão decorativa de suas talhas, a perfeição do entalhe e da encarnação dos santos, o esplendor de ouro que reluz em seus ornamentos e se alia à prata para dar aos objetos litúrgicos uma luz própria, a música, o canto e a oratória do sermão se encarregarão de produzir essa atmosfera mágica em que as verdades da fé impregnam alma pelos cinco sentidos... .”⁴⁹ “É nas festas e celebrações, portanto, que o barroco realiza plenamente sua magia aglutinadora. Então toda a cidade se move. Como um condensado cultural, evento em que um ideal moral, religioso e poético ganha expressão estética, entre a vida comum e a arte.”⁵⁰

A sociedade colonial brasileira vivia intensamente também as festas religiosas civis. As festas sociais e cívicas garantiam espaços de atuação das manifestações religiosas comunitárias não institucionalizadas. A concepção da inexistência de distância entre

⁴⁸ MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 110 p.

⁴⁹ Id. Ibid. 104 p.

⁵⁰ Id. Ibid. 104 p.

a vontade divina e o funcionamento do corpo político faz parte da cosmologia colonial, em que a vontade divina é correspondente à vontade política.

“O que importa assinalar com relação a esse ethos festivo do catolicismo colonial é que ele evidencia que a religião graças à cosmologia arcaica em que se inscreve, constitui a mediação essencial entre o público e o privado. As celebrações da vida privada dos grandes da terra, sacralizadas, adquirem imediatamente significação pública, política.”⁵¹

Dessa maneira o *ethos* festivo colonial cria espaço para que nas celebrações de fundo religioso (incluindo as civis) não se possa perceber com exatidão “as fronteiras entre o sagrado e o profano, o fervor mais íntimo da devoção e a mais pura expansão da alegria festiva.”⁵² Por outro lado, nenhum país vive impunemente sob o império da união do poder espiritual e temporal, de igreja e Estado, por quatro séculos, sem que isso deixe na sociedade e na cultura marcas indeléveis.

O catolicismo barroco⁵³ foi capaz de subsistir durante quatro séculos, devido a sua capacidade de integrar, de aglutinar sobre um mesmo todo a ortodoxia e as heterodoxias religiosas, em que a festa era por excelência o centro transmissor de um *ethos* e de uma visão de mundo, envolvendo todos num conjunto de re-significações de valores religiosos e culturais, onde o limite entre o sagrado e o profano, o público e o privado não era percebido.

A religião era a maior expressão da vida social e toda festa era celebração religiosa; o catolicismo barroco, festivo, era triunfalista e nacionalista: ser português ou brasileiro era ser católico. Religião de família, “com muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita prece e pouca missa.”⁵⁴

⁵¹ MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 109 p.

⁵² Id. Ibid. 110 p.

⁵³ Entende-se por Catolicismo Barroco aquele, que fruto da Contra-Reforma, logo se encarregou de criar no Brasil colônia, com outros meios e em outras bases, o fausto europeu da sociedade de espetáculo, pondo a arte a serviço da fé. MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

⁵⁴ HOONAERT, E. História da Igreja no Brasil- Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1983. 17 p.

As numerosas festas religiosas eram um meio eficaz de amalgamar crenças provenientes de fontes muito diversas: tradições portuguesas carregadas do folclore peninsular medieval, práticas animistas e fetichistas de índios e africanos, tudo se misturava numa religiosidade que os estrangeiros geralmente não conseguiam entender, ou seja, “*na Igreja brasileira não há o que possa causar espanto: está fora de todas as regras.*”⁵⁵

E é para esse catolicismo devocionário popular, no entanto, que a Igreja, sob o império da romanização, volta decididamente às costas. Considerando como forma de exteriorização “vazia” da fé, era expressão da ignorância do povo ou obra de perversão e maldade. Propõe dessa maneira a sua eliminação, devido a sua indissociação entre o sagrado e profano, público e privado.

Um novo modelo eclesial católico denominado ultramontano e ou romanizador, na segunda metade do século XIX, foi organizado e designado a agir diretamente, e sob o comando centralizador de Roma, por todas as células paróquias dos continentes europeu, asiático, africano e americano. Modelo de europeização, uniformização e centralização. De raízes conservadoras, o novo modelo eclesial católico, encontra sustentação na ortodoxia tridentina e no pensamento aristotélico tomista. Sua perspectiva era alcançar a univocidade da religião católica. Sua nova forma mantenedora era assegurada agora, pela nova rigidez hierárquica, tornando imprescindível a presença sacerdotal, como figura central da “*neo-espiritualidade tomista*”⁵⁶, que preteria substituir a realidade presente, marcada pela diversidade e pelo pluralismo vivencial religioso, por uma nova, única e efetivamente institucionalizada.

Nesse ponto retomamos as considerações de Oliveira,⁵⁷ quando sob o signo na romanização, pretende-se colocar sob controle social a experiência do transcendente, em forma de sistemas religiosos que canalizem as vivências religiosas para comportamentos socialmente admitidos.

⁵⁵ HOONAERT, E. História da Igreja no Brasil- Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1983. 17 p.

⁵⁶ Entende-se por neo-espiritualidade tomista o modelo eclesial católico denominado ultramontano, amparado na ortodoxia tridentina e no pensamento aristotélico tomista, onde a compreensão de universo retoma seu estigma unitário, buscando assim alcançar a univocidade da religião católica.

⁵⁷ As considerações referem-se a OLIVEIRA, P. A.R. Religiosidade: Conceito para as Ciências do Social. In: COUTINHO, S. R. (org). Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central. Brasília: Universa, 2001.

Essa “*neo-espiritualidade*” no Brasil substituiria a realidade presente marcada pela diversidade de vivências de em catolicismo português leigo e despojado de um rigor teológico, por um catolicismo renovado, que por sua vez, apresentava as seguintes características: romano, clerical, tridentino, individual e sacramental. Para isso, seria necessário que os agentes eclesiais agora assumissem os lugares dos leigos.

Nessa religiosidade vivencial popular, as formas simbólicas foram incorporadas por culturas africanas e indígenas, permitindo que por meio delas se integrassem segmentos étnicos distintos à sociedade e à cultura brasileira em processo de formação. Assim, a proposta de “*romanização*” da elite branca não quis mais se perceber nessa imagem e prática religiosa, marcada pela inconfundível presença de outras etnias. Buscava-se uma identidade homogeneizante na diversidade vivencial religiosa do Brasil.

1.2. O cenário religioso brasileiro nas décadas de 1970 a 1990.

A década de 1990 é caracterizada, segundo a antropóloga Maria Lúcia Montes⁵⁸, por um “*rearranjo global do campo religioso no Brasil*”, cujos efeitos, “*oscilavam entre o público e o privado*”, diante de uma “*evidente ampliação e diversificação do mercado de bens da salvação*”, que acabou deixando “*sob a responsabilidade dos fiéis complementar à sua maneira a ritualização das práticas religiosas e o conjunto de valores que elas supõem*”. (...) “*a religião que, no Brasil, por quatro séculos, na figura da Igreja Católica, fora indissociável da vida pública, imbricada com a própria estrutura do poder de Estado, parecia enfim ter se inclinado definitivamente para o campo do privado, agora dependente quase que de modo exclusivo de escolhas individuais.*”⁵⁹

Essa ruptura e variação religiosa, manifestou simultaneamente um “*processo de expansão do pentecostalismo, do kardecismo e da umbanda e na contraface um declínio da religião dominante tradicional- a católica*”⁶⁰, o que implica indagar sobre a origem das transformações que resultaram nessa conjunção do universo religioso brasileiro.

⁵⁸ MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 68-69 p.

⁵⁹ Id. Ibid. 69 p.

⁶⁰ CAMARGO, C. P. F. Católicos, Protestantes e Espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973. 36 p.

Aplicaremos inicialmente a essa indagação, a perspectiva antropológica, que difere a religião como parte do universo da cultura,⁶¹ e torna possível criar uma estrutura que subsista de símbolos, práticas e ritos, valores, crenças e preceitos de conduta, ou seja, surge um “*sistema cultural*” suscetível de responder às situações limites.

Para Geertz há uma duplicidade na análise do processo para a compreensão do fenômeno religioso:

“o estudo antropológico da religião é, portanto, uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos.”⁶²

Ainda que a versatilidade religiosa seja decorrente de um processo que se deu em longo prazo, o conhecimento sobre esses sistemas de crenças, bem como a interação de alguns significados religiosos, podem em parte, estar relacionados às transformações sócio-estruturais, ocorridas a partir da segunda metade do século XX.

O Brasil contemporâneo insere-se na perspectiva da modernidade, assentando-se em elementos estruturais e simbólicos hegemônicos, constitutivos de uma sociedade racional, burocratizada e dessacralizada, mas que de certo modo se opõe aos símbolos das religiosidades. O que se observa é um processo crescente de racionalização, predominado pelos critérios do pensamento científico, que dominam todas as esferas da sociedade. Porém abre-se dentro desse contexto, um espaço de autonomia do sujeito, “*como liberdade de pensar o mundo, de regê-lo e de traçar os rumos da sociedade, o que entra em contradição com a verdade revelada.*”⁶³

Todavia a modernidade demonstra uma ambivalência: o inevitável modelo de conduta para o homem, onde o comportamento estaria fundamentado na razão, ou seja, competência profissional, competitividade, auto-suficiência e visibilidade social; e ao mesmo tempo essa mesma “*racionalidade funcional*” convive com manifestações religiosas o

⁶¹ Utilizaremos aqui o conceito de cultura de GEERTZ: “...denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978, 103 p.

⁶² GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978. 142 p.

⁶³ WANDERLEY, L. E. *Estudos da Religião no Brasil: Buscando o equilíbrio entre adaptação e criatividade*. IN: *Sociologia da Religião no Brasil*/ Beatriz M. de Souza.../ et al./ São Paulo: Edições Simpósio, 1996. 56-36p.

que, em princípio, poderia oferecer um equilíbrio ao anonimato individual representado pela modernização, redirecionando esse indivíduo para uma experiência de socialização pela fé.

Assim constata-se uma necessidade de reconstituição social (religiosa) desse homem, “*uma nova reintegração simbólica*”, perceptível pela aproximação a uma diversidade de sistemas de crenças, com o objetivo de superar as dificuldades da ordem social moderna:

“...a modernidade tem ameaçado a plausibilidade das teodicéias religiosas, mas não pôs fim às experiências que levaram ao seu aparecimento- sofrimento, dor, injustiça, privação (...).A modernidade gerou muitas transformações importantes, mas ela não tem mudado fundamentalmente a finitude , a fragilidade e mortalidade da condição humana.O que ela tem gerado é um sério enfraquecimento daquelas definições da realidade que previamente faziam a condição humana mais suportável. ” ⁶⁴

Diante dessa disposição, alguns sociólogos manifestam-se justificando-na, com o auxílio da teoria da “*Alta Modernidade*” ⁶⁵ , que provoca riscos e insegurança aos indivíduos afetados, fazendo-os buscar representações e significados em alguns sistemas de crenças, pelos quais se sentem atraídos, defronte às promessas de resoluções da anomia social existente.

Dessa maneira o universo religioso brasileiro contemporâneo demonstra o comumente apelo ao sobrenatural, mediante a metáfora weberiana ⁶⁶ de “*desencantamento do mundo*”; em que as religiões cujas práticas e símbolos têm características “*mágicas*”.

“[...] os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para a sua capacidade de compreender o mundo, mas para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo... ” ⁶⁷

⁶⁴ BERGER, P. BERGER, S.E KELLNER, C. A. H. The Homeless Mind. Nova Iorque, Random House, 1973. p. 158 citado por MACHADO, M. das D. C. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.Campinas, SP: Autores Associados; São Paulo,SP: ANPOCS, 1996. 34 p.

⁶⁵ Estamos nos referindo ao teórico: GIDDENS, A. As Conseqüências da Modernidade.São Paulo, Unesp, 1991.

⁶⁶ WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, Max. Textos Selecionados. Trd. Waltensir Dutra. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores). 239-240 p.

⁶⁷ GEERTZ, C. A interpretação das culturas.Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978. 120 p.

Esse campo de abrangência religiosa realizou-se concomitante ao processo de laicização e dessacralização da sociedade, cada vez mais centrada no indivíduo e regida pelas regras de mercado, num Brasil marcado historicamente pela influência da religião católica, que durante quatro séculos foi capaz de demarcar com coerência “*os limites e as interseções entre a vida pública e a privada*”, através de um conjunto de valores, crenças e práticas institucionalmente organizadas e hegemônicas.

Contudo, essa religião histórico-tradicional ingressa no Brasil do século XX “*sob o signo da romanização*”, buscando recuperar prerrogativas singulares com o poder político, que foram rompidas com o término do padroado, reorganizando-se institucionalmente e inserindo a “*Restauração Católica*”,⁶⁸ negando o catolicismo popular, até então aceito, devido a sua “*indissociabilidade entre o sagrado e o profano*”. Dessa maneira o catolicismo tradicional abriu caminho para a progressiva perda da sua hegemonia e a abertura do mercado dos bens da salvação, com a emergência de outras religiões.

Simultaneamente a essa dinâmica, assistimos à crise do catolicismo tradicional, tanto na capacidade de influência na sociedade brasileira quanto na manutenção dos seus fiéis. Externamente à generalidade católica, multiplicaram-se as religiões de procedência africana, que conquistaram reconhecimento e legitimidade no campo religioso brasileiro. Entre elas a umbanda, que nos anos de 1920 a 1930 consagrou uma inédita tentativa de legitimação, instituindo um novo tipo de culto cuja dinâmica interna incorporou a herança transmitida, principalmente pelos povos *bantos*, de culto aos ancestrais, à crença kardecista, na qual é possível a comunicação com os mortos, além de uma moral que intenta as virtudes cristãs, como a caridade e a pretensão de cientificidade. Dessa maneira garantiu uma nova respeitabilidade, e nas décadas de 1960 e 1970 adquiriu um número cada vez maior de adeptos.

A gradativa legitimação das religiões afro-brasileiras também deve ser explicada a partir de algumas transformações sociais significativas da década de 1930, acentuando-se nas décadas de 1950 e 1960, períodos em que tais religiões conheceram o maior índice de crescimento, em decorrência do processo de industrialização, urbanização e

⁶⁸ Restauração Católica aplicada na segunda metade do século XIX e entendida como a suplantação do catolicismo tradicional, de tendência iluminista, pelo catolicismo ultramontano, romanizador, apoiado nas idéias de europeização, uniformização e centralização. Marca um momento de luta entre as devoções romanizadas trazidas da Europa e as antigas formas típicas de um catolicismo luso-brasileiro.

conseqüente modernização, adaptando-se à lógica dos centros urbanos e às suas demandas mais imediatas.

A modernidade dessacralizada impulsionou novas buscas religiosas, outras formas de crer, de construir outros deuses de *“remodelar outros meios de ver e ter contato com o que não faz sentido imediato nesta sociedade- o sagrado.”*⁶⁹

Durante a denominada da *“romanização da Igreja católica”* as procissões, as rezas, as ladainhas, os terços, as grandes festas paroquiais deixaram de ser produzidas; espaços esses onde a partilha de uma mesma cerimônia criava vínculo de identidade e as pessoas podiam periódica e ritualmente *“aparecer, se apresentar se representar”*.

Observa-se nesse caso uma aparente contradição: *“a modernidade quer mostrar que a cidade não precisa mais do sagrado, porém para aqueles que a própria cidade deserda e desampara, deuses de todo tipo e rito podem ser fartamente encontrados.”*⁷⁰

Face aos desafios da secularização, os ajustes que delimitam esse paradigma, normalmente assentam-se na seguinte manifestação: retraimento da extensão religiosa e o seu afastamento progressivo do espaço público. A perspectiva predominante sobre a secularização e o reavivamento religioso mostra-se como tendências duais do mundo contemporâneo, onde algumas indagações nos rodeiam: Qual a gênese dessa recomposição da atividade religiosa na sociedade moderna *“racionalmente desencantada”*? *“Ressacralização”*?

Durkheim⁷¹ confere ao pensamento religioso o ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento racional. Sendo por isso, espontâneo o seu alargamento até suprir totalmente a religião, no desempenho de suas finalidades intelectuais e cognitivas. Porém, a ciência:

“ não poderia substituir a religião enquanto ação, enquanto meio de fazer os homens viverem, porque, se ela exprime a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas por isso mesmo ela supõe.”⁷² “[...] a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que comungou

⁶⁹ PRANDI, R. As religiões, a cidade e o mundo. IN: A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996. 24 p.

⁷⁰ Id. Ibid. 28 p.

⁷¹ DURKHEIM. E. As formas Elementares da Vida Religiosa.São Paulo, Paulinas,1989. 507-508 p.

⁷² Id. Ibid. 493 p.

com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: homem que pode mais.”⁷³

Portanto, é nítida a importância do papel das idéias religiosas na modernidade, época em que surgem novas representações, ou seja, a contínua necessidade de sacralização de novos princípios ordenadores, executada então pela religião.

As conversões das massas urbanas ao espiritismo, ao pentecostalismo e a umbanda, foram analisadas pela sociologia brasileira, e deferem de três abordagens: uma primeira que conclui essa conversão como fruto da modernidade excludente⁷⁴, ou seja, a opção “*mística*” era tida como refúgio da consciência, mediante o quadro social real institucionalizado de frustrações.

Uma segunda tendência⁷⁵ marcada pela reação “*antitelectualizada*” às religiões tradicionais, agora racionalizadas, reproduzem os mecanismos de poder da sociedade, e dessa maneira marginalizam seus fiéis em relação ao sagrado. Já as outras formas de religiosidade favorecem elos de acesso ao sobrenatural, sob a forma de misticismo e êxtase.

A terceira disposição sociológica⁷⁶ aponta para a função da ética e da doutrina dessas religiões, que teriam “*internalizado*” novos valores e estabelecido compromisso com uma comunidade religiosa, ou seja, racionalizaram a ação religiosa, opondo-se à religião tradicional.

Na emergência e reformulação dessas religiões, essas foram capazes de criar na nossa sociedade espaços e formas de expressão que permitiram as substituições de símbolos e práticas e redefinições de sentidos. A sacralidade, nesse contexto aparentemente dessacralizada, não estaria mais reservada e invadiria a cidade.

“O espaço da não-razão não apenas se mantêm nas pequenas coisas da vida privada, mas se amplia e se publiciza.”⁷⁷

⁷³ DURKHEIM, E. As formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo, Paulinas, 1989. 494 p.

⁷⁴ Estamos referindo-nos a tendência sociológica também adotada por: ALVES, R. “Misticismo: a Emigração dos Quem não têm Poder. In: Revista de Cultura. Petrópolis, ano 68, vol. LXVIII, 1974.

⁷⁵ Estamos referindo-nos a abordagem sociológica seguida por : MENDONÇA, A. G. “Evolução Histórica e Configuração Atual do Protestantismo no Brasil”. IN: P. VELASQUES, Filho. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1990.

⁷⁶ CAMARGO, C. .P. F. Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

⁷⁷ PRANDI, R. As religiões, a cidade e o mundo. IN: A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis, São Paulo: Acrópole, 1996. 28 p.

Os laços de solidariedade e o sentimento de pertencimento foram, em parte, dispersos pelo processo migratório, porém, algumas dessas religiões em ocorrência foram capazes de reintegrá-los numa comunidade social, criada em torno da idéia do apelo ao sagrado e da sua relação com os homens. Como exemplo, citamos os “*evangélicos*” que instituíram a adesão a um sistema de crenças que “*colocam o sobrenatural ao alcance imediato de todos os que abraçam a nova fé*”,⁷⁸ rejeitando assim a hierarquia tradicional da igreja católica.

Demarcar com exatidão a categoria “*evangélico*” é uma modalidade difícil, uma vez que significa distinguir inúmeras igrejas, com grandes diversidades teológicas, litúrgicas e organizacionais, o que nesse trabalho não é a nossa principal preocupação.

O termo “*evangélico*” normalmente é utilizado a fim de englobar um conjunto de igrejas protestantes, sendo que as primeiras registradas em presença no Brasil são reconhecidas como integrantes do protestantismo histórico, além das modalidades posteriores do pentecostalismo: “*clássico*”, “*neoclássico*” ou “*neopentecostal*”.

O nosso propósito aqui é apenas elencar algumas aplicações “*evangélicas*”, buscando compreender como essas foram capazes de atrair tantos fiéis, num momento de perda da hegemonia católica e inquietude mediante a tal modernidade. Notamos entre essas práticas “*evangélicas*” uma diversificação de atividades e formas de atuação, sendo algumas delas: utilização de instrumentos de comunicação em massa, para a evangelização - chamada Igreja Eletrônica; mensagem de cura divina para o “*corpo e a alma*”; negação do monopólio da salvação a hierarquia eclesiástica católica, agora colocada nas mãos dos próprios fiéis; cortejos festivos que carregam verdadeiras multidões; existência patente de edificações em locais públicos, de ostensiva e notória visibilidade e por fim a grande guinada alcançada junto aos “*filhos de Deus*”, mediante a penetração, por intermédio da mídia, na intimidade do lar, com programações radiofônica e televisiva especializada.

A expansão pentecostal se solidificou dessa maneira como o maior fenômeno religioso do período, multiplicando suas igrejas e penetrando no protestantismo histórico e no catolicismo. Constatam-se manifestações da Igreja Católica frente a essa mudança do cenário religioso brasileiro, a partir da segunda metade dos anos 80, quando a

⁷⁸ WILLENS, E. “Religious mass movements and social change in Brazil”, em E. BLAKANOFF, *New perspectives of Brazil* citado por MONTES, M.L. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*. In: *História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 84 p.*

Instituição, menos preocupada com suas responsabilidades políticas, afinal perdia força na polêmica contra o regime autoritário, descobrira a difusão de uma nova realidade da religiosidade brasileira.

Uma primeira explicação católica, conservadora, frente a esse panorama religioso consistiu na suposta concentração do catolicismo na problemática política e social, em detrimento da atividade propriamente religiosa e pastoral. No entanto, nesse período já existiam áreas de diocese católica, onde “*a opção preferencial pelos pobres*” proposta através da descentralização e democratização das estruturas do poder, e da organização das comunidades leigas de fiéis- CEBs, embasadas pela Teologia da Libertação, já haviam sido excluídas do planejamento pastoral.⁷⁹

Alguns bispos pensavam que, no “*contexto brasileiro*”, a abertura da Igreja Católica ao ecumenismo teria contribuído para reforçar a convicção popular de que “*todas as religiões são boas*”, facilitando a busca de experiências religiosas alternativas ao catolicismo.⁸⁰

Algumas análises sócio-antropológicas vêem esse cenário dos anos 80, como fruto de uma conjuntura sócio-cultural, que afetou toda a sociedade brasileira e a própria Igreja Católica. Segundo Maria Lucia Montes, esse momento fora marcado por uma evidente ampliação e diversificação do “*mercado dos bens de salvação*”, quando as igrejas eram “*gerenciadas como verdadeiras empresas, onde os modernos meios de comunicação em massa são postos a serviço de conquista das almas.*”⁸¹

Maria Lúcia Montes⁸² mostra o panorama dos anos 80 como um momento de “*encolhimento do universo religioso sobre si mesmo*”, ameaçado pelo grau de abrangência da experiência multifacetada do mundo, por parte do homem contemporâneo, em que as instituições religiosas pareciam fragilizar-se e entregues ao improviso, deixando que a ritualização das práticas religiosas fossem complementadas pelos os fiéis, à sua maneira, mantendo o conjunto de valores espirituais que cada uma carrega.

⁷⁹ ANTONIAZZI, A. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. IN: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo / Alberto A.../ et al. / - Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. 17-24 p.

⁸⁰ VALLE, R & SARTI, I. O risco das comparações apressadas. In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo / Alberto Antoniazzi.../ et al. / - Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. 33 p.

⁸¹ MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 68,69 p.

⁸² Id. Ibid. 140 p.

Camargo⁸³ aponta que esse desgaste da religião dominante tradicional católica e a conseqüente expansão do pentecostalismo, da umbanda e do kardecismo, não se reduz somente a dessacralização e a secularização, em que haveria existido um desprezo pelos deuses e a conseqüente laicização da vida e de seus valores, mas também um número crescente de outras religiões que “*aderiam*” a novos deuses, ou redescobriam “*velhos deuses em novas maneiras*”.

Porém, ao mesmo tempo, é necessário pensar sobre a secularização da sociedade moderna como promotora de uma mudança religiosa, provocando uma internalização nas religiões (pentecostal, espírita ou católica) que passaram a oferecer modalidades de orientação para a vida a uma considerável parcela da população, que se vê envolvida em intenso processo de mudança social.

Os problemas enfrentados pela religião tradicional, a pluralidade de denominações e a intensa rotatividade dos fiéis expressam de forma nítida a conjuntura aflitiva da modernização, a perda coletiva e individual dos significados integradores.

Nas décadas de 70 e 80, enquanto o catolicismo se projetava na vida social e política, engajando-se na proposta da Teologia da Libertação, mostrando a indissociabilidade da fé e política e a necessidade da Igreja Católica ser a porta-voz da sociedade brasileira em plena luta pela redemocratização do país (espaço público), o pentecostalismo recolhia-se numa religiosidade mais pessoal (espaço privado), numa experiência íntima de conversão, rejeitando a hierarquia sacerdotal e promovendo com isso a adesão de um sistema de crenças religiosas que “*colocam o sobrenatural ao alcance imediato de todos os que abraçam a nova fé*”.

A Igreja Católica pagou um preço por isso: um grande número de fiéis não mais se reconhecia nessa “*nova igreja*”, vista por muitos como incapaz de lhes fornecer respostas às exigências da fé. Muitos se deslocaram para o lado dos protestantes em plena expansão e para as religiões afro-brasileiras. Os mesmos fatores sócio-culturais que favoreceram a expansão de outras religiões criaram terreno propício ao crescimento da Renovação Carismática Católica, a qual, apesar das diferenças doutrinárias ou teóricas, apresenta na prática fortes analogias com o pentecostalismo de matriz protestante, sendo sua principal diretriz a recuperação de uma “*dimensão privada*” da experiência religiosa.

⁸³ CAMARGO, C.P.F. Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

A pluralidade constitutiva do domínio religioso brasileiro envolve pontos em comum na caracterização da religião na atualidade. As opções individuais entre as diversas experiências religiosas angariam elementos de diversas tradições religiosas. A imagem que se apresenta é de uma “*porosidade das fronteiras religiosas*” cujas transformações dos últimos anos não se restringem apenas a um movimento de reordenação do campo, ou seja, um ato de reposicionar-se, mas também uma mudança no interior das próprias tradições, as quais procuram se adequar à redefinição do conceito de religião e sua significação contemporânea.

As profundas alterações sofridas pelo campo religioso brasileiro alcançaram, de maneira abrangente, desde o decréscimo do número de católicos, ao sincretismo explícito e público e até mesmo a vulnerabilidade social da Igreja. Com a dessacralização da religião desfez-se a naturalidade da sura sacral de que se revestia a instituição. A legitimidade de uma autoridade que “*vinha do alto*” deveria agora legitimar-se por vias mais terrenas. Já não bastava uma instituição que reclamasse sua relação com uma esfera divina e transcendente para que ela fosse intocável. Em face de outras religiões e em uma sociedade trabalhada por uma enorme diversidade religiosa, a Igreja e o catolicismo passaram a ser uma entre outras possibilidades de aderir à fé, sendo julgados social e culturalmente pelos mesmos critérios de coerência e autenticidade.

No interior do catolicismo ocorreu também a busca por uma comunidade mais verdadeira, pois ela estava erodida pelos valores do individualismo possessivo, o que levou a Igreja Católica a empreender um novo esforço para reinventar o sentido de uma fé íntima e ao mesmo tempo capaz de expressar-se no plano comunitário. A Igreja buscava sua antiga tradição de celebrações festivas através da re-elaboração das experiências religiosas, por meio da Renovação Carismática Católica, sendo a recuperação de uma “*dimensão privada*” da experiência religiosa sua principal diretriz.

Capítulo Segundo

A Igreja Católica no Brasil após o Concílio Vaticano II

2.1. O Concílio Vaticano II e as Comunidades Eclesiais de Base.

Utilizaremos o Concílio Vaticano II, ocorrido no período de 1962 a 1965, como marco para a continuidade de nossa reflexão, por ser considerado demarcação na história da Igreja, pois a partir dele observa-se um rompimento com o tempo que o antecede, fiel ao ideal tridentino, tido como a alternativa da unificação institucional e religiosa.

O Concílio Vaticano II não foi constituído para oferecer novos princípios de fé definidos pela Igreja Católica, mas para “*reformular a fé em linguagem nova de maneira compreensível para o fiel.*”⁸⁴ Assim estaria iniciando um novo diálogo com o mundo moderno, contrário ao anterior que contestava o avanço científico, agora baseado numa reforma espiritual, inspirada num cristianismo mais evangélico e no ecumenismo, procurando adaptar-se por meio da discussão ao mundo multifacetado moderno.

A postura oficial do catolicismo durante o século XIX, diante da extensão de domínio cada vez mais distante e diminuída, foi de reforçar sua postura cada vez mais contrária à sociedade moderna, bem como a perspectiva e a tentativa de re-cristianizar aquela sociedade, que cada vez mais, através do grande número de obras publicadas ao longo do século, marcadas excessivamente pelo antropocentrismo, questionava a Igreja, bem como o cristianismo, aplicando os avanços científicos à análise dos textos bíblicos.

Continuidade e aprofundamento da política iniciada por Pio VII (1800-1823), de centralização e obsessão pela unanimidade das ações eclesiásticas, marcaram a reação da Igreja Católica na sua ação e ataque ao mundo moderno, que ficou conhecido como ultramontanismo. Uma auto-compreensão católica européia marcou a instituição até meados do século XX, onde a ânsia excessiva pela uniformização, trouxe um novo modelo eclesial

⁸⁴ DAVID, S. R. de A. O catolicismo Popular na REB (1963-1980) 425 p. Tese de Doutorado em História. Unesp, Assis, 2000. 28-30 p.

católico, marcado pelo ordenamento doutrinário e eclesiástico e pela negação e exclusão de outras formas de ser católico.

“Entende-se por catolicismo romanizado ou ultramontano, o informado por um conjunto de atitudes teóricas e práticas, cujo eixo de sustentação, além da condenação à modernidade, se apoiava no reforço tradicional magistério; na centralização de todos os atos da Igreja em Roma, o que culminou com a dogmatização da infalibilidade do Papa de modo a reforçar a hierarquia episcopal; na valorização do episcopado e na submissão de todo o laicato ao seu controle; na adoção da medievalidade como paradigma de organização social, política e econômica. O objetivo dessa política era, de imediato preservar a instituição em face das ameaças do mundo moderno, a médio e longo prazo, recristianizar a sociedade, de modo a recolocar a Igreja como centro do equilíbrio mundial.”⁸⁵

Assistia-se em toda a Igreja, uma ênfase no centralismo institucional em Roma, onde a ordenação doutrinária era vista como elo fundamental e mantenedor da unidade da Igreja. Uma rigidez hierárquica marcou o empreendimento por parte dos bispos em recuperar sua autoridade nas dioceses, bem como tornar preponderante a Cúria Romana em relação ao todo da Igreja.

“A Reforma Ultramontana na América Latina começou a ser preparada com a fundação em Roma, do colégio Pio Latino-Americano em 1859. Dele saiu boa parte da nova geração de clérigos do continente. No Brasil foi Dom Antônio Joaquim de Melo que, entre 1851 e 1861, promoveu a reforma ultramontana, através da organização de seminários, reformulação da catequese, orientações sobre as celebrações e outros serviços eclesiásticos. Foi principalmente um trabalho de reorganização e centralização da Igreja nacional em estrita obediência aos preceitos emanados pela doutrina romana, matriz da Igreja Católica que conhecemos no país até os anos de 1960.”⁸⁶

A tentativa em tentar recuperar espaços perdidos, promoveu a partir da década de 1920, o surgimento e a consolidação de uma ordem intermediária de Igreja

⁸⁵ MANOEL, I. A. O Pêndulo da História. A filosofia da História do catolicismo conservador (1800-1960). Franca:UNESP/FHDS, 1998. 38 p.

⁸⁶ JOANONI NETO, V. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juina (1978-1998). Unesp, Assis, 2004. 113 p.

Católica no Brasil, marcada por uma ação oficial religiosa objetivada na inserção da Igreja na sociedade e na organização laica dessa instituição, uma espécie de momento transitório, conhecido como *Nova Cristandade*, fixado entre o protótipo ultramontano centralizador e o momento posterior da Teologia da Libertação.

A laicização de setores até então controlados pela estrutura e hierarquia eclesiástica é considerada como uma de suas ações nesse novo momento de ação e inserção na sociedade moderna. No Brasil o fruto desse processo de laicização pode ser exemplificado com a publicação da Revista Eclesiástica Brasileira, as fundações das Pontifícias Universidades Católicas (São Paulo e Rio de Janeiro em 1947, Porto Alegre em 1950, Campinas 1956), e a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em 1952. Esse também foi o período conhecido como da inauguração da teologia latino-americana contemporânea.

A adaptação ao mundo moderno acarretou de maneira imperativa o rompimento com a postura ultramontana católica, marcada pela centralização do vaticano e representada pela liderança de Pio XII entre os anos de 1939 e 1958. A precisão desse novo momento ganhou ênfase com a assinatura da *mater et Magistra*⁸⁷ (1961) pelo sucessor papal João XXIII.

Esse documento dá início à acomodação da Igreja ao mundo moderno, e sua ênfase na atualização do sentido da doutrina cristã e no engajamento político da Igreja diante das mudanças no contexto mundial, como a desestalinização da URSS e o contínuo crescimento econômico das sociedades ocidentais e a conseqüente exploração capitalista dos trabalhadores.

O teor desse documento impulsionava a uma ação de *Opção Preferencial pelos Pobres*, de uma Igreja agora projetada na sociedade, não mais voltada para si e sim como defensora dos marginalizados. Mantendo o ataque ao mundo moderno, se alia a todo um contingente que critica o mundo moderno, atualizando assim o sentido de sua doutrina cristã. Respondendo às mudanças do mundo, o documento firma a Igreja no cenário internacional frente aos sistemas políticos e ideológicos vigentes, trabalhando por um engajamento político da Igreja e por um maior engajamento pastoral atribuindo ao laicato, plena responsabilidade, inclusive política.

⁸⁷ *Mater et Magistra*, n. 10 a 49. IN: DE SANCTIS, A. (Org.). Encíclicas e documentos sociais. São Paulo: Edições LTR, 1972.

A socialização, termo utilizado por João XXIII para falar da crescente necessidade de participação do indivíduo nos grupos e das relações intra-sociais, chegou a ser vista por alguns como uma recomendação ao socialismo. Um equívoco, pois tal fenômeno, tido como solução positiva para problemas contemporâneos, frisava a necessidade da liberdade da iniciativa pessoal sem nenhuma apologia ao socialismo. Pelo contrário, há sim a manutenção da concepção tradicional do direito de propriedade como algo natural.

Sobre as relações que católicos desenvolvem com outros indivíduos não católicos, não cristãos, ateus, a encíclica trata da possibilidade da colaboração em matéria econômica e social, sem admitir nenhum compromisso religioso, moral ou colaboração política e sempre submetidos ao controle eclesiástico.

“Se acontecer, porém, que sobre esse assunto a hierarquia da Igreja se pronuncie, através de qualquer preceito ou determinação não é necessário dizer que os católicos devem submeter-se, sem tergiversações e imediatamente, ao que for decidido.”⁸⁸

Rompendo com o discurso de seus antecessores e sublinhando a diferença entre doutrina e movimento, o Papa João XXIII assinou a encíclica *Pacem in Terris*, reforçando essa idéia de distinção:

“a doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado que está em situações históricas em contínuo devir, não pode deixar de lhes sofrer o influxo e, portanto, é suscetível de alterações profundas.”⁸⁹

Esta afirmação possibilitou a aproximação entre cristãos e não cristãos para alcançar o bem comum. Tratando sempre de ações práticas e precisas, nunca alianças ou compromissos doutrinários. A fim de evitar confusões o Papa lembrou que os católicos devem apreciar as possibilidades que lhe surjam eventualmente de engajamento na vida social, sempre à luz da *Doutrina Social da Igreja* e em obediência às autoridades eclesiásticas, o objetivo deve ser sempre o bem comum. Esse último será alcançado através de

⁸⁸ JOANONI NETO, Vitale. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juina (1978-1998). Unesp, Assis, 2004. 359 p.

⁸⁹ *Pacem in Terris*, n159. In: MESQUITA, Luís José de (Tradução e comuntário). As encíclicas sociais de João XXIII. V.2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963. 617,618 p.

transformações graduais e progressivas excluindo os procedimentos revolucionários que usam da violência.

Em 1967 a Igreja Católica foi levada se manifestar em relação às ideologias e divulgou a encíclica *Populorum Progressio*. O documento desenvolveu uma crítica sistemática ao liberalismo, provocador de desigualdades, e fez uma veemente condenação da via comunista. A proposta colocada como alternativa a ambas, foi a da via reformista, limitando o uso da propriedade privada reformando estruturas injustas, em certos pontos aproximando-se do socialismo humanista, porém sem abrir mão dos valores cristãos.

A carta apostólica *Octogésima Adveniens*⁹⁰ (1971- 207) apresenta o conhecimento sobre a realidade marcada por uma diversidade de situações em que viviam os católicos do mundo, depois tratando da pluralidade das ações políticas e atribuindo aos próprios fiéis a responsabilidade sobre as escolhas que fizeram.

“Diferenças flagrantes subsistem no desenvolvimento econômico, cultural e político das nações (...) perante situações assim tão diversificadas, torna-se difícil tanto pronunciar uma palavra única, como propor uma solução que tenha valor universal. Mas isso não é ambição nossa (...) é às comunidades cristãs que cabe analisarem com objetividade, a situação de seu país... ”⁹¹

Com esta carta apostólica Paulo VI reforçou para a *Doutrina Social da Igreja* o valor de referência para a análise e as ações que os cristãos empreenderem, abolindo o controle da hierarquia sobre tais ações. À Cúria Romana cabia frisar os princípios do ensinamento social católico, às comunidades cristãs, em comunhão com seus bispos e no diálogo com todos os homens de boa vontade, cabia discernir as ações e os empenhamentos necessários. As ações dos cristãos deveriam estar a serviço de um projeto de sociedade e não de uma ideologia, estas colocam a ação a serviço de uma abstração, e levam no fim e ao cabo à ditadura dos espíritos, extraviando o generoso empenho cristão e funcionando como um novo ídolo sob o qual se oculta o totalitarismo constrangedor. O projeto cristão, ao contrário, pressupõe liberdade, responsabilidade e abertura ao espiritual.

⁹⁰ Octogésima Adveniens n. 2 e 4. IN: DE SANCTIS, A. (org.). Encíclicas e documentos sociais. São Paulo: Edições LTR, 1972. 431-66.

⁹¹ Id. Ibid. 433-5 p.

O grande avanço da carta apostólica foi à substituição da palavra única pelo ensinamento social, no tocante à *Doutrina Social da Igreja*, delegando a cada homem suas responsabilidades e pondo fim à tutela eclesiástica.

O Concílio Vaticano II por ser escrito em sua maioria por teólogos europeus, não dá conta da realidade concreta do Brasil; não indicando caminhos concretos, nem práticas para cada situação, principalmente no caso do Brasil onde existe um pluralismo étnico e cultural de seu povo. Com isso as igrejas latino-americanas deveriam assumir seu próprio destino; significando para o Brasil, o confronto com a sua verdadeira situação histórica e sociológica.

A igreja aqui no Brasil, após o Concílio Vaticano II, teria que enfrentar uma realidade, que ficou submersa durante muito tempo, inserida numa estrutura que marginalizava a população de cultura não européia, demonstrando uma harmonia e unidade que não existiam. É preciso para isso mais do que uma explicação simplista, que esconde a complexidade do tema, mas sobretudo criar um “*modelo de encontro*”⁹² entre o nível “*macro*” (grandes estruturas sociais) e o nível “*micro*” (da experiência vivida pelas pessoas).

Pensar em religião no Brasil, a partir dos anos 80, é refletir sobre a longa duração desse tema, ou seja, aquilo que propusemos fazer no primeiro capítulo desse trabalho, mostrando a necessidade de um reposicionamento sobre a questão da separação Igreja e Estado no Brasil; momento em que tínhamos um “*Brasil popular*” que a Igreja Católica pretendia representar, emblematizar e corporificar. A hegemonia católica, no campo religioso, até então tendeu sempre a se exercer por meio de um certo “*desconhecimento*” da situação real, favorecido pela existência de “*pano de fundo comum*”, que permitia a comunicação sublimar de uma multiplicidade de identidades.

“Desde os anos 60 tem havido um esforço significativo de alguns bispos, clérigos e leigos para introduzir no país um novo modelo eclesial: a Igreja-Povo de Deus, inspirado no Concílio Vaticano II. Nota-se atualmente um confronto bastante nítido entre os defensores de uma Igreja marcadamente tridentina e só promotores de uma Igreja renovada, à luz do último concílio ecumênico.”⁹³

⁹² BURKE, P. Unidade e variedade na história cultural. IN: Variedades da história cultural. RJ: Civilização Brasileira, 2000. 267-231p.

⁹³ AZZI, R. Evangelização e presença junto ao povo. Vários. Religião e Catolicismo do Povo. Curitiba: Studium Theologicum. 1977. 140 p.

A perspectiva conciliar do Vaticano II, somadas as delimitações objetivadas pelas Conferências Episcopais de Medellín, que ocorreu na Colômbia em 1968, e a de Puebla realizada no México em 1979 inseriram a proposta a nível de igreja latino-americana o termo Povo de Deus, como análoga de populações depauperadas.

A maior receptividade das deliberações indicadas pelas discussões dos grupos acima citados, foi do clero progressista brasileiro, uma vez que nesse período vivenciava dois conflitos eminentes, a repressão do regime militar, a nível de sociedade brasileira, e internamente a organização católica, a eleição de João Paulo II, em 1979.

A sociedade moderna brasileira e todas as questões sociais que a envolvia torna-se foco da reavaliação da Igreja Católica, mediante as situações de falta de justiça social, e os setores progressistas do catolicismo brasileiro vêm na abertura do Concílio Vaticano II, um intervalo aberto a mais para a sua luta *“contra a tradição, de combate e crítica as injustiças sociais resultantes da ação capitalista no continente latino americano.”*⁹⁴

A Conferência de Medellín (1968) teve como principal busca a adaptação das designações do Vaticano II à realidade latino-americano, sendo para isso necessário avaliar e compreender algumas disposições relacionadas a esse homem latino-americano, como sua religiosidade, seu comportamento e sua cultura. A compreensão das expressões religiosas e culturais esbarravam na definição da identidade nacional, assentada em diferentes manifestações, das diversas raças que formam o povo brasileiro e que se apresentam primordialmente diversificadas, sendo que esse conhecimento permitiria a Igreja Católica agir com esse público alvo.

A indispensabilidade na reflexão sobre o papel da Igreja Católica, enquanto Instituição Religiosa, era primordial as delimitações do Concílio Vaticano II. Suas propostas giravam entorno de discussões sobre o lugar social do teólogo na presumida modernidade com suas nuances, buscando alcançar uma maneira mais eficaz de defender os direitos humanos e para isso também seria preciso ir além, olhar atentamente para o homem comum e sua sociedade, envolvidos nesse indefinido e crescente processo de mudança causado pela expansão da modernização.

⁹⁴ DAVID.S. R. de A. O catolicismo Popular na REB (1963-1980). 2000. 425P. Tese de Doutorado em História. Unesp, Assis, 2000. 33-37 p.

A Igreja Católica após 1960 inicia sua busca, de alcançar sua própria legitimidade junto ao povo, a “*Opção Preferencial é Pelos Pobres*”, com o intuito em agir junto a eles, de maneira a organizá-los em comunidades. O clero conservador tem como direção o discurso de condenação às injustiças, já os progressistas, além dos discursos, promovem ações para engajar em movimentos sociais para a mudança da realidade.

Para David ⁹⁵ o discurso teológico do catolicismo brasileiro passa para a perspectiva de inserção da Igreja Católica no tempo, ou seja, desenvolve a tese de que a utopia da libertação e mediação do Reino constrói-se na própria história.

“A história passa a ser o palco no qual aconteceria a libertação cristã, associada à salvação, como também o espaço de libertação social e política, articulando as libertações históricas em relação às estruturas opressivas com o objetivo de se estabelecer uma ordem não opressiva e uma libertação salvadora em Cristo. Dessa maneira, divino e terreno fariam parte de uma história total, global.” ⁹⁶

Até 1950, manifestações religiosas populares eram reprimidas pelos membros da Igreja, pois tinham-nas como expressão de ignorância, subjetivismo, sentimentalismo e superstição. Após 1960 adota-se um re-direcionamento voltado para essa massa popular, para isso a necessidade de dispor de uma pastoral popular, instituindo diretrizes para a religiosidade complexa e diversificada que esclarecesse o povo, com a ajuda da racionalidade das fontes autênticas e objetivas da experiência cristã: *os sacramentos e a palavra de Deus*.

A execução do Concílio Vaticano II não mostrou discussões específicas sobre a religiosidade, porém despertou para a existência de um meio que valorizasse o leigo, principalmente os empobrecidos, ou seja, o *Povo de Deus*; essa postura foi refletida na II Conferência geral do Episcopado da América Latina (1968-Medellín) onde o clero católico deste continente assumiu a nova *Doutrina Social da Igreja* abrindo caminho para o fortalecimento da recém proposta da *Teologia da Libertação*. Mediante a pequena participação na vida da população até então, re-avaliando sua posição diante dos problemas gerados pela injustiça social, gerando aí uma necessidade em adequar-se, lançando a Pastoral Popular.

⁹⁵ DAVID. S. R.de A. O catolicismo Popular na REB (1963-1980). 2000. 425P. Tese de Doutorado em História. Unesp, Assis, 2000. 33-37 p.

⁹⁶ Id. Ibid. 43p.

“1. Na América Latina, na grande massa de batizados as condições de fé, crença e práticas cristãs são muito diversas, não só de um país a outro, mas em regiões de um mesmo país e entre diversos níveis sociais...”

2. A expressão da religiosidade popular é fruto de uma evangelização da conquista, com características especiais. É uma religiosidade de votos e promessas, peregrinações e de um sem-número de devoções, baseada na recepção dos sacramentos, especialmente do batismo e da primeira comunhão...

3. Esta religiosidade coloca a Igreja ante o dilema de continuar a ser uma Igreja Universal ou converter-se em seita e, portanto, não incorporar a si os homens que se expressam sob este tipo de religiosidade...

4. Ao julgarmos a religiosidade popular não podemos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes médias e alta urbanas mas do que esta religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados. ”⁹⁷

Mediante ao reconhecimento da diversidade de religiosidade popular, fruto da evangelização de conquista e a necessidade crescente de analisá-la e considerá-la, os bispos recomendam algumas precauções as pastorais, para que a carência religiosa seja envolvida:

1. “Realizar estudos sérios e sistemáticos sobre a religiosidade popular e suas manifestações, seja em universidades católicas, seja em outros centros de investigação sócio-religiosa...”

2. Estudar e pôr em prática uma pastoral litúrgica e catequética adequada...

3. Impregnar as manifestações populares, romarias, peregrinações, e outras devoções da palavra evangélica...

4. Procurar a formação do maior número possível de comunidades eclesiais nas paróquias, especialmente rurais ou marginalizados urbanos...

5. Para a necessária formação dessas comunidades, fazer entrar em vigor, o quanto antes o diaconato permanente...

6. A pastoral popular deverá adotar exigências cada vez maiores para conseguir personalização e vida comunitária, de modo pedagógico, respeitando as diversas etapas no caminho para Deus... .”⁹⁸

⁹⁷ CELAM. A Igreja na atual transformação a luz do Concílio: conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969. 89,90 p.

A perspectiva conciliar, segundo David ⁹⁹dilatou-se a margem de um pluralismo pastoral e teológico, o que acabou permitindo a elaboração de um ensaio na América Latina, executado por parte de alguns setores progressistas da Igreja Católica, que buscava efetuar a prática de algumas das aspirações conciliares, transformando dessa maneira o papel da igreja latino americana.

“Surgiu na América Latina um esforço de leitura de sua realidade e de sua história à luz de Deus e a experiência da Igreja no continente, ocorrendo uma certa ruptura com os métodos e práticas da teologia acadêmica européia.” ¹⁰⁰

A reunião dos bispos na Conferência de Medellín, em 1968, definiu a articulação de um novo movimento teológico, que tivesse como alvo a reestruturação da Igreja Católica Latino-americana, deixando claro que a partir de então tinha feito a sua escolha em outras bases, que não mais coloniais, agora locais. Sua preocupação agora seria a “*Opção Preferencial pelos Pobres*”, ou seja, essa perspectiva identifica um movimento eclesial e teológico voltado para - *O Povo de Deus*.

Diante dessa nova perspectiva local latino-americana, carecia reavaliar alguns pontos principais, como a experiência popular ali fixada e a reorientação de uma nova leitura da Palavra de Deus, que encontraria um viés de funcionamento, através da viabilização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), contrabalançando a privação de padres, com a participação de ministros leigos, amparados por agentes do clero.

Nas Comunidades Eclesiais de Base, o católico vive a fé como prática cotidiana. Há uma relação objetiva entre a ética cristã e o compromisso político na busca pela transformação social. Há também ênfase nas atividades comunitárias, nas discussões sobre os problemas cotidianos e nas reflexões sobre as melhores possibilidades de resolvê-los, ou o melhor modo de agir frente a eles. Proclama-se “*nova forma de ser Igreja*”, ou seja, aponta-se para uma renovação institucional da Igreja, que garanta o espaço do leigo

⁹⁸ AZZI, R. Evangelização e presença junto ao povo. Vários. Religião e Catolicismo do Povo. Curitiba: Studium Theologicum. 1977. 39-72p.

⁹⁹ DAVID. S. R. de A. O catolicismo Popular na REB (1963-1980). 2000. 425P. Tese de Doutorado em História. Unesp, Assis, 2000.

¹⁰⁰ BEOZZO. J. O.. A igreja do Brasil-De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes. 1994. Coleção Igreja do Brasil. 137 p.

frente ao clérigo, da comunidade frente à hierarquia, das reflexões locais frente aos temas universais.

A tese da secularização, forte nos anos 1960, influenciou na formulação de análises sobre a necessidade de modernização da Igreja, ajustando-a à sociedade em transformação. Em resumo pretendia-se despojar o cristianismo de seus lastros supersticiosos, tornando-o mais voltado para a utopia político-secular que para a profecia, mas incentivo à ação que à oração.

As CEB's, com sua proposta de organização, surgem como uma possibilidade de caminho para uma igreja mais popular, mediante ao re-direcionamento adotado pela Igreja Católica após os anos 60. Essa nova direção apontada, conjugava não só uma nova teologia da Igreja e do laicato (*Teologia da Libertação*), como também a sua aproximação com o Povo de Deus, gerando assim uma necessidade intensa de reflexão sobre a religiosidade popular latino-americana.

A religiosidade das CEB's deveria estar voltada para percepção do significado da Bíblia em resposta ao contexto de opressão e desigualdade social atual. Os ritos e práticas tradicionais, que poderiam estar sendo recuperados ou re-apropriados “*escapam*” dessa nova postura, mais preocupada com movimentos sociais, através de pastorais especializadas, além da estreita associação entre as linguagens da teologia e da sociologia, sobretudo de orientação marxista.

Segundo Boff ¹⁰¹ a evangelização latino-americana somente teria sentido, se caminhasse junto com a prática social, política e econômica e que partisse da perspectiva da libertação, com a restauração da valorização das culturas diversificadas aqui existentes, bem como a promoção das mesmas. Segundo ele, a “*cultura popular*” latino-americana criou, ao longo de sua história, sua própria expressão religiosa, assimilando com suas categorias simbólicas, a mensagem cristã.

A proposta da Teologia da Libertação é de resgatar a dimensão social, política, libertária e escatológica do evangelho, em que as igrejas latino-americanas deviam superar o assistencialismo e chegar a “*Opção Pelos Pobres*”, acreditando na força histórica dos pobres.

¹⁰¹ BOFF, L. América Latina: da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ed. Ática, 1992. 99-142 p.

*“O pobre somente é liberto da opressão da pobreza quando ele mesmo é sujeito de sua libertação.”*¹⁰²

Na nova evangelização proposta pela Teologia da Libertação em curso na América Latina:

“busca-se uma nova integração do ser humano aos valores da participação, da liberdade, da criatividade, da convivialidade aberta em todas as direções, realidades essas historicamente negadas às grandes majorias (...) a libertação pessoal só guarda sua altura humana e evangélica se conseguir articular-se com a libertação social.”¹⁰³

O cristianismo, ao longo de sua histórica implantação na América Latina, ganhou feições e representações diversificadas diante do pluralismo étnico e cultural encontrado, sendo que festas foram criadas, visões de Deus, de Cristo e do Espírito Santo foram elaboradas, isto é, criaram-se compreensões da natureza e do destino humano.

Enfim a Teologia da Libertação, que foi construída cientificamente e que possui um referencial marxista,¹⁰⁴ deveria questionar as estruturas sociais, tendo como elemento fundamental de sua concepção, o objetivo de transformação sócio-estrutural a partir da categoria *pobre ou o excluído*, partindo de suas questões e de sua cultura. Isso demonstrou um caráter intra e extra-eclesial que pretendia questionar - a partir da religião - outras esferas da vida social como a política e a economia. *“A idéia de Reino de Deus que se faz na terra a partir da transformação sócio-estrutural.”*

A nova vertente teológica e pastoral, de valorização da religiosidade popular, colocava Cristo como referencial básico de evangelização a ser utilizado. Para os cristãos, Cristo aparece como alguém que se identifica com os marginalizados, e esses então seriam o alvo da nova via de evangelização.

¹⁰² BOFF, L. América Latina: da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ed. Ática, 1992. 99-142 p.

¹⁰³ Id. Ibid. 111 p.

¹⁰⁴ FERNANDES, S. R. A. Diferentes olhares, Diferentes pertencas: Teologia a Libertação e MRCC. IN:RevistadeEstudosdaReligião nº3/2001.76-92 p.Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf. Acesso em 30 set.2004.

Segundo Queiroz¹⁰⁵, o documento da *Constituição Dogmática- Lúmen Gentium* deve ser refletido com muita ponderação, pois esse recuperou a importância histórica de Jesus, como aquele que “*redimiou os pobres na pobreza e na perseguição*”.

O Brasil aparecia particularmente destacado neste cenário e foi considerado um “*monumento à negligência social*” e “*candidato a campeão mundial de desigualdade econômica.*”¹⁰⁶ Foi para essa realidade que a Doutrina Social da Igreja voltou-se nesse continente, situação agravada em países como o Brasil em razão da existência de regimes ditatoriais que perseguiram e torturavam pessoas consideradas subversivas.

“*Estratégias políticas de evangelização do catolicismo*”, onde o respeito à diversidade, com ênfase no ecumenismo integram essas estratégias intra e extra-ecclesiais, segundo Fernandes¹⁰⁷ passam a margear a categoria do mundo católico, principalmente na América Latina, que a partir dos anos 60 ganham espaço nas várias “*tendências de inserção no catolicismo e/ou metodologias de evangelização*”, a exemplo: *a Teologia da Libertação e o Movimento da Renovação Carismática*”.

A pretensa modernização objetivada pela Igreja Católica também fez com que suas práticas litúrgicas fossem desritualizadas, a partir da década de 60, momento em que abraçou “*a opção preferencial pelos pobres*”. Segundo Montes¹⁰⁸ a nova postura adotada pelo catolicismo fez “o sacerdote voltar-se de frente para o público dos fiéis”, assim sendo “*ela o faz de certo modo voltar as costas para o Cristo, a virgem e os santos do altar, nos quais o catolicismo tradicional sempre vira os símbolos de sua fé*”.

“Abandonado o latim e os solenes responsórios do canto gregoriano, substituído o órgão pelo violão, e os cantos devotos que falavam de um Deus distante mas familiar e acolhedor, pronto a ouvir e consolar as aflições dos homens, pelas novas canções militantes que convocava cada um à luta para que o Reino de Deus se realize na história, no discurso profético da Teologia da Libertação, o catolicismo perderia a

¹⁰⁵ QUEIROZ, J. A Estruturação Jurídico-Canônica da Economia do Poder. Arrochelas. Maria Helena (org). A Igreja e o Exercício do Poder. Rio de Janeiro: ISER. 1992. 32-41 p.

¹⁰⁶ HOBSBAWM, E. Era dos Extremos. O breve século XX. 1914-1991. São Paulo, Cia das Letras, 1998. 555 e 397 p.

¹⁰⁷ FERNANDES, S. R.A. Diferentes olhares, Diferentes pertencas: Teologia a Libertação e MRCC. In: Revista de Estudos da Religião nº3/2001. 76-92 p. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf. Acesso em 30 set. 2004.

¹⁰⁸ MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998. 117 p.

antiga magia da fé tradicional que lhe proporcionavam suas celebrações revestidas de pompa.”¹⁰⁹

Também em consequência desse fato a Igreja Católica perdera, pois ao desencantar suas liturgias, procissões e celebrações festivas, que atravessaram a história do catolicismo colonial brasileiro, que objetivavam a cristianização ou simplesmente permitiram a “*reinterpretação da fé católica na lógica de outras cosmologias afro-ameríndias*” e abandonaram a massa popular.

As intercessões necessárias e o compromisso pela compilação dos princípios religiosos e sua transmissão são de responsabilidade das instituições que compõem a religião, ou seja, dos templos, igrejas, sinagogas, centros e terreiros.

“Contudo não são as únicas, já que, para além da organização interna do sagrado, na crença e na prática ritual e devocional, outros sistemas de valores e práticas ritualizadas, ligadas a outras dimensões profanas da vida social, com suas miríades de símbolos e signos, dialogam com esse sistema interpretativo, passíveis ou não de ratificá-los ou se mostrar com eles compatíveis. É assim que, nas sociedades, se constituem comunidades de sentido mais ou menos abrangentes: é em função delas que a experiência do mundo se torna interpretável e é no seu interior que também se define o lugar da religião.”¹¹⁰

Dessa maneira observamos uma transição da mediação entre o sagrado e o homem, inclinada ora a organização institucional da fé, ora a ordem social representada pelos grupos e comunidades, que na história do catolicismo brasileiro, durante a segunda metade do século XX dilatou-se a margem da permanente reinvenção.

“ Diante de uma realidade cada vez mais incompreensível com que se defronta e a solidão que agora experimenta, é a pressão da comunidade na qual se qual se insere , nas relações familiares, de trabalho ou vizinhança, ou a procura da comunidade, velha ou nova, na qual procura manter-se ou inserir-se, o que determinará suas atitudes religiosas, buscando compartilhar com outros um sistema de interpretação do mundo ao seu redor capaz de dar sentido às experiências-limites em confronto com as quais, nos confins

¹⁰⁹ MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras,1998. 179 p.

¹¹⁰ Id. Ibid. 139 p.

do sofrimento, o sagrado volta a emergir como fonte de significado para a existência humana”¹¹¹

Os últimos 20 anos evidenciam religiões que “*recuperaram a magia*”, essa evidencia segundo Prandi¹¹² é revelada em resposta a falta de ajuste dos fiéis com qualquer postura que revele o caráter racional e científico da nossa presumida modernidade desencantada.

Esse movimento de “*voltar atrás*” e resgatar a magia, explica a contrariedade, no período entre os anos 1960 e 1980, com as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), nascidas no interior do catolicismo urbano, objetivando como proposta primordial o alcance por parte das populações pobres, da racionalização sistemática entre Deus e o mundo, através da:

“valorização do princípio ético que leva o fiel a se pensar não como indivíduo isolado que apela para deus, mas como parte de um sujeito coletivo que assim se constitui para experimentar a presença de deus. O ator social básico que permite a referência é o grupo, a comunidade.”¹¹³

Essa orientação e ênfase na política, centrada na idéia do coletivo e na criação de espaços de expressão públicos, onde cada um se representa pessoalmente para a definição e defesa de interesses comuns, coletivos e comunitários, apostando na participação militante na vida pública política acabou por fazer com que o espaço público, representado pelas CEBs, ganhassem maior importância que o espaço do privado.

Uma preocupação crescente por parte de Roma e do CELAM mostra-se clara, devido a esse envolvimento da Igreja na política, fato que não interessava à alta hierarquia do Vaticano. A *Teologia da Libertação* apresentou-se como uma espécie de alternativa à *Doutrina Social da Igreja*, aculturando o cristianismo à ética marxista, sendo que o que os europeus conheceram por comunismo ou marxismo estava longe do que os leigos das CEBs entendiam pelo mesmo nome. Os latino-americanos viviam um capitalismo perverso em ditaduras igualmente perversas, autodeterminadas como estados democráticos.

¹¹¹ PRANDI, R. .Perto da Magia, Longe da Política. IN: IN:A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996. 95 p.

¹¹² Id. Ibid. 95 p.

¹¹³ Id. Ibid. 95 p.

Seria impossível pensar modelos únicos para entender questões postas em tempos e espaços tão diferentes.

Desde a fundação da CNBB (1952), a Igreja brasileira mostrava-se preocupada com uma mínima organização conjunta das atividades pastorais. E por ocasião da abertura do Concílio Vaticano II (1962), João XXIII solicitou à Igreja da América Latinas planos de ação que fortalecessem a Instituição. Em resposta a CNBB elaborou o Plano de urgência (1962/1965), que prepararia a Igreja para receber as decisões de Roma. Seus objetivos eram:

“ a renovação da paróquia, a formação dos presbíteros e dos colégios católicos. Buscava-se promover a unidade visível superando a instância jurídica das paróquias dinamizando unidades autônomas que funcionassem não por obrigação, mas em comunhão.”¹¹⁴

Em Medellín (1968), as CEBs foram descritas como núcleo fundamental da Igreja responsável pela riqueza e expansão da fé. Após 1975 a estratégia da CNBB mudou. Em lugar de oferecer planos nacionais, ela optou por Diretrizes Gerais para a Ação Pastoral e os Planos de Ação ficaram para as paróquias e dioceses.

Em 1978 o Papa João Paulo II iniciou o seu papado atuando de modo firme na defesa do cristianismo, percorrendo o mundo, com um discurso que devolveu aos católicos a confiança em sua Igreja e ao mesmo tempo mostrou aos governantes que o líder católico estava longe de aceitar um papel secundário no cenário internacional. Motrou-se portador de uma visão dogmática e tradicional de Igreja, reforçando a autoridade papal, advertindo e mesmo punindo os que insistiam em discordar dela. Tinha os bispos como auxiliares e reforçou a necessidade do sacrifício dos interesses locais em benefício do bem maior, a Igreja Católica Romana.

Com insistência, o discurso de João Paulo II manteve-se frisado na ética e fundado na fé. Reconhecendo a diversidade do mundo e a diversidade dos cristãos nesse mundo, bem como as diferentes situações enfrentadas pelos cristãos, o que os levaria a diferentes ações frente a desafios específicos. Manteve-se também com firmeza diante da necessidade de estrita obediência aos ensinamentos da Igreja e à sua autoridade.

¹¹⁴ CNBB. Plano de Pastoral de Conjunto. São Paulo: Paulinas, 1966. 28 p.

Zelando pela mensagem cristã, e com receio que uma possível contaminação ideológica a atingisse, o papa frisou a riqueza da mensagem da Igreja, sem a mínima concessão às injustiças de qualquer natureza. Tais palavras soaram para os teólogos da libertação latino-americanos, como uma advertência. A igreja Romana vinha há tempos preocupada com a aproximação entre o marxismo e cristianismo nas comunidades eclesiais de base por todo o continente e também, talvez mais acentuadamente, entre grupos intelectualizados e ativamente envolvidos com as lutas políticas de seus países.

A principal crítica feita à Teologia da Libertação pelos conservadores católicos foi a partidarização na Igreja e a politização à esquerda. O grande problema, na verdade, foi à aproximação entre os católicos e o marxismo, já que a proximidade entre a Igreja, os partidos políticos e a politização da Igreja não constituem novidade na história da instituição.

Em Santo Domingo, 1984, o papa João Paulo II convocou os católicos de todo o mundo para uma “*Nova Evangelização*” e deu a tônica pela qual seu pontificado ficaria marcado daquele dia em diante. Ela caracteriza-se pela restauração da disciplina pré-conciliar e a negação da autonomia das igrejas locais, nomeação de bispos mais administradores das dioceses em consonância com as políticas da Santa Sé; formação de novos sacerdotes preocupados com a disciplina, a obediência e fiéis à liturgia e catequese tradicionais.

O espaço privado para a fé foi garantido aos fiéis nas religiões que evidenciam o processo de “*remagicização*”, afinal, é crescente “*a busca massiva de cura religiosa e de soluções sobrenaturais para outros problemas e aflições da vida, bem como a enorme variedade de ofertas de manipulação ritual de forças sobrenaturais para ministrar o bem-estar almejado.*”¹¹⁵

As CEBs¹¹⁶ fazem uso preferencial da prática política militante, a fim de que, os fiéis pertencentes à ela sintam-se capazes, através da comunidade solidária, de verem o sentido da ação dos indivíduos como iguais na capacidade de transformação do mundo. Porém, “*as Comunidades de Base, que marcaram forte presença religiosa no espaço da política parecem estar em refluxo.*”¹¹⁷ Essa constatação é obtida a partir do movimento

¹¹⁵ PRANDI, R. Perto da Magia, Longe da Política. IN: IN:A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996. 95p.

¹¹⁶ Entende-se por CEB's Comunidades Eclesiais de Base.

¹¹⁷ PRANDI, R. Perto da Magia, Longe da Política. IN: IN:A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996. 103p.

crecente, dos últimos anos, de reavivamento das crenças religiosas, que “*se colocam mais perto da magia e mais longe da política*”.

Até os anos 70, as CEBs não recorreram ao milagre, postura que reforçava a proposta católica moderna; postura essa que passou a ser abandonada diante do Movimento da Renovação Carismática, dentro do próprio catolicismo. Esse último afasta-se dos pentecostais devido a sua ênfase ao culto mariano e manutenção e participação aos sacramentos; porém aproxima-se muito quando assume e atua com práticas mágicas e conteúdos doutrinários do pentecostalismo.

“[...] reintroduzindo o milagre, a preocupação centrada no indivíduo e reinaugurando em grande estilo, uma vez que agora fica disponível para as massas, a valorização do êxtase religioso. O transe do Espírito Santo já é bem comum no interior das igrejas e catedrais católicas. Com a generalização do transe, afro-brasileiro, pentecostal, católico carismático, há agora uma ampla variedade de escolhas religiosas que praticam o rito da supressão temporária da identidade para dar lugar à manifestação de deuses, entidades e forças sagradas: orixás, voduns, inquices, caboclos, pretos-velhos, ciganas, pombagiras, exus, boiadeiros, marinheiros, mestres da jurema, espíritos de luz, desencarnados em geral, e o Espírito Santo. A expressão máxima do homem não é mais a sua consciência; o ideal religioso prega agora a negação da identidade como meio para se alcanças a experiência de sentido mais profunda.”¹¹⁸

2.2. Movimento da Renovação Carismática e o Pentecostalismo Católico.

“ Parece-me que as pessoas, juntamente com a sua busca por experiência religiosa própria, simplificada e adequada as suas necessidades individuais e /ou momentâneas, têm também a necessidade de certezas que só a religião de tipo institucional pode proporcionar. A experiência religiosa baseada na relação de troca, de compensação individual, e satisfação momentânea mostra claramente seu limite quando o indivíduo sente a necessidade de suplantando essa relação com o imediato, quando sente a necessidade de ouvir e a disposição para aceitar uma verdade revelada. Neste momento só a religião institucional poderá suprir estas

¹¹⁸ PRANDI, R. Perto da Magia, Longe da Política. In: A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996. 103p.

necessidades. Ela existe como um corpo de conhecimentos autônomos e com os quais o fiel toma contato e aceita como válidas para a sua vida, seus ensinamentos visam dar sentido à existência e impõem sacrifícios aos seus seguidores. Fornecem lastro moral e ético que norteia a conduta do conjunto de fiéis e lhes dá uma identidade e um sentimento de pertença, e fornecem um conjunto explicativo, escatológico, ou de promessas que compensam os males da existência, estes últimos por fim, nos permitem entender a volta dos indivíduos para as religiões tradicionais.”¹¹⁹

O fiel, na religião institucional, partilha a responsabilidade de sua opção com os outros fiéis e mesmo que não estreite relações, sente-se parte de um grupo. Dilui as responsabilidades de suas escolhas éticas e morais e ganha segurança. A religião institucional tende a instrumentalizar os indivíduos, e fortalece a sua fé.

Um fator importante que tende a influenciar a adesão do fiel neste ou naquele grupo será a existência no novo local da opção religiosa desejada e de outras pessoas dispostas a partilhar dela, bem como a presença de representantes da hierarquia religiosa (padres, religiosos regulares, pastores, missionários, etc.) e de sua capacidade de articular-se aos egressos.

Um fator importante que tende a influenciar a adesão do fiel neste ou naquele grupo será a existência no novo local da opção religiosa desejada e de outras pessoas dispostas a partilhar dela, bem como a presença de representantes da hierarquia religiosa (padres, religiosos regulares, pastores, missionários, etc.) e de sua capacidade de articular-se aos egressos.

A relação do fiel do meio popular com a religião institucionalizada muda com a racionalização da relação do homem com o divino. Impõe-se uma idéia sistemática e racional de Deus. O culto deixa de ser mimético e passa a ser um ritual simbólico de adoração e súplica orientado para Deus. Tanto Comunidades Eclesiais de Base quanto Renovação Carismática Católica têm fortes raízes no catolicismo popular. No caso das CEBs, os seus membros aumentaram suas reflexões sobre a prática social através da ajuda do evangelho. Os filhos da modernidade, inseridos no mundo neoliberal, tornaram-se seus detratores, pois passaram a perceber as desigualdades sociais.

¹¹⁹ JOANONI NETO, V. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juína (1978-1998). Unesp, Assis, 2004. 136 p.

A Renovação Carismática Católica também é uma nova forma de ser Igreja, porém marcada por uma valorização do indivíduo. Não reprime o corpo nem o prazer sadio, promove a comunhão de homens e mulheres com a natureza, do céu com a terra, como expressão na fé popular. Na América Latina existem diversas formas pelas quais a fé popular se expressa. Todas são produtos da confluência de diversos planos onde se cruzam: mundo popular, culturas seculares, plano religioso, etc.

Os fiéis no campo religioso brasileiro são, ao mesmo tempo, consumidores dos bens de produção criados pelas religiões, e produtores de seus próprios bens. A Igreja Católica produz e fornece aos fiéis seus bens, as massas populares consomem e reproduzem o consumido de acordo com a sua consciência e necessidade. Foi assim com as CEBs e também com a RCC.

A estrutura de poder centralizada (característica forte do período pré-concílio) tem como marca a marginalização especialmente dos leigos. Estruturalmente, nessa centralização, são cortados os caminhos de participação mais efetiva nas decisões que interessam a toda a comunidade.

*“Os leigos não são considerados como portadores e produtores do material simbólico porque estão na base da pirâmide, sem poder.”*¹²⁰

Percebe-se então divisão e desigualdade: um grupo produz o material simbólico e outro apenas o consome. O grupo detentor dos meios de produção simbólica elabora sua correspondente simbologia, que vem justificar, reforçar e socializar seu poder, atribuindo origem divina à forma histórica de seu exercício. Dessa maneira, na produção dos bens de salvação realizada pela religião institucional, feita de maneira centralizada, à concepção doutrinária da revelação e da salvação são tidas como intocáveis e irreformáveis, e seus produtores mais diretos acreditam ter sido eleito por Deus.

Enquanto a teologia pré-conciliar excluía os leigos de qualquer efetiva participação por não serem ordenados, e a hierarquia eclesiástica seria a única responsável pela administração da palavra de Deus, o Concílio Vaticano II ensina que pelo batismo todos são feitos participantes, como missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo, ou seja, afirma que os leigos também anunciam Cristo, elucidam sua doutrina.

¹²⁰ BOFF, L. Igreja: Carisma e poder. São Paulo. Ed. Ática, 1994.

Em meio a essa mudança pós conciliar temos a Renovação Carismática Católica, interpretada como um grande movimento desencadeado pelo Vaticano e por João Paulo II para impor a restauração da autoridade vaticana contra as igrejas locais. Para alcançar tal objetivo o Papa usaria os meios doutrinários, disciplinares, autoritários e os movimentos citados: uma mescla de tradicionalismo sectário e posições políticas de direita, mais preocupados com o direito canônico que com a teologia.

Em Santo Domingo, 1984, o Papa convocou os católicos de todo o mundo para uma “*Nova Evangelização*” e lançou a tônica pela qual seu pontificado ficaria marcado daquele momento em diante. A Nova Evangelização caracteriza-se pela restauração da disciplina pré-conciliar e a negação da autonomia das igrejas locais; a nomeação de bispos mais administradores das dioceses em consonância com as políticas da Santa Sé; e a formação de novos sacerdotes preocupados com a disciplina, obedientes hierarquia institucional e fiéis à liturgia e catequese tradicionais.

“No outono de 1967 cerca de trinta leigos católicos, todos membros do corpo docente da Universidade Duquesne em Pittsburgh, reuniram-se em retiro espiritual para um período de oração profunda e discussão acerca da vitalidade da vida religiosa. Insatisfeitos com seu estilo de vida, com suas preocupações acadêmicas e sobretudo com suas experiências religiosas, buscavam uma forma de renovação espiritual que viria a afetar a própria Igreja. Os participantes desse retiro tinham contato com diferentes grupos avivados protestantes e desejavam experimentar a transformação que o Espírito Santo podia operar nas pessoas. Sentiam que o aprofundamento da vida espiritual não podia resultar simplesmente da ação humana, o que sempre deixaria cada um sentir-se órfão invadido pelo vazio e pelo desânimo. Acreditavam que é o Espírito que renova a face da Igreja e do mundo, por meio de sua ação nas pessoas. Enquanto rezavam na capela, teria ocorrido um verdadeiro Pentecostes renovado. Uns começaram a falar em línguas, outros receberam o dom da profecia ou do conhecimento. A experiência teria operado neles uma profunda transformação espiritual, dando-lhes uma nova consciência do amor de Deus, um profundo desejo de louvar a Deus e de ser testemunha de Cristo ressuscitado.”¹²¹

¹²¹ De acordo com o relato bíblico ,no quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus, o Espírito Santo manifestou-se aos apóstolos, que estavam reunidos no Cenáculo, por meio de línguas de fogo. Esse episódio é relembado com o nome de Pentecostes, que significa cinquenta em grego. O falar em línguas, ou glossolalia, que se manifesta em ritual de transe, entendido como carisma ou dom de Deus, fundamental à identidade dos pentecostais evangélicos, foi incorporado à prática religiosa dos católicos que seguem o movimento carismático que então nascia.

Vale lembrar que esse grupo acima era de universitários, sendo que alguns tinham passagem pelos Cursilhos de Cristandade, que introduziram na Igreja Católica o uso de técnicas fortes as quais agitavam o emotivo dos participantes. Ao buscarem novas vias para a renovação pedida pelo Concílio, passaram a utilizar os reavivamentos que, àquela altura, eram uma propriedade característica das Igrejas pentecostais, cujo objetivo era reconquistar cristãos que haviam se desgarrado de suas igrejas de origem, porque estavam perdidos no anonimato das "*multidões solitárias*" das grandes cidades.

Reconhecendo a importância das análises para o estudo do fenômeno religioso, cremos importante distinguir o sentido do termo Renovação Carismática, conforme usado no Brasil e na América Latina. Por Renovação Carismática no Brasil, entendemos o movimento católico surgido nos ecos do Concílio Vaticano II e que se fortaleceu nos Estados Unidos nas primeiras décadas dos anos 1970. Foi trazido para o Brasil em 1976 por sacerdotes jesuítas para a Diocese de Campinas (SP), onde se abrigaram os primeiros grupos que rapidamente se espalharam pelo país.

Houve, no entanto, uma resistência ao prolongamento do movimento da Renovação Carismática Católica dentro do próprio clero católico. Isso se deveu a algumas das práticas desenvolvidas dentro dos grupos carismáticos católicos, como a euforia nos momentos de pregação, os exorcismos, as orações na língua do Espírito Santo, e quando os carismáticos verbalizam o desejo de ser usados por Deus como instrumentos no envio mensagens para os presentes, e os pedidos de cura de doentes.

A Renovação Carismática Católica se caracteriza por viver a fé como experiência; por enfatizar a oração como meio para buscar a transformação pessoal; por dar importância ao sentimento; pela prática do auxílio aos perdidos (encarcerados, doentes, moradores de rua), através de doações, e da intervenção do Espírito Santo; por fidelidade mais à Igreja universal que à local; e pelo fortalecimento e afirmação social da Igreja no mundo.

Como o pentecostalismo, o movimento dos carismáticos defende que a renovação espiritual é fruto da importância que nela têm os carismas ou dons do Espírito Santo. Carismas são dádivas de Deus e devem ser usados por aqueles que tiveram o privilégio de recebê-los, um dom gratuito, que consiste numa operação do Espírito Santo no crente ordenada à edificação do "corpo de Cristo".

O número dos carismas é fundamentalmente ilimitado. Seu limite é fixado unicamente pela comunidade concreta em que se realizam somente nove, divididos em três grupos: 1- os dons das palavras: dom das línguas estranhas, das interpretações e das profecias; 2- dons do poder: fé, cura, milagre; 3- dons das revelações: sabedoria, ciência e discernimento.

Assim estavam lançadas as bases do que viria a ser a Renovação Carismática, um movimento pentecostal dentro da própria Igreja, confiado a leigos carismáticos, consolidando-se assim o alicerce da Renovação de maneira organizada católica e que deveria atuar no interior das paróquias, portanto em justaposição com a organização eclesial.

*“um novo tipo de vida religiosa fundada sobre a igualdade de todos diante do Espírito.”*¹²²

A instrumentalização pentecostal baseada na revitalização da fé garantiu ao pentecostalismo, na primeira metade do século XX, um grande número de adeptos que buscavam uma religião intimista. Os primeiros grupos de católicos carismáticos talvez tenham experimentado o mesmo que experimentaram os pentecostais com quem conviviam nos aglomerados urbanos de classe média. Puderam, assim, perceber que o *"batismo do Espírito"* não só reanimava a fé individual como liberava energias para uma poderosa ação evangelizadora.

Surge uma alternativa religiosa ao catolicismo tradicional predominante, a partir da segunda metade do século XX, com o florescimento de grupos de *"internalização religiosa"*. Grupos que reorganizam e recodificam valores e práticas religiosas, desenvolveram uma religiosidade inspirada na tradição protestante, dentro da própria religião hegemônica, através de movimentos de leigos, de natureza diversificada.

Os pioneiros do catolicismo revivalista procuraram resguardar características específicas que lhes garantissem o enquadramento na categoria católico. E o fizeram através do que alguém chamou de *"as três brancuras"*: *Nossa Senhora, a Eucaristia e o Papa*. Em busca da garantia de permanência da identidade católica, os carismáticos reforçam suas práticas religiosas, através de valiosas *"armas"*: a centralidade da Bíblia e de Jesus Cristo, a manifestação livre de carismas no seio da comunidade em festa e as curas e

¹²² JOANONI NETO, V. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juina (1978-1998). Unesp, Assis, 2004 . 172 p.

exorcismos, vistos como comprovação do poder de Deus. Esses elementos ainda são reforçados com a reaprendizagem da oração pessoal através de uma abertura ao Espírito Santo.

Outros aspectos importantes a serem abordados no movimento religioso carismático são: a importância do corpo nas manifestações religiosas, revelada através da intensidade afetiva das relações entre os membros (beijam-se, abraçam-se, tomam-se pela mão, etc...), bem como o seu emocionalismo comunitário, demonstrado pela manifestação física de proximidade comunitária, características que demonstram rejeição à religião intelectual, com doutrina e teologias formalizadas. Os elementos comportamentais típicos dos carismáticos e percebíveis num primeiro impacto são descritos por Carranza:

“rezar de braços elevados para o alto; [...] a emotividade, a afetividade e a espontaneidade atuando como meios de comunicação; a referência constante de sensações como indicativas de experiências místicas e a certeza da presença de Deus; a necessidade de milagres como prova da existência divina e, finalmente, o batismo no Espírito Santo, manifestação que confere especificidade ao Movimento dentro da Igreja Católica.”¹²³

O movimento da Renovação Carismática Católica– MRCC no Brasil representa, nos dias de hoje, a força provavelmente mais organizada e motivada de que dispõe a Igreja Católica em nosso país. Essa resistência do movimento pode ser explicada pelas delimitações de sua organização, além da legitimidade ratificada e ampliada durante o pontificado de João Paulo II. Os estudiosos também apontam para o cuidado tido pelos carismáticos, dentro da experiência religiosa, em manter vivo esse movimento e que aparentemente tende a ser mais durável que em outros.

Nos últimos anos, segundo Fernandes¹²⁴ tais modos de "*ser Igreja*" vêm provocando um intenso debate sobre suas diferentes estratégias e formas de inserção e suas práticas intra e extra-ecclesiais. Portanto há que se refletir a natureza do MRCC¹²⁵- Movimento da Renovação Carismática Católica.

¹²³ CARRANZA, B. Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências. Aparecida, Santuário, 2000. 24 p.

¹²⁴ FERNANDES, S. R.A. Diferentes olhares, Diferentes pertencas: Teologia a Libertação e MRCC.IN: Revista de Estudos da Religião nº3/2001. 76-92 p.Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf. Acesso em 30 set.2004.

¹²⁵ Entende-se pela sigla MRCC: Movimento da Renovação Carismática Católica.

Para Fernandes,¹²⁶ o MRCC constitui-se como um movimento intra-eclesial que, independente de seu caráter internacional, visa uma atuação que se consolida prioritariamente no âmbito paroquial. Toda a estratégia de ação e divulgação do MRCC visa à pertença institucional seguindo o ciclo: Paróquia/grupo de oração/ Conversão pessoal/ ação eclesial (pastorais evangelizadoras).

Nascido de uma experiência religiosa dos agentes praticantes com o sagrado, o MRCC não se constitui como fruto de uma teoria produzida reflexivamente. Embora seus iniciadores fossem oriundos de camadas médias, não possuíam o status de intelectuais tais como os formuladores da Teologia da Libertação.

*“A Renovação Carismática Católica é uma agremiação religiosa, cujos membros são aquelas pessoas que aceitam sua proposta de renovação espiritual.”*¹²⁷

Os participantes do MRCC defendem que sua proposta é de um reavivamento espiritual por meio da oração de louvor, a experiência da vida nova no Espírito e a manifestação dos seus dons e carismas. Essa proposta toma corpo, realizando-se concretamente, nas reuniões dos grupos de oração. Porém o movimento não se limita a essas reuniões: promove também seminários e encontros (locais e regionais), cuja função é explicar ou dar uma fundamentação teológica à experiência da fé cristã vivida pelos seus membros.

Para promover essas atividades auxiliares, o MRCC conta com equipes de atuação local, regional e nacional, chamadas *“comissões/equipes de serviço”*. Essas equipes, cujos membros são recrutados entre as pessoas de maior experiência do movimento, têm como função dar uma linha comum ao movimento e garantir sua unidade.

Abraçada com ardor por seus adeptos, até com certo fanatismo, na opinião de seus opositores, o MRCC suscita uma série de problemas, sobretudo de ordem religiosa e pastoral, especialmente em países como o Brasil, em que contrasta com uma orientação pastoral ciosa de suas responsabilidades, para com um mundo mais justo e solidário. As espiritualidades que não colocam a mesma ênfase na urgência das tarefas

¹²⁶ FERNANDES, S. R.A. Diferentes olhares, Diferentes pertenças: Teologia a Libertação e MRCC.IN: Revista de Estudos da Religião n°3/2001. 76-92 p.Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf. Acesso em 30 set. 2004.

¹²⁷ OLIVEIRA, P. A. R. de. RCC - Uma análise sociológica. Interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978. 19 p.

transformadores da sociedade são consideradas intimistas, desmerecedoras da mesma consideração pastoral.

O resultado mais visível do Concílio Vaticano II, pelo menos na América Latina e no Brasil, foi a mudança verificada na posição da Igreja Católica em relação à sociedade. Despertando a comunidade católica para o *aggiornamento*, foi o ponto de partida para novas maneiras de entender a Igreja, quer no seu papel no mundo, quer na sua vida íntima.

Em face da sociedade latino-americana moderna desenvolveu-se uma nova teologia do político, que entre nós é conhecida como Teologia da Libertação, e que se traduziu, pastoralmente, pela constituição das CEBs, grupos de cristãos inseridos no seu meio sócio-político-cultural, que a partir da palavra de Deus, se empenham na transformação da sociedade.

No que se refere à vida íntima da Igreja, desenvolveram-se novas formas de espiritualidades, dentre as quais o fenômeno carismático, que desempenha importante papel, à medida que, por intermédio do reconhecimento e da valorização dos carismas, a Igreja Católica alcança o povo de um novo modo, preparando a partir das bases sua renovação.

Aludimos às dificuldades de mútua compreensão e de convivência entre as tendências libertadora e carismática, ambas provenientes do Concílio Vaticano II. O teólogo Clodovis Boff, ¹²⁸ nome ligado à Teologia da Libertação no Brasil, traz uma visão conciliadora sobre o movimento da renovação carismática, afirmando haver certa convergência, na prática, entre as duas tendências.

Os principais argumentos do autor sobre os méritos do MRCC estão relacionados e resumidos em dois pontos: primeiramente o MRCC oferece um reforço da espiritualidade católica e conversão pessoal; e em segundo plano o MRCC propicia um reforço institucional através de sua ênfase na pertença comunitária.

Na visão de Clodovis, o MRCC adequa-se à pós-modernidade porque "*responde às demandas de sentido*" e "*sabe falar ao coração do homem pós-moderno*". Contudo, outros trechos do artigo poderiam levar-nos a conclusões bem diferentes sobre a visão do autor, como veremos abaixo.

¹²⁸ BOFF, C. "Carismáticos e Libertadores na Igreja". Petrópolis, REB 237. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

*“Portanto, se hoje a RCC não aparece ainda como libertadora, não é por questão de erro que precisa corrigir, mas de falhas que se devem preencher.”*¹²⁹

Essa observação – ainda não é libertadora – feita pelo teólogo indica que não há nos princípios do MRCC nada que bloqueie essa opção. Em suas afirmações Boff apresenta como limites do movimento carismático: o paralelismo eclesial e o emocionalismo como fim e compromisso social.

As críticas mais comuns ao movimento coincidem com as de Boff, como a falta de compromisso social, afirmando que a forma de inserção do MRCC não questiona as estruturas sociais. Percebemos que esta crítica tem como referência a visão de mundo da Teologia da Libertação e é o ponto que coloca o movimento carismático em posição de maior vulnerabilidade na visão dos expoentes da Libertação.

Existe a possibilidade de incorporação de alguns elementos essenciais da Teologia da Libertação pelo MRCC, segundo o uso da expressão de Clodovis Boff *"ainda não é libertadora"*, referindo-se a uma conciliação entre os dois movimentos. No entanto essa inclusão e a adoção dos princípios integrantes da teologia libertadora descaracterizariam a *"originalidade"* do MRCC.

O carisma original do MRCC, ao que tudo indica, opõe-se à Teologia da Libertação no que se refere ao modo de inserção. Segundo Fernandes¹³⁰ fica claro que, o que Boff denomina de *"falhas a preencher"*¹³¹ pode ser para o MRCC pontos cruciais de sua identidade religiosa que ele quer manter ao invés de mudar, por estarem relacionadas à sua visão de mundo.

A atitude adotada pelo movimento parece ser a de adaptações e não de reformulações de sua prática. Mudar ou questionar as estruturas sociais é um elemento fundamental na concepção da Teologia da Libertação que possui todo um referencial marxista. A proposição de que o MRCC adote esse modelo leva a crer que, mais do que a valorização da diferença, há uma tentativa de cooptação do outro, de emolduramento. Para o MRCC, a pertença institucional é seu fim. A idéia de Reino de Deus que se faz na Terra a partir da transformação sócio-estrutural não é apontada, ao contrário da Teologia da Libertação.

¹²⁹ BOFF, C. “Carismáticos e Libertadores na Igreja”.Petrópolis, REB 237. Petrópolis,RJ: Vozes, 2000. 58 p.

¹³⁰ FERNANDES, S. R.A. Diferentes olhares, Diferentes pertenças: Teologia a Libertação e MRCC.IN: Revista de Estudos da Religião n°3/2001. 76-92 p. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf>. Acesso em 30 set.2004.

¹³¹ BOFF, C. “Carismáticos e Libertadores na Igreja”.Petrópolis, REB 237. Petrópolis,RJ: Vozes, 2000.

Para o MRCC as estruturas sócio-políticas e econômicas mudarão, se cada homem mudar, ou seja, se houver conversão espiritual. Essa idéia do MRCC materializa-se também na sua prática religiosa. Beckhauser ¹³² analisa o MRCC a partir de considerações sobre a Liturgia. Seus argumentos são menos tolerantes e conciliadores do que os de Clodovis Boff. Nesse sentido ele demarca a diferença através de uma formulação teórica baseada na norma litúrgica universal.

Alberto Beckhauser é frade e possui um cargo na CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que delibera sobre Liturgia. Concentra-se mais na instituição e, suas críticas principais ao MRCC correspondem ao que denomina "*cultura de sensações*", elemento que pode ser analisado em oposição ao que Clodovis Boff analisa positivamente do MRCC ("*sabe falar ao coração do homem pós-moderno*").

Para Beckhauser, segundo Fernandes¹³³ a organização litúrgica feita pelo MRCC é inadequada, pois existe superficialidade na adaptação da linguagem simbólica da Liturgia à linguagem televisiva. Alerta ainda para o fato de que a Liturgia possui um caráter eclesial que supõe integração comunitária e não satisfação individual de sentimentos religiosos. A crescente exposição midiática, segundo Beckhauser, ¹³⁴ torna-se um problema grave, de maneira que visa alcançar resultados imediatos, ou seja, o aumento do número de fiéis e paróquias com mais recursos financeiros. Para Beckhauser, a preocupação esbarra nos motivos que realmente atraem os fiéis à missa, motivos esses que não deveriam ser somente as músicas, a expressão corporal (que muitas vezes acontece mais do que a oração), a satisfação de sentimentos e emoções em nível puramente humano. Na sua visão a proposta deveria estar centrada na manutenção da tradição litúrgica, numa celebração da Igreja Católica.

Buscando a legitimação, baseada nas normas institucionais, Beckhauser argumenta que nas celebrações festivas e midiáticas não se percebe a "*dimensão socio-transformadora da vida da Igreja*". Percebe-se aqui, como no texto de Boff, uma preocupação de que o compromisso social, proposta da Teologia Libertadora, seja pilar da prática religiosa do MRCC.

¹³² BECKHAUSER, A. "Análise de certos fenômenos religiosos à luz da Sagrada Escritura". REB 235, Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

¹³³ FERNANDES, S. R.A. Diferentes olhares, Diferentes pertencas: Teologia a Libertação e MRCC.IN: Revista de Estudos da Religião nº3/2001. 76-92 p.Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf >. Acesso em 30 set.2004.

¹³⁴ Id. Ibid. 83 p.

A exigência de que o MRCC trabalhe e inscreva em sua espiritualidade o compromisso social vem provocando algumas mudanças no discurso do movimento. É importante notar, porém, que o MRCC parece interpretar, de maneira diferente da proposta da Teologia da Libertação, as noções de compromisso social e de transformação da realidade e certamente sua prática será diferenciada pela busca da promoção de outras formas de compromisso social que não passe necessariamente pela transformação das estruturas.

Benedetti ¹³⁵, padre e sociólogo, possui também uma visão bastante crítica dos novos padres ligados ao MRCC. Critica a formação descompromissada dos novos padres: "*nenhuma paixão pelo ecumenismo e justiça social*", ou seja, reduzem o papel do clérigo, tornando-o somente ligado à Igreja. A rejeição de Benedetti ¹³⁶ sobre a busca de cargos eclesiais ou o que ele denomina de "*clericalismo exagerado*" expressa sua valorização dos conceitos e pressupostos presentes na formulação da Teologia da Libertação em que os padres são mais secularizados, com maior inserção na vida social e evitam o uso de vestes que os diferencia socialmente.

“Na mídia televisiva constroem sua imagem e, à sua sombra, editam livros, vídeos, discos, CDs, cassetes, camisetas. Aparecem como portadores de dons extraordinários, quase sempre de caráter mágico.” ¹³⁷

Tanto a magia quanto a utilização dos meios de comunicação não são nem de longe ideais ou pressupostos que norteiam a Teologia da Libertação já que ela sempre atuou sob uma perspectiva de crítica ao sistema social vigente e na implementação de um tipo de religiosidade que, embora valorizando a mística, não privilegia o caráter mágico da religião.

Notamos aqui que há dois movimentos nas análises de expoentes da Teologia da Libertação sobre o MRCC. Um primeiro que, embora constatando a diferença entre as duas tendências e buscando o respeito a essa diferença, acaba por cair na formulação de um modelo ideal de vivência da fé, questionando as formas de pertença do outro; um

¹³⁵ BENEDETTI, L. R. "O Novo Clero: arcaico ou moderno/?" REB 233. Petrópolis, RJ:Vozes, 1999.

¹³⁶ Id. Ibid. 97 p.

¹³⁷ Id. Ibid. 98 p.

segundo que, não apenas constata a diferença como também a rejeita mais abertamente, mantendo os pressupostos da Teologia da Libertação.

A temática "*compromisso social*" que o MRCC deve, na visão dos autores aqui analisados, assumir e incorporar em sua prática, perpassa transversalmente todos os argumentos, tanto os mais conciliadores quanto os mais críticos. Será que tal exigência, que é um dos pilares do antagonismo entre MRCC e Teologia da Libertação, vem causando algum impacto junto ao MRCC, reorientando sua ação?

Percebemos que o social se transforma, na visão de expoentes do MRCC, em uma categoria genérica, com contornos ainda pouco definidos na prática religiosa de seus agentes. Possui, portanto, um sentido diferenciado daquele que corresponde à tendência libertadora. Os carismáticos advertem que há uma linha de prioridades na vivência da fé: "*A reflexão social deve surgir no segundo momento, já que o apelo primeiro deve ser o encontro pessoal com Cristo*".

A crítica se inverte logicamente daquela que percebemos entre os expoentes da Teologia da Libertação - TdL.¹³⁸ Para aqueles, o problema do MRCC é o "*espiritualismo exacerbado*", "*a cultura de sensações*", a falta de compromisso social. Para o MRCC, o problema da TdL é o esquecimento da "*parte espiritual*".

Notamos uma preocupação do Movimento em não misturar as esferas política e religiosa, o que provoca uma situação ambígua quanto à percepção da política: para os carismáticos ela parece ser importante para expandir a evangelização em outras esferas da vida social, mas não pode ser confundida ou trabalhada conjuntamente com a esfera religiosa.

Vimos que, em tempos de diversidade, torna-se necessário analisar mais detalhadamente o discurso dos atores sociais envolvidos com o tema trazido no espaço deste trabalho. É necessário também identificar de onde parte a formulação teórica sobre o outro para que ele possa ser ele mesmo, adotando sua visão de mundo sem ser cooptado por um discurso homogeneizador de vivência da fé na mesma instituição Católica. É preciso deixar claro que há ainda muitas tensões na relação TdL e MRCC. São questões para maior aprofundamento.

A presença da RCC no Brasil é forte e está longe de estar em retração, ao contrário, não faz senão expandir-se e consolidar-se no interior cerne da Igreja Católica. Nos seminários e entre o jovem clero, as idéias da RCC costumam encontrar entrada bastante

¹³⁸ Atribui-se a sigla TdL significado de Teologia da Libertação.

forte. Muitas vocações laicas, sacerdotais e religiosas vêm hoje de grupos carismáticos. Aumentam rapidamente as chamadas "*novas formas de vida consagrada*" quase todas elas de origem e corte pentecostal católico. Em tais agrupamentos coexistem elementos arcaicos e novos. Existem neles modalidades de vida comunitária e ação pastoral nas quais as diferenças entre leigos e clérigos perderam, até certo ponto, importância, subvertendo o arraigado clericalismo que caracteriza a estrutura da Igreja católica.

Uma outra marca bastante típica dos movimentos de inspiração carismática é seu movimento impetuoso e criativo associado à juventude de seus participantes. O impacto que as pessoas sentem na "*experiência do Espírito*" costuma ser forte. Atinge fundo aos indivíduos. Na maioria dos casos, pode-se usar o conceito psicológico de conversão para designar o que se passa no âmbito pessoal do carismático impactado pela presença do espírito. Depois de tal experiência, a pessoa se percebe como tendo "*nascido de novo*"; é uma nova criatura.

Uma outra identidade social é criada, a partir da experiência religiosa carismática em que a pessoa percebe-se como uma nova criatura. Ancorada em novos vínculos e papéis comunitários e novas percepções do mundo externo. Essa reestruturação do campo perceptivo e da autocompreensão do sujeito tem suporte nos fervorosos grupos de oração que o MRCC incentiva com o objetivo de manter vivo como entusiasmo dos membros.

Simultaneamente, o MRCC orienta os novos adeptos para uma ação evangelizadora direta, centrada no testemunho pessoal e grupal coordenado com manifestações massivas de evangelização em tudo semelhantes ao que fazem os pentecostais protestantes. Dentro do estilo mais comedido dos rituais da Igreja Católica, a exuberância das manifestações carismáticas se acha sob certo controle. Mesmo assim, comportamentos carismáticos, como a glossolalia e as profecias, as curas, os milagres e os exorcismos aparecem, em algumas ocasiões com certo exagero. Nesse sentido, é muito amplo e diferenciado o leque de comportamentos que se observa. São esses alguns dos fatores que explicam boa parte do crescimento dos carismáticos e da sua coesão doutrinal e ritual, em todo o Brasil.

No início dos anos 1990, sentindo "*uma perda da identidade, um esfriamento na missão, uma quebra na unidade... .*",¹³⁹ as lideranças da Renovação Carismática Nacional reuniram-se e divulgaram um conjunto de documentos denominados "*Ofensiva*

¹³⁹Renovação Carismática Católica: ampliando os horizontes. Histórico. Disponível em: <<http://www.rccbrazil.org.br/historico.html>>. Acesso em 20/08/2005.

Nacional”, com novas propostas de ação. O movimento se identificou como “*movimento eclesial que tem como fundamento a experiência e a vivência do batismo no Espírito Santo*”¹⁴⁰, tomou para si os objetos gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil e estabeleceu alguns objetivos específicos. Um deles chama a atenção: a formação de Comunidades de Renovação, que nasceriam dos Grupos de Oração e da formação permanente de seus membros pela EPA - Escola Paulo Apóstolo.

O texto não detalha sobre o que seriam estas comunidades, diz apenas que “*as Comunidades de Renovação são o sonho de Deus para nós.*”¹⁴¹ Parece-nos, pelo contexto dado no documento, que tais comunidades seriam equivalentes às CEBs, mas formadas pelos membros dos grupos de oração, com as orientações da Escola Paulo Apóstolo e com uma metodologia própria da Renovação Carismática Católica.

Analisando o documento “*Ofensiva Nacional*” podemos ainda considerar que a Coordenação Nacional do Movimento estava preocupada com a imagem de superficialidade e emotividade que marcou o grupo, principalmente nos primeiros tempos de sua atuação no Brasil. Ganhando fama de alienante por sua distância das ações sociais, por seu pequeno envolvimento nas atividades paroquiais. O documento frisa a importância do envolvimento de seus membros nas atividades das paróquias e se declara um movimento eclesial fiel aos pastores.

O documento ressalta, porém, que tal envolvimento não pode comprometer a missão principal que é a “*salvação da pessoa humana pela pregação do Evangelho no poder do Espírito Santo*”¹⁴², ou seja, a prioridade deve ser dada ao movimento e não à paróquia. Os envolvimento podem ocorrer sem prejuízo do livre exercício dos dons carismáticos (profecias, curas e outros).

Apesar das diferenças e dos conflitos entre os membros dos grupos das CEBs e do MRCC, vemos que ambas fazem parte da mesma auto-compreensão fundada com o Vaticano II. O MRCC, a seu modo, também contestou o poder fortemente hierarquizado da instituição e revelou uma outra forma de ser Igreja, também mais autônoma, também rompendo com a abertura paroquial e sem a necessária presença do clero nos grupos. Esses mostraram maior poder de penetração no mundo urbano, usando a mídia (católica e não

¹⁴⁰ Renovação Carismática Católica. Plano de Ação 2000. Celebramos o Jubileu. Ofensiva nacional: Segunda Fase. [S.L.]: Ed. Com Deus, [1999?]. 19 p.

¹⁴¹ Renovação Carismática Católica. Plano de Ação 2000. 20 p.

¹⁴² Id. Ibid. 21 p.

católica) com muita eficiência. Seus cantos e orações envolvem os participantes emocionalmente e funcionam como resposta à sede de experiência sagrada do homem urbano contemporâneo, ansioso por um sentido para a vida em um mundo cheio de contradições.

A transformação verificada dentro do próprio catolicismo proporcionou aos católicos, condições para que assumissem outras formas de crença católicas. As CEBs surgiram como produto de uma auto-compreensão bastante particular do catolicismo romano. É preciso lembrar que a Teologia da Libertação, mesmo questionada e acusada de subversiva, era uma teologia católica, sujeita, portanto, às diretrizes romanas. Do mesmo modo, o MRCC, também é produto da auto-compreensão particular da Igreja. Este movimento originário do pentecostalismo protestante demonstra uma maior autonomia de ação, existindo mesmo à revelia dos representantes locais da instituição eclesiástica. Lembremos, porém, que é evidente a paroquialização do movimento, tal como já se verificou nas CEBs.

O movimento foi colocado sob o controle da instituição (paroquializado), prestando-se a servir de instrumento contra o avanço da concorrência religiosa e tem sofrido severas críticas de que estaria sendo instrumento ideológico do poder estabelecido. Sem descartar a contribuição que podem auferir dos grandes eventos, e com as grandes celebrações que os sacerdotes com notável inserção na mídia podem trazer para o movimento, a preocupação da Coordenação Nacional é a de que essas atividades não devem substituir as ações dos grupos de oração "*momento para uma experiência pessoal e profunda com Deus*"¹⁴³ que levaria o fiel na vida comunitária. Novamente está claro aqui, na fala dos coordenadores do movimento, que essa inserção obedece à uma ordem de prioridade: primeiro o movimento, depois a comunidade. Primeiro a experiência com Deus depois a inserção na comunidade.

Os sociólogos que se debruçam sobre a Renovação Carismática Católica acentuam que a mesma tem prevalência nas cidades e sua incidência é maior entre as classes médias¹⁴⁴. Sua relação com o mundo político e os problemas sociais é freada pelo seu objetivo principal, que é o de renovar "*interiormente*" as pessoas e a comunidade cristã. Apresenta-se como sendo "*o novo modo de ser Igreja*". Contrapondo-se ao clima

¹⁴³ Renovação Carismática Católica. Plano de Ação 2000. 21 p.

¹⁴⁴ BENEDETTI, L. R. "O Novo Clero: arcaico ou moderno/?" REB 233. Petrópolis, RJ:Vozes, 1999.

dessacralizado, plural e permissivo da cultura em geral, ela cobra de seus membros um programa de vida no qual a espiritualidade e a fidelidade doutrinal e moral católica constituam o eixo central.

Os grupos de oração são a base da vida carismática. São encontros semanais que procuram a renovação espiritual dos participantes. Não têm a função de substituir a vida sacramental, mas sim complementá-la ao trazer os participantes para a vida no Espírito. Além dos grupos de oração e do cenáculo (grandes encontros anuais), a Renovação desenvolve outras programações. Normalmente cada grupo define as suas atividades, que costumam variar de retiros de aprofundamento espiritual, vigílias de oração e louvor, reuniões de cura, encontros de louvor de grupos diferentes, Seminários de Vida no Espírito Santo, a reuniões de planejamento feito pela liderança e outras práticas idealizadas por cada grupo.

No Brasil, um conselho nacional composto de quinze membros que se reúnem semestralmente, se incumbem da avaliação do movimento e definição de projetos. Há também, além desse conselho, equipes regionais que acompanham os trabalhos e, dependendo do bispo, equipes diocesanas responsáveis pela coordenação dos encontros diocesanos, animação e acompanhamento da vida dos grupos de oração.

Podemos perceber que há um afunilamento das responsabilidades. Desde os grupos de oração vão se formando comissões de serviço, e estas compõem outras comissões até que todos os níveis da estrutura episcopal católica sejam acompanhados por comissões do movimento carismático.

Numa tentativa de estabelecer um diálogo com seus fiéis, através de uma linguagem renovada, inspirada num cristianismo mais evangélico a Renovação Carismática Católica do Brasil adotou a prática de “*exercícios religiosos*” propostos através do Seminário de Vida do Espírito Santo, que será detalhadamente estudada no próximo capítulo.

Num momento de revivamento da Igreja Católica, a busca da Renovação Carismática Católica é por novos elementos para serem utilizados como meios de comunicação, no relacionamento com os seus fiéis, reportando agora, sobretudo, ao símbolo do Espírito Santo. Não caberá aqui discutirmos sobre o alcance ou não dos anseios e desejos dos receptores desse revivamento católico, mas a análise e a funcionalidade da linguagem simbólica renovada, utilizada no Seminário de Vida no Espírito Santo.

O que propomos para o próximo capítulo é justamente refletir sobre a funcionalidade e a estruturação desta “nova” via de comunicação entre o Fiel e o Sagrado, proposta pela Renovação Carismática Católica, especialmente com a exaltação do simbolismo representado pelo Espírito Santo. Essa perspectiva é o parâmetro para a reflexão sobre o MRCC e das experiências religiosas ocorridas, a partir do “*Seminário de Vida no Espírito Santo*” em Adamantina, interior de São Paulo.

Capítulo Terceiro

Os Seminários de Vida no Espírito Santo

Partindo da análise e da compreensão histórica sobre a especificidade do catolicismo brasileiro, concluímos ao longo dos dois primeiros capítulos que o cristianismo na América Latina constitui-se da combinação de princípios diversificados de sistemas religiosos. No decorrer da organização dessa sociedade, que foi feita colônia da Europa cristã, desenvolveu-se conjuntamente à cultura popular também cristã que se propagou, apresentando, no entanto, características específicas.

A representação cristã usada como modelo ainda no início do período colonial, explica em parte a formação e a significação do popular no campo religioso brasileiro. O modo coercitivo como esse modelo foi aplicado, explica-se quase que exclusivamente, na sobreposição à cultura dos negros e índios, através do ensino catequético. Contudo a cristianização não garantiu a totalidade da conversão aos preceitos religiosos metropolitanos modernos, deixando lacunas, que ao longo do tempo foram preenchidas de formas intensas e diversificadas, demonstrando uma aparência de aceitação aos valores cristãos europeus.

Os limites dessa aceitação religiosa foram resultados desta difusão distorcida da mensagem cristã, marcada pela prática de uma catequese unidirecional que viabilizou a permanência de importantes fragmentos de outras crenças presentes nas culturas ameríndias, africanas e inclusive européias não cristãs.

A sobrevivência de um leque amplo e variado de experiências religiosas, explicam-se em parte, devido à superficialidade do cristianismo como religião oficial, a partir do processo colonialista de ocupação e exploração, praticado durante o período denominado modernidade e pelas posteriores atitudes católicas de não aceitação e de não integração das experiências populares à suas práticas católicas.

A hierarquia eclesiástica, preocupada em garantir uma distância segura entre o catolicismo oficial e as diversas crenças populares, manteve-se afastada dessas influências até a década de 1950. A valorização e a aceitação desse conjunto diversificado popular religioso deu-se somente após o Concílio Vaticano II, quando a Igreja Católica no

Brasil passou a aceitar e a incorporar determinadas experiências não cristãs com a religião oficial.

“A religião popular é um conjunto de crenças e hábitos transmitidos secularmente entre as gerações. No Brasil está estreitamente ligado ao catolicismo, mas não anulada por ele. Resiste às suas tentativas de controle e constantemente se inova. Ora aproxima-se da religião institucional, ora alarga sua órbita, mas sem desligar-se já que não existiria sem o institucional. Antes, nasce dele espontaneamente como resposta às demandas populares não contempladas pela religião da elite dominante. É multifacetada, pois abarca a imensa heterogeneidade cultural religiosa brasileira com seus cantos, danças, ritos, crenças e outras tantas manifestações.”¹⁴⁵

A apresentação e a abrangência histórica dos dois primeiros capítulos fizeram-se necessárias para a nossa pesquisa, embora ainda insuficientes mediante a complexidade dos temas superficialmente tratados. Esta pesquisa relaciona-se ao contexto da especificidade do catolicismo brasileiro e ao cenário religioso brasileiro, após o processo de romanização da Igreja Católica. Sendo assim, este último capítulo traz como objeto de estudo a “*re-elaboração de algumas experiências religiosas*” até então não aceitas, porém agora normatizadas e integradas ao movimento da Renovação Carismática Católica no Brasil.

Um dos componentes dessa “*re-elaboração*” delineia-se em uso e postura específicos: os Seminários de Vida no Espírito Santo, que repleto de sistemas simbólicos, puderam ser avaliados como instrumentos de um poder, que também é simbólico, segundo a perspectiva de Bourdieu.¹⁴⁶

Os símbolos, conforme o ponto de vista de Bourdieu, são os instrumentos por excelência da “*integração social*”: enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação, tornando possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração lógica é a condição da integração moral¹⁴⁷. Assim, o poder simbólico é um poder de construção da realidade cuja tendência é estabelecer uma ordem gnoseológica, ou seja, um sentido imediato do mundo (em particular do mundo social), supondo aquilo que, segundo Bourdieu, Durkheim chamou

¹⁴⁵ JOANONI NETO, V. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juina (1978-1998). Unesp, Assis, 2004. 138 p.

¹⁴⁶ BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989. 9-11 p.

¹⁴⁷ Id. Ibid. 10 p.

de conformismo lógico ou “*uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, tornando possível a concordância entre as inteligências.*”¹⁴⁸

Nessa tentativa de estabelecer um diálogo normatizador e conservador com seus fiéis, através de “*re-elaboração*” das relações de comunicação, inspirada num cristianismo mais evangélico, a Renovação Carismática Católica no Brasil adotou a prática de “*exercícios religiosos*” como procedimento impulsionador e ao mesmo tempo normativo para algumas experiências religiosas, através do Seminário de Vida do Espírito Santo.

A prática do Seminário de Vida no Espírito Santo foi investigada e apreciada para o presente estudo a partir da diocese de Marília (interior do Estado de São Paulo), estudando particularmente a representatividade da cidade de Adamantina (SP) no cenário religioso brasileiro. Essa representatividade será, em parte, evidenciada a partir da apreciação de entrevistas realizadas com um grupo de participantes desses seminários, entre os anos de 1997 e 2003, utilizando para isso a metodologia oral.

O período de análise desse grupo católico carismático, participantes da execução desses Seminários de Vida no Espírito Santo, e sua representatividade a partir da cidade de Adamantina (SP), por nós escolhido, vai de janeiro de 1997 a dezembro de 2003. O recorte temporal deve-se ao fato de que o primeiro registro sistemático desse Seminário em Adamantina data de janeiro de 1997. No entanto, em julho de 2002, o mesmo foi interrompido provisoriamente, visando uma reformulação, retornando à prática em janeiro de 2003.

O documento utilizado para a execução desses Seminários, na diocese de Marília, é a Sagrada Escritura e um livro de Estudos Bíblicos “*Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo*”, de Emmir Nogueira, Edições Shalom, CE - livro elaborado por uma comunidade católica-Shalom existente há cerca de vinte e quatro anos, em Fortaleza. Tal livro consiste na principal fonte para nossa análise documental. Hoje, entre o que a Igreja Católica chama de “*novas comunidades*”, o *Shalom* (significa “*paz de Deus*”, em hebraico) é, reconhecidamente, o maior em número de adeptos e estrutura.

O livro intitulado “*Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo*” é composto de várias tarefas, aqui denominadas de “*exercícios religiosos*”. Apresenta-se

¹⁴⁸ BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989. 9 p.

resumido em 126 lições, que devem ser feitas diariamente pelo receptor do Seminário, como mecanismo de reordenação de algumas experiências religiosas e conseqüentemente procedimento de controle da prática social, por parte da hierarquia eclesiástica católica.

Esse livro de estudos bíblicos é dividido em duas partes:

a) 1ª parte chamada de Kerigma que está dividida em 63 lições diárias, com temas bíblicos, citações do Evangelho, exercícios de completar, assinalar e copiar e por fim a oração individual com base nos exercícios, ou seja, a oração final também passa por um processo de “*reformulação das experiências religiosas*”, através da aprendizagem e aperfeiçoamento orientado e normativo.

b) 2ª parte deste “*manual*” é chamada de oficina de dons, isto é, a partir da 64ª lição o “*aprendiz*” começa a experimentar, de maneira orientada e moldada, a teoria até então estudada que, segundo o livro de estudos bíblicos, tem como objetivos:

1º- Levar o participante do seminário a ter uma experiência concreta e pessoal dos dons do Espírito Santo, evitando o mero conhecimento teórico;

2º- Conduzir o participante do seminário a uma continuidade nos temas que lhe vêm sendo apresentados e que lhe têm despertado interesse;

3º- Incitar o participante do seminário a desembocar de maneira natural em um grupo de oração que, de preferência, tenha uma seqüência de temas e de estudos bíblicos coerentes com o que foi feito no seminário.

O conteúdo da Segunda parte é o que segue: o dom de línguas, o dom de palavras de ciência, o dom de profecias e interpretação de línguas, o dom de palavra e sabedoria, oficina de oração pessoal, o dom de cura, o dom de fé e milagres, o dom de discernimento dos espíritos e Maria, Mãe de Deus.

A partir da sintética explanação sobre o conteúdo desse livro, que serviu como fonte de investigação, podemos concluir previamente que o aproveitamento desse complemento para a prática religiosa se dá com a utilização do mesmo como um manual de instruções a ser seguido e cumprido, tendo como alvo a “*re-elaboração*” da fé, através de um aprendizado direcionado e de seu aperfeiçoamento, ou seja, da “*reformulação de algumas experiências religiosas*”, remodeladas a partir de vários elementos, entre eles o livro “*Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo*”.

O livro *“Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo”* pode ser classificado como uma ferramenta de fácil manuseio e de simples execução, com as instruções necessárias para o alcance de um objetivo desejado, ao menos o desejado pela hierarquia católica. A Igreja Católica busca, a partir da Renovação Carismática Católica, elementos novos para serem utilizados como mecanismos de *“re-elaboração”* da comunicação, e do relacionamento com os seus fiéis, aproveitando esse momento, sobretudo, para trabalhar a re-significação simbólica do Espírito Santo.

Não cabe aqui discutirmos sobre o alcance ou não dos anseios e desejos das pessoas que freqüentam esse seminário, mas sim trazermos a análise e a funcionalidade da *“re-elaboração”* de algumas experiências religiosas, aplicando para isso a *“re-significação”* da linguagem simbólica utilizada pela Igreja Católica e inserida ao movimento da Renovação Carismática.

A metodologia de pesquisa aplicada para a nossa proposta de investigação acerca do processo de construção conservador católico, nas décadas de 1980 e 1990, foi a História Oral. E na busca de alcançar conhecimentos novos e de fundamentar nossa proposta de investigação com base na concepção de fontes inéditas, fizemos uso de fontes históricas, que se constituíram no decorrer da pesquisa, produzidas a partir de depoimentos vivos, não dependendo somente daquelas que já estão estabelecidas.

A opção pela metodologia oral não ocultou a consciência de que essa metodologia de pesquisa utiliza documentos que se constituem em arquivos orais que, provocados por especialistas, possibilitariam o resgate do passado, bem como estabelecimento de novas relações entre o historiador e o seu objeto de estudo. Sendo assim, os documentos empregados nas pesquisas deixaram de ser inanimados, transparecendo emoções e visões de mundo.

Essa nova modalidade de documento utilizada não permitiu a constituição de uma outra História acerca do processo de construção conservador católico, nas décadas de 1980 e 1990, mas tão somente uma nova forma de fazer História. Possibilitada por indivíduos - participantes do Seminário de Vida no Espírito Santo entre os anos de 1997 e 2003 - pertencentes a categorias sociais geralmente excluídas do oficial, que podem deixar registradas para análises futuras sua própria visão de mundo e aquela do grupo social as que pertencem.

Por meio dessa nova forma de fazer história, procuramos redescobrir costumes e hábitos, recriando ambientes familiares e coletivos, através de relatos pessoais, experiências, pontos de vista e emoções de alguns participantes do Seminário de Vida no Espírito Santo. Utilizamos para isso a representatividade de um grupo carismático católico em Adamantina (SP), entre os anos de 1997 e 2003.

A escolha da metodologia de pesquisa oral demanda explicações de sua importância no campo das investigações históricas que, em parte e ainda assim de maneira insuficiente, foi definida na apresentação desse estudo.

Abordar a oralidade é defrontar-se e aproximar-se bastante de um aspecto central da vida dos seres humanos: o processo de comunicação, o desenvolvimento da linguagem, a criação de uma parte muito importante da cultura e da esfera simbólica humana. Todo esse processo demanda uma investigação complexa acerca dos elementos que direta ou indiretamente se ligam a essa metodologia e à História Oral.

A complexidade do tema História Oral e oralidade exige uma apreciação além da que aqui foi aplicada. No entanto algumas propriedades desses temas exigem esclarecimentos os quais procuramos elucidar no momento da apresentação dessa investigação, bem como nesse último momento, espaço em que o nosso objeto de estudo desponta, a partir da análise das entrevistas de alguns participantes do Seminário de Vida no Espírito Santo, entre os anos de 1997 e 2003, na cidade de Adamantina (SP).

A metodologia da História Oral possibilitou à nossa proposta de investigação a produção de depoimentos, que aqui foram empregados como fontes orais, a fim de desvendar questões e abrir novas problemáticas sobre o momento histórico escolhido. As inúmeras pesquisas realizadas que utilizam as fontes orais são um exemplo de como a História Oral pode estar ligada diretamente aos objetivos concretos da sociedade, permitindo que, através da recomposição do passado, possam-se construir novas formas de interpretações da História.

Para Thompson,¹⁴⁹ a importância da História Oral ocorreu após a II Guerra Mundial, quando houve ascensão de grupos ou classes para fazer jus a uma história escrita. Por meio dela, foi possível retornar ao povo e sua contribuição no desenvolvimento da História e assim democratizá-la. O alcance de novas fontes e metodologias pela História possibilitou inéditas reflexões em relação ao presente-passado e também, complementou

¹⁴⁹ THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

dados documentais da história até então analisada, colaborando assim para a construção dos processos histórico-sociais.

No Brasil, a História Oral foi introduzida nos anos 70, com a criação, na Fundação Getúlio Vargas (FGV), de um programa de História Oral, cujo objetivo era obter depoimentos de líderes políticos que atuaram a partir da década de 1920. Assim, o caminho da construção da História Oral ¹⁵⁰ no Brasil perpassou as experiências acumuladas pela Fundação Getúlio Vargas. No entanto somente a partir dos anos 1990 que a História Oral obteve uma maior dimensão no Brasil, o que aconteceu em vista da realização de inúmeros seminários e cursos que procuraram discutir este tema e também através de intercâmbios com pesquisadores do exterior.

O reconhecimento e a institucionalização da História Oral no Brasil ocorreram tardiamente. Somente a partir da década de 1990:

"Entre nós a história oral tardou muito a se desenvolver em função de dois fatores primordiais: a falta de tradições institucionais não-acadêmicas que se empenhassem em desenvolver projetos registradores das histórias locais e a ausência de vínculos universitários com os localismos e a cultura popular. Além disso, os compromissos internos a cada disciplina universitária, como a sociologia e a antropologia, ficaram marcados muito fortemente, impossibilitando o diálogo entre os campos que tratavam de depoimentos, testemunhos e entrevistas. Quando a história oral, recentemente, despontou como opção no Brasil, mostrou-se suscetível de ser filtrada pela universidade e nela apenas quando as fronteiras disciplinares perderam seus exclusivismos, já sob a luz do debate multidisciplinar, é que se iniciaram discussões sobre o avanço da história oral." ¹⁵¹

Muitas são as definições constituídas a respeito do que seja História Oral. Entre elas, destaca-se aquela que a avalia como o registro de lembranças de vida de indivíduos que, ao focalizarem suas lembranças pessoais, estabelece também um olhar mais concreto da dinâmica de funcionamento e das várias etapas da trajetória do grupo social a que pertencem.

¹⁵⁰ THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 152 p.

¹⁵¹ MEIHY, J. C. S. B. Manual de História Oral. São Paulo: Loyola, 1996. 23 p.

A História Oral, segundo Queiroz ¹⁵², denota um "*termo amplo que recobre uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar*", concluindo que a História Oral pode captar a experiência essencial dos narradores, mas também recolhe destes:

"tradições e mitos, narrativas de ficção, crenças existentes no grupo, assim como relatos que contadores de histórias, poetas, cantadores inventam num momento dado". Acrescenta ainda que, na verdade, "tudo quanto se narra oralmente é história, seja a história de alguém, seja a história de um grupo, seja história real, seja ela mítica."

Ambigüidade é a qualificação dada por Ferreira & Amado ¹⁵³ ao classificarem a denominação História Oral, pois essa adjetiva a história e não as fontes - estas, sim, orais. A designação foi criada numa época em que as rudimentares pesquisas históricas com fontes orais eram mira de críticas no mundo acadêmico. No decorrer do tempo, ao se demarcar e aceitar o novo campo de estudos, o adjetivo "*oral*", colado ao substantivo "*história*", foi sendo divulgado pelos praticantes.

Ainda hoje são debatidas três maneiras de pensar a História Oral, segundo Ferreira & Amado ¹⁵⁴ a primeira é a que vê na História Oral uma técnica de pesquisa; na segunda, vários historiadores, de formas contraditórias entre si, defendem ser a História Oral uma disciplina; e a terceira, propõe-na como uma metodologia que estabelece e ordena procedimentos de estudo.

A opção por entender que a História Oral como metodologia leva-nos a considerar que ela está incluída na história do tempo presente. Contribui para que o historiador tenha a possibilidade de estimular a memória dos participantes de seu projeto, criando assim um vínculo entre o entrevistado e o historiador, o que torna o processo de pesquisa e interpretação mais completo.

¹⁵² QUEIRÓZ, M. I. P. de. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". In: SIMSON, O. de M. V. (org.). Experimentos com história de vida: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice, p.14-42, 1988. 19 p.

¹⁵³ FERREIRA, M. de M. ; AMADO, J. (coord.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

¹⁵⁴ Id. Ibid. xii-xii p.

Ferreira & Amado ¹⁵⁵ revelam ainda que a História Oral, como toda a metodologia, apenas estabelece e ordena os procedimentos de trabalho, não sendo, portanto, capaz de resolver todos os problemas advindos da pesquisa. No entanto, a História Oral é o elo entre teoria e prática, capaz de colocar os problemas, mas não de resolvê-los, uma vez que as soluções dos problemas propostos só aparecem na teoria da história.

Aos defensores da História Oral, como técnica, interessam as experiências com gravações, transcrições e conservação de entrevistas, sendo pessoas envolvidas diretamente na constituição e conservação de acervos orais.

A terceira postura ¹⁵⁶ considera que a História Oral tem *status* de disciplina, e os seus defensores muitas vezes se contradizem, mas todos parecem partir de uma idéia fundamental: a História Oral inaugurou técnicas específicas de pesquisa, procedimentos metodológicos singulares e um conjunto próprio de conceitos:

"A chamada História Oral não passa de um procedimento técnico para a utilização do gravador em pesquisa e para a posterior conservação das fitas... Ela é o fruto do cruzamento da tecnologia do século XX com a eterna curiosidade do ser humano". "Pensar a História Oral dissociada da teoria é o mesmo que conceber qualquer tipo de história como um conjunto de técnicas, incapaz de refletir sobre si mesma."¹⁵⁷

Os autores que defendem a História Oral, como metodologia, dizem que como toda metodologia ela apenas estabelece e ordena os procedimentos de trabalho, funcionando como uma ponte entre a teoria e a prática. Ferreira & Amado, partidários dessa postura, afirmam que:

"Esse é o terreno da história oral - o que, a nosso ver, não permite classificá-la unicamente como prática. Mas, na área teórica, a história oral é capaz apenas de suscitar, jamais de solucionar, questões; formula as perguntas, porém não pode oferecer as respostas."¹⁵⁸

¹⁵⁵ FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (coord.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

¹⁵⁶ Id. Ibid. xiii p.

¹⁵⁷ Id. Ibid. xiii p.

¹⁵⁸ Id. Ibid. vi p.

Para Alberti,¹⁵⁹ a História Oral é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc) que:

"privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participam de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Como consequência, o método da história produz fontes de consulta (as entrevistas) para outros estudos, podendo ser reunidas em um acervo aberto a pesquisadores".

Para esta autora, as entrevistas gravadas e transcritas constituem-se em um documento de uma versão do passado, mas "*... não mais o passado tal como efetivamente ocorreu, e sim a versão do entrevistado.*"¹⁶⁰

Conforme Meihy,¹⁶¹ a História Oral temática quase sempre se equivale ao uso da documentação oral da mesma maneira que das fontes escritas. Valendo-se do produto da entrevista como mais um outro documento, compatível com a necessidade de busca de esclarecimentos, o grau de atuação do entrevistador como condutor dos trabalhos fica muito mais explícito.

Dado seu caráter específico, alerta Meihy¹⁶², a História Oral temática tem características bem diferentes da História Oral de vida. Detalhes da história pessoal do narrador apenas interessam na medida em que se revelam aspectos úteis à informação temática central. A História Oral temática admite a utilização de questionários e estes se tornam peça fundamental para a aquisição dos detalhes procurados.

Segundo Haguette,¹⁶³ a entrevista pode ser definida como um processo de interação social entre duas pessoas na qual uma delas, o entrevistador, tem por objetivo a obtenção de informações por parte do outro, o entrevistado. A entrevista é muito mais que só voz. Ela é gesto, ela é movimento, ela é observação de comportamentos e ela é também silêncio. Em síntese, a entrevista é um momento da história se fazendo.

¹⁵⁹ ALBERTI, V. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FGV, 1989. 1-2 p.

¹⁶⁰ Id. Ibid. 2 p.

¹⁶¹ MEIHY, J. C. S. B. Manual de História Oral. São Paulo: Loyola, 1996. 41 p.

¹⁶² Id. Ibid 162 p.

¹⁶³ HAGUETTE, M. T. F. Metodologias qualitativas na sociologia. Petrópolis: Vozes, 1987. 75 p.

Para Thompson,¹⁶⁴ entrevistar exige habilidade, destacando, no entanto, que há diferentes tipos de entrevistas, que vão desde a que se faz sob a forma de conversa amigável e informal até o sentido mais formal e controlado de perguntar. E o bom entrevistador acaba por desenvolver uma variedade do método que, para ele, produz os melhores resultados e se harmoniza com sua personalidade.

Segundo Meihy,¹⁶⁵ ainda que muitas pessoas confundam o ato da entrevista com a História Oral, ela deve ser vista como uma das etapas do projeto de História Oral. Mostra-se pertinente explicar as etapas em que se processam tais informações no interlocutor, em seqüência: a memória, o pensamento (transformando-se em palavra) e a linguagem utilizada por ele.

Por essa via, Halbwachs,¹⁶⁶ amarra a memória da pessoa à do grupo e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória de toda sociedade. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, variável conforme o lugar que o indivíduo ocupa, e este lugar que muda segundo as relações mantidas com outros meios.¹⁶⁷

O desafio da história oral relaciona-se, em parte, com essa finalidade social essencial da história. Essa é uma importante razão porque ela tem excitado tanto alguns historiadores e ameaçado tantos outros. A utilização de entrevistas como fonte para historiadores profissionais vem de longe e é perfeitamente compatível com os padrões acadêmicos. A história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história, uma vez que pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos do conhecimento. Pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante as próprias palavras.

A experiência de vida das pessoas de todo tipo pode ser utilizada como matéria-prima e a história a partir disso ganha nova dimensão. Para a maior parte dos tipos existentes de história, provavelmente o resultado crítico dessa nova abordagem será propiciar evidência vinda de uma nova direção, na reconstrução de um passado mais realista. Sabemos da complexidade e da característica multifacetada da realidade histórica, contudo, não podemos ofuscar o mérito principal da história oral, que em maior amplitude do que a maioria das fontes, permite que se recrie a multiplicidade original de pontos de vistas.

¹⁶⁴ THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992. 254 p.

¹⁶⁵ MEIHY, J. C. S. B. Manual de História Oral. São Paulo : Loyola, 1996.

¹⁶⁶ HALBWACHS, M. La mémoire collective. Paris: PUF, 1968.

¹⁶⁷ Id. Ibid. 20 p.

As relações de comunicação, segundo Bourdieu,¹⁶⁸ são sempre relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom, permitem acumular poder simbólico.

Admitindo e assumindo nesse trabalho o conceito de que os instrumentos de comunicação e conhecimento são *estruturados* e *estruturantes*, e que os “*sistemas simbólicos*” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra, o que Bourdieu¹⁶⁹ denominou de violência simbólica. Já inicialmente concluiremos que o que está em jogo com a criação desses Seminários é o monopólio da violência simbólica legítima, trazendo consigo o poder de impor e mesmo de inculcar instrumentos de conhecimento e de expressão arbitrários (embora ignorados como tais) da realidade social.

Modernização e urbanização, tópicos discutidos no segundo capítulo, criaram condições para a secularização, mas essa não é uma condição inevitável, pois ela é mais uma transformação na mentalidade religiosa do que o afastamento dela pelo fiel. Esse afastamento se dá em relação à religião institucional e em favor de uma pluralização de práticas religiosas que freqüentemente se mesclam. Se a secularização tende a uma racionalização da crença e do ritual, essa pluralização tende ao místico, ao mágico, aos anseios messiânicos do simbolismo religioso.

Quando tratamos das teses da secularização e da dessecularização, tratamos basicamente do universo urbano e da religião institucional. Em regiões periféricas ou rurais, prevalece a religião popular, inclusive pela distância entre fiéis e instituição. Nesse universo, as práticas devocionais ocupam lugar central na vida das pessoas. A Igreja Católica, após séculos de enfrentamentos com essas práticas populares, procurando negá-las e eliminá-las, a partir do Vaticano II, optou pela inculturação, assumindo a religião popular como expressão da mestiçagem racial, social e cultural, e manifestação da sabedoria do povo.

As classes populares da América Latina vivem em um clima de incerteza e de carências. Daí ser a religião popular caracterizada por certo imediatismo. Pedidos aos santos, promessas, benzimentos, simpatias representam os diversos modos de buscar solução para problemas prementes. Esse recurso mágico/religioso tornou-se uma

¹⁶⁸ BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989.

¹⁶⁹ Ib. Ibid. 12 p.

estratégia simbólica de sobrevivência colocada na contramão da modernidade, pois a religião popular afirma a vida num contexto sócio-econômico de miséria e morte.

Assim, o catolicismo popular - através da Renovação Carismática Católica - acaba por assegurar ao seu público, o feminino (a figura de Maria), em um mundo machista, afirma os sentimentos em um mundo tecnificado e racionalizado, afirma o festivo, a expressão livre, num mundo formal, afirma o transcendente num mundo materialista. Dessa maneira, também podemos inicialmente concluir que o catolicismo popular não é a negação do catolicismo romano e sim a sua reformulação.

A relação do fiel do meio popular com a religião muda com a racionalização da relação do homem com o divino e impõe-se uma idéia sistemática e racional de Deus. O culto deixa de ser mimético e passa a ser um ritual simbólico de adoração e súplica, orientado por Deus. A Renovação Carismática Católica tem fortes raízes no catolicismo popular: *é uma nova forma de ser Igreja*, porém marcada pela valorização do indivíduo. Não reprime o corpo nem o prazer sadio. Promove a comunhão de homens e mulheres com a natureza, do céu com a terra, como expressa na fé popular.

De modo geral, durante os anos de 1980 e 1990, com João Paulo II, a hierarquia romana foi paulatinamente retomada, centralizando assim suas ações. A religião popular retornou ao lugar que secularmente lhe coube, que era: longe e fora do controle da instituição.

Qualquer movimento religioso que penetre na América Latina no meio popular mescla-se rapidamente pelo fato de que esse povo mestiço vive em complexas encruzilhadas de mentalidades, idéias e tradições. A Igreja latino-americana mantém-se ativa na sua base, em pequenas células invisíveis nas quais os pobres desenvolvem formas de pertencimento e participação às realidades locais, procurando proteger-se de um mundo sem sentido.

Faz-se necessária nesse momento uma explanação, embora de maneira insuficiente e panorâmica, da cidade e região da qual será feita análise dos entrevistados. Adamantina, localizada no interior do Estado de São Paulo, área denominada Nova Alta Paulista, última região desse Estado a ser conquistada pelo homem branco.

O processo de colonização desse espaço está inserido no contexto de demanda de reocupação do território brasileiro, permitindo inicialmente a compreensão desse

procedimento ocupacional, não como um fato ocasional e isolado, mas sim como consequência econômica necessária do Estado de São Paulo.

Em meados do século XIX, a região de Campinas assume, graças à implantação das ferrovias e aos movimentos de imigração e colonização, a liderança econômica da província. A distância dos cafezais e o aumento de sua produção tornam insuficiente a capacidade das tropas de muares, meio de transporte usado na região Norte, para levar o café até Cubatão, de onde as cargas são transportadas, por canoas, para Santos. Assim, a expansão cafeeira foi responsável por um grande progresso do sistema de transporte de São Paulo.

Inicialmente, uma sociedade organizada em Londres constrói a Santos-Jundiaí, e de seu prolongamento da linha se encarregarão os principais fazendeiros de Campinas, Rio Claro, Limeira e Araras, fundando, em 1868, a Companhia Paulista de Estradas de Ferro, que teoricamente deveria atingir o Mato Grosso. Os interesses dos administradores, entretanto, modificam os planos iniciais e constrói-se a ligação Jundiaí-São Carlos.

Rivalidades retardam a construção de ferrovias na região de Botucatu e São Manuel. Porém, ao final do século XIX, a Companhia Sorocabana de Estradas de Ferro chega a Botucatu. Os traçados dessas ferrovias sempre obedecem ao interesse dos grandes cafeicultores, uma vez que são conseqüências da localização de fazendas e cidades que detêm grandes produções de café. Essas ferrovias além de garantirem o transporte o café, asseguram as bases para as futuras penetrações às regiões mais interioranas do Estado.

No final do século XIX, momento em que a marcha pioneira avança para o sertão, os imigrantes subsidiados pelo governo chegam com grande escala a São Paulo. Todavia, os fazendeiros do café não se satisfazem com o auxílio governamental e os mesmos homens que fundaram as companhias de estradas de ferro agora se associam para participar diretamente da organização da imigração. Da região de Campinas as frentes de expansão avançam e novas áreas são ocupadas pelo café. Agora, são os solos da terra roxa, que orientam a marcha do café para o interior do Estado.

De Avaré a Piraju as plantações prosseguem para as terras situadas entre o rio Peixe e o Paranapanema. Com a derrubada da mata que cobre o arenito Bauru, os cafezais ultrapassam aqueles existentes na terra roxa de Assis e chegam ao final do espigão, instalando-se em Presidente Venceslau, na Alta Sorocabana. Há ainda uma expansão

intermediária no Município de Piratininga, que embora não ultrapassando Marília, que dá início à conquista de um outro espigão, que separa as bacias dos rios Peixe e Aguapeí. O prolongamento da colonização desse espigão, que acontecerá anos mais tarde, dá origem ao que se convencionou chamar Nova Alta Paulista¹⁷⁰.

O desmatamento na região é intenso, embora feito de maneira dispersa. A venda dos loteamentos e, conseqüentemente, as grandes queimadas das matas devem-se à estrada de rodagem, que permite ao homem chegar a regiões cada vez mais distantes.

Das estradas de ferro e das rodovias nascem cidades e pequenos povoados rurais. Na paisagem da região estão inseridos grandes plantações, pequenos cultivos, grandes áreas ocupadas por florestas poupadas - enquanto a especulação imobiliária não chega - e o homem, procedente da Europa, da Ásia e da Bahia, com suas ocupações decorrentes da posse e exploração de um novo chão. Ou seja, ali estão fazendeiros, colonos, caminhoneiros, comerciantes de beira de estrada, loteadores de terra, criadores e tropeiros.¹⁷¹

Os loteamentos, em sua maioria, são de responsabilidade de grandes fazendeiros do café que precisam saldar suas dívidas ou desejam fazer novos investimentos. Na década de 1920, segundo Moinberg,¹⁷² em Marília:

“ /.../ o champanhe corria a rodo, quando se jogava para valer. Em 653 edifícios somente três eram casas exclusivamente de moradia; 650 eram locais de comércio, dos quais 87 eram casas de tolerância.”

As festas ocorrem ao mesmo tempo em que se intensificam as derrubadas de mata para o plantio do café. Em meio aos cafezais existem plantações de arroz. Quando surge a crise de 1929, é a produção de arroz que atenua os efeitos da crise, possibilitando aos grandes proprietários superá-la por meio da comercialização, nas cidades mais desenvolvidas.

A região que, a partir de 1930, para atender à procura, inclusive, do mercado externo, expande a sua cultura agrícola diversificada, continua se dedicando à

¹⁷⁰ SILVA, R. G. da. Incorporação da Nova Alta Paulista ao Setor produtivo do Estado de São Paulo: município de Adamantina (1937-1955). Dissertação de Mestrado. Unesp, Assis, 1989.

¹⁷¹ Id. Ibid. 168

¹⁷² MOINBERG, P. Pioneiros e fazendeiros de São Paulo. São Paulo, Polis, 1998.

cafeicultura. Agora, há cafezais não só nas grandes propriedades, mas também nas pequenas e médias.

A região, que pouco sofreu com a crise cafeeira, volta a progredir. Os lotes mais valorizados são os que se encontram próximos ao patrimônio, geralmente localizados nos espigões, onde o solo é de melhor qualidade. A especulação é grande e as negociações desenvolvidas pelos sitiantes são bem vistas pelos loteadores, uma vez que, quando o sitiante vende seu lote próximo ao patrimônio, adquire outro - rural ou urbano - de maior valor, ou ainda uma área maior e mais distante, proporcionando lucros às companhias colonizadoras.¹⁷³

A rodovia favorece os loteamentos, que são levados, depois de 1940, até quase as margens do rio Paraná, na fronteira com o atual estado do Mato Grosso do Sul. Em 1961, a Companhia Paulista de Estrada de Ferro completa o seu trajeto até a divisa do Estado. Em 1950, chega a Lucélia e Adamantina; em 1959 a Dracena e, finalmente, em 1961, chega a Panorama, às margens do rio Paraná.

Dada a visão panorâmica sobre o processo de ocupação da região do interior paulista, denominada de Alta Paulista, onde a nossa preocupação maior é em particular a cidade de Adamantina, uma vez que é a partir dela e de sua representatividade que elucidaremos interpretações sobre as experiências religiosas ali desenvolvidas, a partir de um modo específico - os Seminários de Vida no Espírito Santo - seguimos com o nosso objetivo apresentando o processo de diocênização da região estudada. Esse processo é apresentado como parte do esforço da hierarquia católica em manter sob seu controle determinadas “*experiências religiosas*”.

Em 1908, a diocese de São Paulo era a única existente em todo o Estado. Em de outubro do mesmo ano, a diocese foi elevada a arquidiocese e, a partir desta data, cinco novas dioceses foram criadas no Estado: Campinas, Taubaté, São Carlos, Ribeirão Preto e Botucatu. A região onde hoje se encontra a diocese de Marília pertencia ao território da diocese de Botucatu, que compreendia as extensões ao sul do Rio Tietê, desde o litoral até o Rio Paraná, que faz divisa com o Estado do Mato Grosso do Sul.

Em 1926, foi criada a diocese de Cafelândia, que abrangia o território entre o Rio Tietê e o Rio do Peixe, desmembrado da diocese de Botucatu. O primeiro bispo da

¹⁷³ SILVA, R. G. da. Incorporação da Nova Alta Paulista ao Setor produtivo do Estado de São Paulo: município de Adamantina (1937-1955). Dissertação de Mestrado. Unesp, Assis, 1989.

nova diocese, Dom Ático Euzébio da Rocha, tomou posse em 1929 e, um mês após, decretou a criação da primeira paróquia da região da Alta Paulista. A Paróquia de São Bento, que mais tarde se tornou a sede da diocese de Marília, foi criada em julho de 1929.

Em agosto de 1948 chegou à diocese o novo bispo, Dom Henrique Gelain, vindo do Estado da Paraíba. Dois anos depois, a sede da diocese de Cafelândia foi transferida para Lins, a pedido de Dom Henrique. Em seguida, o território da diocese de Lins foi reduzido, com a criação da diocese de Marília, que fica entre o Rio Aguapeí, ou Rio Feio, e o Rio do Peixe.

Desde a criação, não foi acrescentada, nem retirada, nenhuma área da diocese de Marília. Segundo o bispo emérito, Dom Frei Daniel Tomasella, durante o seu bispado se pensou em fundar uma nova diocese em Dracena. Porém, ainda de acordo com ele, muitos padres se opuseram à proposta, devido ao grande êxodo da população daquela região, que se mudava para grandes centros.

Atualmente, a diocese de Marília, da qual faz parte a cidade de Adamantina, é composta por 57 paróquias. A primeira paróquia criada no território onde hoje está localizada a diocese, foi a Paróquia de São Bento Abade, da cidade de Marília (que na época se chamava Alto Cafezal). Dom Ático Euzébio da Rocha, bispo de Cafelândia, diocese recém-criada na época, à qual pertencia a cidade, criou ainda, em 1934 e 1935, as paróquias Sagrado Coração de Jesus, de Vera Cruz, e São Pedro Apóstolo, de Garça.

O sucessor de Dom Ático, Dom Henrique César Fernandes Mourão, criou várias paróquias no território que hoje forma a diocese de Marília. Em 1936, foram criadas as paróquias de Nossa Senhora do Rosário, de Pompéia; Santa Ana, de Herculândia; São Pedro Apóstolo, de Tupã; e Santo Antônio, de Marília. Em 1938, foi criada a Paróquia Nossa Senhora Aparecida, de Oriente. E em 1940, ainda durante o bispado de Dom Henrique César, foram fundadas as paróquias Nossa Senhora Aparecida, de Paulópolis; Imaculada Conceição, de Parapuã; Nossa Senhora Aparecida, de Rinópolis; São Luiz Gonzaga, de Iacri; e São Francisco Xavier, de Bastos.

Entre os anos de 1945 e 1948, a sede episcopal da diocese de Cafelândia ficou vaga e quem a assumiu foi o vigário capitular, Monsenhor Victor Ribeiro Mazzei. Neste período, foram criadas quatro novas paróquias no atual território da diocese de Marília. Em 1945, foram fundadas as paróquias Nossa Senhora Aparecida, de Quintana, e

Sagrada Família, de Lucélia. A Paróquia São José, de Osvaldo Cruz, foi criada em 1946. Dois anos após, foi fundada a Paróquia Nossa Senhora Aparecida, de Dracena.

Em 1950, foram fundadas por decreto do novo bispo, Dom Henrique Gelain, as paróquias Nossa Senhora Aparecida, de Flórida Paulista; Nossa Senhora das Graças, de Pacaembu; e Santo Antônio, de Adamantina. No mesmo ano, a sede da diocese de Cafelândia foi transferida para a cidade de Lins.

Dois anos depois, a diocese de Marília foi desmembrada da diocese de Lins. Como administrador apostólico da nova diocese, Dom Henrique Gelain criou ainda duas paróquias: Nossa Senhora da Glória, de Tupi Paulista, e Santo Antônio, de Junqueirópolis. Estas foram as primeiras paróquias fundadas após a instalação da diocese de Marília.

Em 1954, foi criada a Paróquia Imaculado Coração de Maria, de Inúbia Paulista. No ano seguinte, Dom Hugo criou cinco paróquias: Santa Cecília, de Álvaro de Carvalho; Nossa Senhora de Lourdes, de Garça; Imaculada Conceição, de Mariápolis; Nossa Senhora Auxiliadora, de Tupã; e São Miguel Arcanjo, de Marília. Em 1956, foi criada a Paróquia São José, de Flora Rica, e a Paróquia Santa Genoveva, de Irapuru.

Em 1958, foram fundadas 11 paróquias na diocese: São João Batista, de São João do Pau D'Alho; Santa Isabel, de Marília; São João Batista, de Salmourão; Senhor Bom Jesus, de Arco-Íris; Santa Cecília, de Monte Castelo; Nossa Senhora Aparecida, de Nova Guataporanga; São José, de Panorama; Nossa Senhora Aparecida, de Ouro Verde; São Pedro, de Paulicéia; Santa Luzia, de Pracinha; e Nossa Senhora das Mercês, de Santa Mercedes.

No ano de 1960, foram fundadas as paróquias São Benedito, de Sagres, e Nossa Senhora Auxiliadora, de Avencas. A Paróquia Nossa Senhora de Fátima, de Marília, foi criada em 1961. No ano seguinte, foi fundada a Paróquia São Judas Tadeu, de Tupã. Em 1966, Dom Hugo decretou a fundação da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, de Adamantina.

Em 1968, ocorreu a criação de mais duas paróquias: Nossa Senhora de Fátima, de Dracena, e Nossa Senhora Aparecida, de Queiroz. A última paróquia criada pelo bispo diocesano, Dom Hugo, foi a paróquia Nossa Senhora da Glória, de Marília, em outubro de 1969.

A chegada de Dom Daniel foi em 1969, quando Dom Hugo, aos 71 anos de idade, pediu à Santa Sé um bispo auxiliar. O nome escolhido pelo Papa Paulo VI foi o do Frei Daniel Tomasella. Em suas primeiras reuniões com o clero, Dom Frei Daniel dividiu a diocese em três Regiões Pastorais e, em cada uma delas, colocou um coordenador de pastoral.

As sedes das três Regiões são, até hoje, as cidades de Marília, na Região I; Tupã, na Região II; e Dracena, na Região Pastoral III. Adamantina pertence hoje à região III.

Em 1980, devido a um problema de saúde, Dom Frei Daniel solicitou um bispo para auxiliá-lo nos trabalhos pastorais da diocese. A sucessão de Dom Daniel ocorreu em dezembro de 1992, após o seu pedido de renúncia, aos 69 anos de idade. Desde então, Dom Osvaldo assumiu o cargo de bispo da diocese de Marília.

Neste final de milênio, a diocese de Marília¹⁷⁴ caminha, em consonância com as determinações da Santa Sé, tendo à frente Dom Osvaldo Giuntini, terceiro pastor a conduzir esta porção do povo de Deus. Desde a sua criação até os dias de hoje, já compuseram o clero da diocese de Marília diversos padres diocesanos e religiosos, de diversas congregações e nacionalidades. A maioria dos sacerdotes residentes na diocese, nas primeiras décadas de sua existência, constava de religiosos ou diocesanos vindos de outros países.

Apresentado a justificativa da metodologia de pesquisa adotada, bem como a explanação sobre o processo de ocupação da região denominada Nova Alta Paulista, onde está localizada a cidade de Adamantina, e o processo de diocênização dessa área, seguiremos com a nossa principal fonte de análise: entrevistas com um grupo católico carismático, composto de quatorze pessoas, participantes dos Seminários de Vida no Espírito Santo, entre os anos de 1997 e 2003.

Nada é mais universal e universalizável do que as dificuldades encontradas numa proposta de pesquisa. Uma das dificuldades do *homo academicus*, segundo Bourdieu,¹⁷⁵ é alcançar a habilidade de integrar as teorias com os objetos empíricos. Na construção do seu objeto de estudo, o especialista busca a capacidade de constituir objetos socialmente insignificantes em objetos científicos; ou na capacidade de reconstruir cientificamente os grandes objetos socialmente importantes, apreendendo-os de um ângulo imprevisto.

As implicações dessas dificuldades já se iniciam na construção do modo de produção científico - *modus operandi* - que traz embutido um modo de percepção

¹⁷⁴ Diocese de Marília. Disponível em: <http://www.diocesedemarilia.org.br/hist_caminhada.htm>. Acesso em 25 set. 2006.

¹⁷⁵ BOURDIEU, P. O poder Simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989. 20 p.

adotado pelo especialista, cuja explicitação ocorre não só dos esquemas transmitidos, como também dos esquemas empregados na transmissão.

Um contraponto também visível é a divisão entre a teoria e a metodologia, uma oposição epistemológica, constitutiva da própria divisão social do trabalho científico. A fim de evitar essa oposição, inicialmente buscamos a elucidação teórica e metodológica adotada, a fim de colaborar para a compreensão da Renovação Carismática Católica Brasil, como uma *nova forma de ser Igreja*, com fortes raízes no catolicismo popular, marcado pela reformulação do catolicismo romano e não pela sua negação.

A utilização de mecanismos de compenetração de outras religiões faz com que a Igreja Católica, tome alguns cuidados, a fim de evitar o descontrole institucional, que implicaria a diminuição de seu poder e a perda de seus fiéis participantes. Para isso, organiza uma estrutura de autoridade, mediadas pelo Vaticano e pela sua hierarquia eclesiástica.

Diante dessas preocupações da religião Católica, torna-se necessário institucionalizar algumas experiências religiosas populares, antes de agregá-las definitivamente às oficiais. Assim a religião dita oficial torna-se manipuladora legítima dessas práticas religiosas re-elaboradas. Desse modo a institucionalidade exigente de um mínimo de normatividade canaliza essas experiências com o transcendente, para comportamentos socialmente admitidos por essa instituição religiosa. Uma das re-elaborações praticadas dentro da Renovação Carismática Católica no Brasil se dá com a preparação e a execução dos Seminários de Vida no Espírito Santo aqui analisados.

O porquê desse objeto? Não cair na armadilha do objeto pré-construído é difícil, na medida em que se trata, por definição, de um objeto que nos interessa, sem que conheçamos claramente o princípio desse interesse. Assim sendo, o campo do nosso objeto apresenta seus limites, principalmente aqueles imbricados com os seus efeitos ou, em outro sentido, sofridos ou produzidos.

Na construção de um objeto de estudo científico, que amplie a compreensão sobre os importantes temas de religião no Brasil, utilizamos além de interpretações oficiais, pontos de vistas comuns na investigação da re-elaboração de algumas práticas religiosas, através da institucionalização das mesmas, a partir dos receptores atuantes dessas mesmas práticas.

Acompanhamos a vertente sociológica de Oliveira, que considera a religião como a institucionalização da religiosidade, uma vez que essa última para ele é indisível. Esse conceito escapa para a sociologia, pois antecede a nossa observação, restando apenas a socialização da experiência com a transcendência, embora marcada pelas suas características eminentemente subjetivas, essa prática religiosa repercute na vida social, pois motiva e impulsiona atitudes e comportamentos, que instigam a necessidade de sua normatização através da institucionalização dessas experiências com a religião.

Essas experiências religiosas, segundo Oliveira,¹⁷⁶ são geralmente provocadas socialmente, ou seja, normalmente são induzidas através de danças, ritmos, preces, silêncio e preces. Traduzem-se dessa maneira através de códigos lingüísticos e simbólicos referentes ao seu grupo, uma vez que, enquanto elemento próprio aos seres, não podem ser separadas das diferentes culturas nas quais os seres humanos se expressam. A socialização de algumas experiências religiosas populares permite um controle institucional, por parte da religião católica oficial, que transforma a religiosidade difusa em crenças e ritos socialmente descritos, avaliados, em parte, através do objeto aqui delimitado - os Seminários de Vida no Espírito Santo. Assim, proporciona-se uma intensa experiência religiosa no interior da institucionalidade católica oficial.

A experiência religiosa mostra-se aqui para análise através da uma tradução dos códigos lingüísticos e simbólicos, apresentada por um grupo de participantes desses Seminários entre os anos de 1997-2003. Contudo a religiosidade, que para Oliveira¹⁷⁷ é indisível, nos escapa, uma vez que antecede à nossa observação. A experiência religiosa institucionalizada através dos Seminários apresenta-se como uma re-elaboração da religiosidade popular que se institucionalizou. Experiências inseridas dentro do contexto mais amplo da Renovação Carismática Católica.

*“ Um novo tipo de vida religiosa fundada sobre a igualdade de todos diante do Espírito.”*¹⁷⁸

As religiões oficiais ou institucionais normalmente são produtoras de sentidos e de práticas religiosas - estruturadas e estruturantes, segundo a perspectiva de

¹⁷⁶ OLIVEIRA, P. A. R. de. Religiosidade: conceito para as Ciências do Social. IN: COUTINHO, Sérgio R. (org.). Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central. Brasília: Universa, 2001. 56p.

¹⁷⁷ Id. Ibid. 58 p.

¹⁷⁸ JOANONI NETO, Vitale. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juina (1978-1998). Unesp, Assis, 2004. 172 p.

Bourdieu¹⁷⁹, mediadas por representações, ritos ou normas éticas. Enquanto que os grupos populares, consumidores e produtores no mercado de bens da salvação, exprimem as suas necessidades, anseios e esperanças nas religiões populares (também estruturadas e estruturantes), que se tornam instrumento de sacralização e espaços sem a mediação personalizada oficial.

Renovar a Igreja, “reconverter” os católicos que se encontram distantes ou descontentes com a prática religiosa, são algumas das pretensões do movimento carismático. O seu espaço de organização e acontecimento constrói-se com uma identidade peculiar, em que sua unidade social mínima é o grupo de oração. Esse grupo de oração consiste na reunião semanal de pessoas, onde lá “*oram, cantam, lêem a bíblia e exercem os carismas*”, ou seja, poder visto também como um *locus* de manifestação do sagrado, de ritualização.

O grupo, em suas atividades, procura articular a vivência de Pentecotes e da opção pessoal da fé com os elementos tradicionais do catolicismo e que formam o cerne da identidade católica como a Eucaristia e o culto a Maria, a confissão e secundariamente as devoções tradicionais como o terço. O grupo é um *locus* de vivência de um tempo sacral e primordial. Alguns depoimentos demonstram isso:

“*Aqui foi o lugar que encontrei Jesus*”. “*Ele me batizou e me escolheu para estar aqui*”.

As manifestações nesses grupos de oração podem ser identificadas como atos simbólicos, possuindo uma estrutura de manifestações. Existe uma estrutura de espontaneidade provável. “*O espírito sopra onde quer, porém não de qualquer maneira, ou de maneira selvagem*”. A vivência nesse espaço sacral - grupo de oração - é trabalhada e preparada para a normatização e conseqüente manifestação modelada dos carismas. Para isso a experiência religiosa de prática de dons ou carismas deverá ser previamente estudada e apreendida, seguindo um modelo apresentado, através da participação nos Seminários de Vida no Espírito Santo.

Após o término da participação nos Seminários de Vida no Espírito Santo, um dos objetivos dos mesmos é que os participantes estejam engajados em algum grupo de oração, onde alguns são convidados para “*trabalhar*” como servo, nos próprios

¹⁷⁹ BOURDIEU, Pierre. O poder Simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989.

Seminários ou nos grupos de oração. Porém, para isso, muitas vezes exige-se do candidato a participação de duas vezes no Seminário de Vida no Espírito Santo.

Inicialmente analisaremos as sensações e descrições dadas pelos participantes entrevistados com relação aos exercícios feitos em casa, no livro “Enchei-vos!”. Segundo as instruções dos servos missionários desses seminários, as lições devem ser feitas diariamente, pois ao final de cada semana um novo tema se inicia, e todos os participantes devem estar preparados, executando assim todas as suas lições, pois na reunião semanal o assunto estudado em casa será discutido em grupo.

Segundo os nossos entrevistados, a execução desses exercícios era feita diariamente, em que um espaço do dia era reservado para essa tarefa, até mesmo porque, segundo seus relatos, “*as passagens bíblicas tornavam-se realidades em sua vida.*”¹⁸⁰

Outros relataram que os exercícios diários os ajudavam a manusear a Bíblia, exercício esse que não tinham como costume, uma vez que todas as lições exigiam do aprendiz a consulta bíblica.

Ao final de cada lição diária, e conseqüentemente da consulta bíblica direcionada, ao participante também é solicitado um momento para à oração, segundo a leitura e os exercícios feitos. Primeiramente em silêncio, “*deixando Deus falar*”, e num segundo momento o aprendiz é convidado a escrever o fruto de sua oração.

“Diariamente, à medida que ia fazendo os exercícios, sem perceber, criava um hábito de conversar com Deus. Esse hábito tornou-se freqüente e não consigo mais ficar sem ele”. “A partir dos Seminários de Vida no Espírito Santo nunca mais deixei de ler a Bíblia. Todos os dias faço a leitura do evangelho. Com as tarefas também aprendi a rezar o terço. E cada tarefa era algo diferente, fui presenteada por Deus, por me escolher para participar dos seminários e depois trabalhar.”¹⁸¹

Quando perguntado sobre os princípios que norteiam o movimento da Renovação Carismática Católica, da qual faz parte a execução desses Seminários, poucos entrevistados souberam apresentar respostas relacionadas e justificadas pelo próprio movimento.

¹⁸⁰ Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

¹⁸¹ Depoimento de Virgínia Maria Marchetti Mantovani em 03/06/2005.

“É um movimento eclesial, que resgata os valores da Igreja, dentre eles, a Pessoa do Espírito Santo. A Renovação Carismática Católica não é uma moda, seus frutos são percebidos de imediato: promovem a conversão e santidade. É um movimento apoiado e incentivado pelo Papa.”¹⁸²

Dos quatorze entrevistados, seis não souberam apresentar nenhuma definição sobre os princípios da Renovação Carismática Católica, e o que mais chama a nossa atenção é o fato de que entre esses seis, alguns são atuantes hoje no movimento, inclusive um deles atua como servo¹⁸³ da secretaria de cura e libertação.

Fundamentalmente podem-se articular os encontros semanais dos Seminários em momentos, preparados e expressados por ritos, ou seja, procedimentos simbólicos que destacam um momento, local, situação ou estado e os remetem a um “*centrum*”, no qual o espaço e o tempo são re-configurados.

De uma maneira geral as etapas das reuniões semanais para a prática dos Seminários de Vida no Espírito Santo estão distribuídas da seguinte maneira: exercícios diários, encontros semanais, entrada, início, ruptura, preparação à palavra, carismas, despedida, retiros e por fim o engajamento em algum grupo de oração. Cada um desses momentos, descritos pelos participantes entrevistados, é cercado de ritualidades. A manifestação dos carismas acontece, porém é propiciada pelo lugar e momento. O ritual permite concentrar a atenção, na medida em que fornece um quadro, estimula a memória e liga o passado a um presente pertinente.

Com relação ao conhecimento e práticas dos dons ou carismas propagados pelo MRCC, os participantes entrevistados na sua maioria, sabiam da sua existência antes da participação nos seminários, porém não conheciam todos.

*“Não os conhecia. Hoje, pratico o dom de línguas, cura e Libertação.”*¹⁸⁴

*“Conhecia o dom da sabedoria, do discernimento, da cura, da oração em línguas. Hoje procuro praticar sempre o da sabedoria e do discernimento.”*¹⁸⁵

¹⁸² Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

¹⁸³ Depoimento de José Carlos da Rocha em 28/05/05.

¹⁸⁴ Depoimento de José Carlos da Rocha em 28/05/2005.

¹⁸⁵ Depoimento de Ana Paula Paschoalatto da Rocha em 26/05/2005.

*“Não conhecia e nem sabia que eles existiam, ao conhecê-los fiquei surpreso, afinal é através da nossa intimidade com Deus, através da oração, que adquirimos esses dons de falar em línguas, profecia, ciência.”*¹⁸⁶

*“Antes conhecia alguns: Sabedoria e Discernimento. E depois passei a praticar todos, através da ação do Espírito Santo, e quem define qual será usado é Deus.”*¹⁸⁷

Vale lembrar que um dos temas tratados por esse Seminário são os dons ou carismas, ou seja, a partir da 64ª lição o “aprendiz” começa a experimentar, de maneira orientada e moldada, a teoria até então estudada. Assim o participante passa a ter uma experiência concreta e pessoal dos dons do Espírito Santo, evitando o mero conhecimento teórico.

*“Ore hoje sobre tudo o que estudamos e louve o Senhor em português e em línguas. Ore bastante em línguas e glorifique ao senhor, lembrando que o louvor e as línguas são a primeira manifestação da presença do Espírito em nós. Escreva o que o Senhor lhe falou.”*¹⁸⁸ *“Peça a Jesus a graça do dom da “palavra de ciência”, a fim de que você possa ajudar muitos irmãos a se converterem à manifestação do poder de Deus em suas vidas. Ore hoje com Maria. Peça a ela que você e seu grupo tenham uma grande abertura ao dom de profecia, assim como um profundo discernimento e uma avaliação correta da grande importância deste dom para a Igreja hoje.”*¹⁸⁹

A oficina de dons deve funcionar como um exercício e que, portanto, não deve ser um momento para longas palestras e explicações. O que em parte explica a negativa das respostas de alguns participantes, quando perguntados sobre os princípios que norteiam o movimento da Renovação Carismática no Brasil. Os pequenos ensinamentos deverão ter a duração de, no máximo, vinte minutos. Deve-se evitar fornecer explicações detalhadas e teóricas, pois o que vai contar nas oficinas é a prática e o testemunho. Não se deve chamar um “especialista em dons” para pregar nestes vinte minutos. Deve-se buscar um pregador que saiba ser muito claro, conciso, prático, com experiência pessoal e testemunho no dom que a oficina prega ou ministra. O que interessa é passar uma experiência e testemunho pessoal e a teoria básica essencial.

¹⁸⁶ Depoimento de Carlos Alberto Mantovani em 28/05/2005.

¹⁸⁷ Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

¹⁸⁸ NOGUEIRA, E. Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo. Ceará. Ed. Shalom. CE, 2000, 66º dia.

¹⁸⁹ Id. Ibid. 67º dia.

A orientação dada pelo livro “Enchei-vos!”¹⁹⁰ aos servos dirigentes dos Seminários é de que a experiência tem comprovado que quanto mais experiência e testemunho pessoal se passar, mais motivado e aberto à ação de Deus fica o grupo. A missão em uma oficina é ajudar os participantes a abrir o coração à ação do Espírito Santo. Dessa maneira, o encaminhamento é para que as condutas acima fiquem claras, sob o risco de prejudicar as oficinas e até bloquear os participantes à ação do Espírito. Ressaltando que o principal requisito para alguém fazer esta pregação é a pregação do dom e não a capacidade intelectual ou os muito conhecimentos teológicos.

Aconselha-se não acrescentar outro material que venha a complicar o entendimento dos participantes; pois segundo o direcionamento dado pelo livro haverá muito tempo no decorrer da experiência nos grupos de oração para que os participantes possam crescer e conhecer mais profundamente cada dom.

Quando perguntado o que mais chamou a atenção nos encontros semanais, percebemos que as orientações acima apresentaram, ao menos em parte, funcionalidade na experiência religiosa desses participantes:

*“A doação da equipe de Senhor que ministra o curso, são verdadeiros “anjos de Deus”. Eles atraem todos os participantes a desejar uma vida nova. A dinâmica aplicada atinge a todos, mesmo o coração mais “duro” .”*¹⁹¹

*“A disponibilidade dos dirigentes, o carinho e empenho na dedicação aos irmãos, ajudando-os a caminhar mais instruídos e fervorosos na fé, com o aprendizado e leituras bíblicas. Foram muito importantes também as pregações, cânticos e a atenção com todos.”*¹⁹²

*“A motivação da equipe, que a cada encontro se empenhava em partilhar a experiência de Deus, e a vivência comunitária.”*¹⁹³

*“Momentos fortes e inesquecíveis. O conhecimento profundo dos dons e os carismas são essenciais em nossa vida. Todo ser humano deveria vivenciar essa experiência.”*¹⁹⁴

¹⁹⁰ NOGUEIRA, E. Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo. Ceará .Ed. Shalom. CE, 2000.

¹⁹¹ Depoimento de Norma Sueli de Oliveira 10/06/2005.

¹⁹² Depoimento de Santina Bibiana Luize Albanez em 08/05/2005.

¹⁹³ Depoimento de Marisa Torturelo Bernardes em 04/06/2005.

¹⁹⁴ Depoimento de Sandra Regina Grisant Albanez em 26/05/2005.

*“Foi ver que assim como eu, muitos irmãos tinham sede de Deus. Todos se encantavam a cada reunião. Fizemos muitas amizades e tivemos uma convivência com pessoas de diversos níveis sociais e que tinham diferentes problemas.”*¹⁹⁵

A institucionalização da religiosidade, neste seminário, ocorre quando a sua demonstração exemplifica-se através de experiências religiosas. Provocadas nos encontros semanais, principalmente nas oficinas de dons e induzidas por meios rítmicos, preces e até no silêncio, garantindo a sua funcionalidade devido à necessidade prazerosa do participante com o transcendente.

As ritualidades aqui analisadas são praticadas nas oficinas de dons durante a participação nos Seminários de Vida no Espírito Santo, são reconstruções do fato mítico original, o Pentecostes. A simbologia carismática é uma forma de poder que visa à construção do real estabelecendo uma certa ordem de sentido permanente para os rituais católicos. Dessa maneira a *“experiência religiosa”* provocada por essas oficinas de dons, liga o presente, a vivência religiosa exercida naquele local e momento, ao *“passado”* pertinente ao Pentecostes.

Existe um ato simbólico que *“marca”* a vinda das pessoas às reuniões semanais. Ele consiste em receber os que chegam com abraços e apertos de mão, acompanhados de algumas expressões verbais, entre elas a que caracteriza a Renovação Carismática Católica *“a paz do Senhor Jesus”*. Este rito expressa uma determinação: ali não é um lugar qualquer, é um lugar onde *“Deus se faz presente”*. Acomodando-se os fiéis nos lugares, entra em cena o rito da preparação, não mais para a entrada num espaço sagrado, mas agora em um tempo sagrado.

Ambientados numa sacralidade espaço-temporal, inicia-se um outro elemento da ritualidade: a ruptura. Em alguns encontros denomina-se de *“quebra-gelo”*. Consiste de cânticos e gestos eufóricos, que segundo seus adeptos têm a função de *“romper o cansaço”*, sacudir o desânimo e acordar as pessoas. A música e a organização preparam as pessoas para que o Espírito Santo atue e cure, liberte e transforme. São vários atos encadeados que formam uma seqüência ritual. São atos e expressões como *“diga para seu irmão do lado que Jesus te ama”*, *“levante as mãos para cantar”*, *“vamos bater palmas para Jesus, mais forte... ele está vivo!!!”* entre tantas variações.

¹⁹⁵ Depoimento de Carlos Alberto Mantovani em 28/05/2005.

Essa seqüência introduz o fiel na vivência do transcendente, que pode ser vivido “*imediatamente*”. A partir daí os carismas manifestam-se propriamente. Contudo a manifestação desses carismas também deve ser institucionalizada, para que não escape do objetivo e norma institucional. Para isso, a partir da 64ª lição, o participante do Seminário inicia uma nova etapa, na qual a experiência religiosa se dá de maneira concreta e pessoal dos dons do Espírito Santo, evitando o mero conhecimento teórico.

A primeira experiência do participante nas oficinas de dons é com o dom de línguas e tem como objetivo proposto pelos Seminários, fazer com que as pessoas desejem esse dom e se abram a esta “*graça*”; que percebam a sua simplicidade e a sua utilidade na oração pessoal e comunitária. Dessa maneira, a institucionalização desse dom, como mecanismo de construção do real, deve estabelecer uma certa ordem de sentido permanente para os rituais católicos. Assim inicia-se esse ritual com a exemplificação, através de passagens bíblicas, de discípulos reunidos com Maria, recebendo o dom de línguas em pentecostes.

O não entendimento do que é dito durante a oração em línguas é focado pelo dirigente do grupo; o racionalismo é apontado como a maior barreira à abertura dessa experiência, porém é justificado como sendo um sinal da presença do Espírito Santo nos corações e no grupo.

“Não entendemos o que dizemos; se o dom de línguas agiu em Maria e nos apóstolos, se eles quiseram e aceitaram, por que não o quereríamos e aceitaríamos nós?” “Muitas vezes, temos de fazer o ridículo para que Deus faça o milagroso. Para orar em línguas basta abrir a boca e começar a orar. Se houver alguma dificuldade, imite alguém. Aos poucos o senhor lhe dará o dom de línguas.”¹⁹⁶

Os servos dirigentes dos encontros semanais oram em línguas, para que todos os participantes escutem. Em seguida é solicitado que todos façam suas orações, e peçam o dom de orar em línguas. Assim, os participantes são colocados para impor as mãos sobre a pessoa que está a sua direita, imitando a oração em línguas do dirigente; a seguir devem fazer o mesmo com a pessoa do outro lado. Após 5 minutos, ocorre a interrupção para saber quem já está orando em línguas. Quem ainda não estiver é convidado a formar um círculo, e os outros servos dirigentes oram em línguas e impõem as mãos sobre essas pessoas.

¹⁹⁶ NOGUEIRA, E. Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo. Ceará. Ed. Shalom. CE, 2000, Apêndice.

O encerramento é sempre feito com um grande louvor através de cânticos, palavras em português e em línguas faladas e cantadas. A seguir ocorre o testemunho e oração final e se espera que essa experiência seja recorrente, porém em tempo e espaço sacrais.

*“Hoje peço esses carismas e dons...vejo acontecerem e às vezes tenho experimentado e é muito forte e bom ser usada por Deus.”*¹⁹⁷

A experiência do dom de Palavra de Ciência é iniciada na 71ª semana, e o objetivo é levar as pessoas a se abrirem a palavras de ciência em sua oração pessoal e comunitária, mostrando às pessoas que este é um dom que vem do Espírito Santo para qualquer pessoa batizada.

Novamente o discurso é exemplificado com passagens bíblicas em que Jesus usou várias vezes o dom da ciência. Dessa maneira procura-se demonstrar que esse dom refere-se sempre a uma revelação do passado remoto ou recente da vida de alguém e pode vir como uma palavra, uma imagem, um sentimento. É constante a necessidade de reforçar que essa revelação é obra que Deus está fazendo na pessoa, ou que acaba de fazer, ou uma obra que Deus deseja fazer, mas que precisa da colaboração da pessoa.

Todos os dons desenvolvidos nessas oficinas semanais são sempre colocados como dom a serviço de outro dom: de cura, de palavra de sabedoria, de profecia; ele não serve a si mesmo, mas a outros dons; e que também não precisa ser ninguém especial, nem ter graças especiais para exercê-lo. Dessa maneira, se reforça que essa experiência religiosa está fundada sobre a igualdade de todos diante do Espírito.

Os cânticos e muito louvor em português e em línguas iniciam a oficina de Palavra e Ciência. Todos ficam em pé e são convidados a impor as mãos sobre alguém que está ao seu lado (só uma pessoa de cada vez) e orar por ele, pedindo ao Senhor uma palavra de ciência para aquela pessoa. No final da oração os participantes dizem a palavra de ciência para a pessoa sobre a qual impôs as mãos, em forma de palavra, sentimento ou visão. A seguir a pessoa que recebeu a oração ora pela que antes orou por ela, repetindo todo o processo de partilha da palavra de ciência, como foi feito antes. Voltados a um grande louvor com músicas e línguas, segue-se o ritual com pedidos, solicitando palavras de ciência do que Ele (Sagrado) está realizando no meio do Seu povo. E assim o ritual vai sendo finalizado, com as pessoas tocadas dizendo *“confirmo”*, para que assim todos possam crescer na fé.

¹⁹⁷ Depoimento de Maria Aparecida Merino Chiquito em 03/06/2005

Já a experiência do dom da palavra de profecia tem como alvo mostrar que Deus deseja falar a Seu povo e que é muito simples ouvi-lo e transmitir o que Ele diz. Depois de um breve ensino (e aqui se deve ter o cuidado especial para que haja clareza, mas sem complicações, explicando-se os diversos tipos de profecia, pois quanto mais simplicidade houver, mais os participantes se sentirão incentivados a abrirem-se à compreensão), a experiência inicia-se com muito louvor em línguas: as pessoas serão agrupadas de três em três e devem pedir ao sagrado uma palavra de profecia.

É importante deixar claro que quem fala ao povo é Deus através de alguém. Essa fala pode se manifestar através de visões, imagens, seqüência de imagens, sentimentos, em português ou em línguas, neste último caso devendo ser interpretada. Um alerta é apresentado ao futuro profeta: ele deve saber sempre a ocasião de profetizar. Nesse momento, de maneira não perceptível pelos participantes, se enfatiza os rituais, bem como os símbolos religiosos. Ambos são utilizados como instrumentos de comunicação, voltados para a reprodução de comportamentos esperados, de um determinado grupo dentro de uma ordem institucionalizada, como é o caso da Igreja Católica, onde somente se despertam a sensibilidade e efetuam respostas positivas dos indivíduos, quando em espaços e tempos sagrados.

Na 85ª semana os participantes iniciam a oficina da experiência do dom de palavra de Sabedoria, como cumprimento da vontade de Deus. A oração pessoal é primordial na perseverança do fiel e sua importância e seriedade também estão na necessidade de ensinar as pessoas a rezar.

A experiência do dom de sabedoria é apresentada como uma atividade do coração e não da cabeça, portanto afetiva. Na prática não se torna difícil, pois é comparada a uma conversa gostosa com alguém a quem se ama muito, na qual Deus é quem toma a iniciativa na oração. A tarefa do participante é apenas de escuta e abertura a Ele, ou seja, representa uma atitude passiva e receptiva.

Novamente o ritual se inicia com cânticos e muito louvor em português e em línguas, pois agora quase todos já estão experientes no dom de orar e cantar em línguas. Após o aquecimento inicial, o silêncio é solicitado, para que cada um apresente uma situação de suas vidas ao sagrado, pedindo-lhe uma palavra de sabedoria para aquela situação específica. O mesmo procedimento se repete, dois a dois: as pessoas oram juntas em línguas e em seguida param e pedem ao sagrado uma palavra para a outra. Quando um sinal é dado pelo

servo dirigente, as pessoas devem partilhar a palavra de sabedoria que receberam. E novamente esse ritual é finalizado com orações de louvor, músicas e testemunhos.

Em todas as oficinas é útil e demonstrativa a experiência praticada, por esse motivo é comum pedir para que as pessoas que receberam o dom levantem as mãos. Assim, uma análise, mesmo que superficial, pode ser feita das dinâmicas aplicadas, bem como de sua adesão e prática dos participantes a essa experiência orientada de religiosidade.

O dom de Cura deve ser exercido para curar os irmãos ou até mesmo aquele que experimenta essa prática. Apresenta-se como um dom que atinge todo o homem: no ser físico, emocional (cura interior) e espiritual (libertação). É exercido sempre com o poder de Jesus e em nome de Jesus. O fiel que passa por essa experiência deverá estar sempre unido com palavras de ciência, de sabedoria e profecia, afinal trata-se de uma manifestação do Espírito. A orientação é para que as pessoas orem primeiramente por quem está à sua direita e depois por quem está à sua esquerda, assim todos receberão orações. As palavras de sabedoria devem estar somadas às de ciência e de profecia, e assim o pedido será pela cura daquela pessoa que recebe a oração. A oração nesse caso tem uma duração maior: dez minutos. Nas outras oficinas normalmente elas acontecem em torno de cinco minutos. O testemunho aqui é dado pelos participantes que levantam as mãos, quando perguntados sobre quem se sentiu tocado por Deus e quem se sente melhor fisicamente.

Também é comum chamar à frente algumas pessoas que tenham comprovado dom de ciência e que estejam acostumadas a orar por enfermos. Assim, se reforça a importância e a utilidade individual e comunitária dessa experiência religiosa.

A oficina do Dom de Fé e milagres começa com a afirmação de que hoje os milagres devem acontecer ainda mais frequentemente que na época de Jesus, pois ele já ressuscitou. E que milagre *“não é coisa do outro mundo”*. A instrução nessa experiência é de que todos peçam por um milagre e que escrevam o que foi solicitado em um papel a ser guardado dentro da Bíblia, como um sinal. Após essa instrução, todos oram juntos pelos milagres que as pessoas pediram, e pedem ao Sagrado que, de acordo com a Sua Vontade e pela intercessão de Maria, realize-os antes do término da participação no Seminário de Vida. Dessa maneira, a concretização do pedido, caso ocorra, será compartilhada pelos demais.

A última oficina tem como experiência o exercício do dom de discernimento de espíritos, considerado um carisma que permite ao praticante diferenciar entre uma ação que vem de Deus, do maligno ou da própria natureza humana. As lições

diárias para o conhecimento e posterior prática desse dom apresentam uma seqüência justificada e exemplificada de desobediência ao Sagrado, começando por Eva em Gênesis. A falta de discernimento espiritual é colocada como algo que coloca tudo a perder, o que nos leva a concluir que é necessária vigilância constante.

Essa experiência religiosa também é apresentada como capaz de discernir com relação às palavras e atitudes das outras pessoas, principalmente das que pertencem às “*falsas doutrinas*”, denominação apresentada pelo livro “Enchei-vos!”, bem como pelos servos dirigentes dos seminários, ao referir-se a toda mentalidade, crença ou maneira de agir e orar que não sejam católicas. Por isso: “*Revesti-vos da armadura de Deus.*”¹⁹⁸

As manifestações e a experiência dos carismas são apresentadas como o ápice dos Seminários, quando os participantes permanecem de olhos fechados e, seguido por um canto, o carisma se manifesta, sendo o mais comum da Renovação Carismática Católica: falar em línguas na oração coletiva, praticada todas as semanas, quando efetivamente a identidade pessoal é atenuada, e emerge uma forte identidade coletiva.

Na estrutura da Renovação Carismática Católica, o ideal é que cada encontro semanal seja um Pentecostes, como foi o Pentecostes. Contudo, no decorrer do tempo cotidiano, foi surgindo uma separação cada vez maior entre o ideal e o real. Com isso, na Renovação Carismática Católica, os encontros dos Seminários de Vida no Espírito Santo, bem como os grupos de oração podem ser distinguidos pela vivência do tempo primordial em sua proximidade ou distância. Quanto mais próximo desse tempo, maior é a manifestação dos carismas e, portanto, o grupo é mais “*quente*”. Quanto mais distante, menor é manifestação dos carismas, mais o grupo é “*frio*”.

*“O Espírito Santo é quem me batiza todos os dias, renovando meu amor em Cristo, me enche e transborda meu coração de paz, amor e alegria. O Espírito Santo é o fogo da alma, traz luz à vida. Renova-nos a cada dia.”*¹⁹⁹

*“A partir do Seminário de Vida no Espírito Santo aprendi sobre o amor de Deus, como é lindo e não tem barreiras. As missas tornaram-se agradáveis, e o desejo de comungar hoje a Jesus Vivo é muito maior. O livro explica muito bem claro que precisamos viver sob a luz do Espírito Santo.”*²⁰⁰

¹⁹⁸ Citação bíblica Ef 6,12, feita por NOGUEIRA, E. Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo. Ceará. Ed. Shalom. CE, 2000.

¹⁹⁹ Depoimento de Ana Paula Paschoalatto da Rocha em 26/05/2005.

²⁰⁰ Depoimento de Virgínia Maria Marcheti Mantovani em 03/06/2005.

*“O Espírito Santo age em cada um de nós de modo diferente. Quando abrimos a porta do nosso coração começamos a louva, Ele age. Louvando ao Senhor todos os dias nós recebemos a ação do Espírito Santo e reconhecendo que só Jesus é o Senhor.”*²⁰¹

O movimento da Renovação Carismática Católica, através da participação nos Seminários de Vida no Espírito Santo deseja dar uma teologia trinitária, porém centrada na pessoa e missão do Espírito Santo, recebido por Jesus, em sua humanidade e que o envia. E a Igreja, como sacramento de Cristo, estende aos homens a unção do Cristo pelo Espírito Santo, que permanece na Igreja como eterno Pentecostes. A plenitude de vida no espírito é um bem comum da igreja, embora nem todos se apropriem com igual intensidade, daí a importância da participação nas oficinas de dons, realizadas durante a execução desses Seminários.

A valorização da oração individual e comunitária, principalmente de louvor, a partir da vida e da Palavra de Deus é apresentada como um dos resultados das reuniões semanais, realizadas pelos participantes dos seminários. Esses não pretendem constituir uma nova estrutura, mas engajar-se nas estruturas já existentes da Igreja: *colocá-los a serviço da Igreja para a renovação espiritual.*

O plano de ação se desenvolve em diversos níveis, situando-se diante das realidades locais, buscando assim espiritualidade e atividades variadas, quase sempre fundamentadas no tripé: testemunho, perseverança e crescimento.

*“Hoje participo do grupo de oração Jesus Te Ama, como intercessora e animadora.”*²⁰²

*“O amor de Deus me levou a participar do grupo de Oração Jesus Te Ama. Depois de sentir esse amor de pai, não posso simplesmente cruzar os braços e pensar só em mim.”*²⁰³

*“Faço parte do grupo de oração e também da equipe do Seminário de Vida, por ter me identificado muito com a espiritualidade do movimento.”*²⁰⁴

*“Hoje sou formadora do seminário de Vida. A necessidade de ajudar as pessoas a viver uma vida diferente da do mundo me levou a esse caminho, de conhecer o amor misericordioso de Deus.”*²⁰⁵

²⁰¹ Depoimento de Vera Lúcia Grisante Modesto em 09/06/2005.

²⁰² Depoimento de Elizete Aparecida Silva Fragnan em 04/06/2005.

²⁰³ Depoimento de Maria Beatriz Pataro em 10/06/2005.

²⁰⁴ Depoimento de Marisa Torturelo Bernardes em 04/06/2005.

²⁰⁵ Depoimento de Virgínia Maria Marcheti Mantovani em 03/06/2005.

“Participo do grupo de oração Água Viva. Fui chamado para ser servo e dei o meu sim, pois o que quero é servir o Nosso Pai Jesus, que nos ajuda sem pedir nada em troca. Hoje estou servindo na Cura e Libertação e gosto muito de estar orando e intercedendo pelos outros.” ²⁰⁶

Entre os vários movimentos de renovação espiritual e pastoral do tempo pós-conciliar, a Renovação Carismática Católica tem trazido novo dinamismo e entusiasmo para a vida de muitos cristãos e comunidades. Contudo, algumas orientações são tidas como fundamentais, válidas e necessárias a todas as comunidades em geral e para os demais movimentos e organismos da Igreja. Daí a funcionalidade dos Seminários de Vida no Espírito Santo, principalmente nas oficinas de Dons, quando os mesmos são trabalhados visando a sua normatização e conseqüente controle institucional.

O aprofundamento na vivência eclesial e a valorização de novos caminhos que o Espírito Santo suscita devem evitar as deturpações e atitudes parciais que dificultam a comunhão eclesial. O Espírito ensina, santifica e conduz o Povo de Deus através da pregação e acolhida da Palavra, da celebração dos sacramentos e da orientação dos pastores. Distribui também graças ou dons especiais *“a cada um como lhe apraz”* sempre para a *“utilidade comum”*. Por essas graças Ele os torna aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios, que contribuem para a renovação e maior incremento da Igreja.

“Sou formada em Arquitetura e Urbanismo, que tem como objetivo: construir, planejar, reformar e criar. Mas após o Seminário de Vida no Espírito Santo sinto que o Senhor me chamou para uma nova profissão: “pescadora de homens e mulheres”. Antigamente eu reformava casas, prédios, fachadas e hoje eu tenho com a força do Espírito Santo, que reformar “almas” que estão desabando por falta de Deus, amor e fé, verdade e caridade.” ²⁰⁷

Segundo a proposta carismática, o Espírito Santo distribui seus dons aos fiéis, de tal forma que ninguém possui todos eles, como ninguém está totalmente privado deles. Esses dons são sempre para o serviço da comunidade. Não é a experiência dos carismas que exprime a perfeição da salvação, mas a caridade que deve perpassar toda a vida do cristão.

²⁰⁶ Depoimento de José Carlos da Rocha em 28/05/2005.

²⁰⁷ Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

Reconhecendo-se a presença da Renovação Carismática Católica em muitas Dioceses e também a contribuição que tem trazido à Igreja no Brasil, é preciso estabelecer a relação entre o seu diálogo denominado fraterno no seio da comunidade eclesial, que apóia o sadio pluralismo, acolhendo a diversidade de carismas, contudo corrigindo o que for necessário.

A participação nos Seminários não pode reduzir a fé uma busca de satisfação de exigências íntimas e de resposta às necessidades imediatas. Nem se pode propor a fé cristã sem a dimensão da cruz inerente ao seguimento de Jesus Cristo, caminho para a vida plena na ressurreição. É fundamental para a realização da vida cristã e da ação pastoral o sentido comunitário da fé. A formação de pessoas e de comunidades vivas e maduras na fé é resposta aos desafios da Nova Evangelização e da ação missionária. A missão nasce da fé em Jesus Cristo e fortifica-se quando partilhada. A espiritualidade cristã integra o social e o espiritual, o humano e o religioso. Não está, porém, isenta das ambigüidades e mesmo das distorções que podem caracterizar as relações do psiquismo humano, seja individual ou grupal. Por isso, se deve evitar alimentar um clima de exaltação de emoção e do sentimento, institucionalizando experiências religiosas, que enfatizam a dimensão subjetiva da experiência da fé.

Considerações Finais

A especificidade do catolicismo brasileiro, bem como a sua compreensão histórica, deu início às nossas investigações acerca do processo conservador católico, construído nas décadas de 1980 e 1990. As características do catolicismo popular latino americano, especificamente do Brasil, indicam uma mescla de influências de diversos sistemas religiosos, em sua composição religiosa, fato que a distancia da totalidade cogitada a ser atingida pelos valores morais e doutrinários da Igreja Católica.

Resistente às várias tentativas de controle, esse conjunto religioso popular diversificado começa a ser contemplado, de maneira comedida, pela religião da elite dominante – a católica - após o Concílio Vaticano II, quando o catolicismo oficial no Brasil passa a aceitar e a incorporar determinadas experiências religiosas não cristãs à religião oficial. Essa contemplação faz parte dos compromissos sociais assumidos pela Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II (? data), no momento de adaptação do catolicismo às mudanças da sociedade moderna.

O Concílio Vaticano II propiciou uma auto-compreensão da Igreja centrada na Opção Preferencial pelos Pobres, possibilitada pela aproximação entre a Teologia da Libertação e o catolicismo popular latino-americano, através das Comunidades Eclesiais de Base. O uso popular da religião modificou o funcionamento da mensagem oficial, com a criação de uma rede de comunidades atuantes – as CEB's – consolidada por uma rede de solidariedade entre seus fiéis, e enfadada pela militância política, relegando a fé ao segundo plano, contrariando uma postura religiosa histórica do povo latino-americano.

O movimento da Renovação Carismática Católica, também fruto do Concílio Vaticano II, conteve a tendência preeminente da Teologia da Libertação e das CEB's, com a sua atuação intra-ecclesial, recuperando a importância do indivíduo e a necessidade do transcendente como parte constitutiva da identidade do fiel, re-significando para isso os sacramentos rituais.

O processo histórico produzido pela Igreja Católica, nas décadas de 1980 e 1990, mostrou-se conservador diante do deslizamento entre as fronteiras nos modos de crença. Deslocamento esse interpretado como parte da mudança no papel encantador das

religiões, no sentido weberiano, que envolve o indivíduo, o espaço secular e o espaço sagrado.

O espaço secular do período histórico investigado demonstra um Brasil contemporâneo, inserido na perspectiva da modernidade, ajustado parcialmente em elementos estruturais e simbólicos hegemônicos, constitutivos de uma sociedade desigual, racional e burocratizada. Todavia esse ajuste parcial direcionado a um comportamento fundamentado na razão é insuficiente diante da invisibilidade social na qual vive a maioria dos fiéis no Brasil.

Esse anonimato individual, provocado pela modernização, redireciona o fiel no Brasil a uma experiência de renovação pela fé, através da Renovação Carismática Católica. Movimento marcado pela justaposição à hierarquia eclesiástica, cujo potencial profético e transformador está limitado ao conformismo e à rotinização do carisma.

O espaço sagrado torna-se passível de ser reconstruído e identificado num outro lugar e tempo, a partir do deslizamento das fronteiras dos modos de crer. A cotidianização, característica dos encontros coletivos comuns ao movimento carismático, reduziu o espaço sagrado aos templos e capelas, ou aos encontros semanais.

Os encontros semanais, aqui investigados, a partir da análise de entrevistas realizadas com dos alguns participantes do Seminário de Vida no Espírito Santo (1997-2003), na cidade de Adamantina (SP), foram interpretados como um espaço sagrado re-significado dentro do campo religioso brasileiro. Espaço esse ao mesmo tempo produtor de bens de salvação, na busca de oferecer aos fiéis os conjuntos moral, ético e doutrinal, indicados pela Igreja Católica.

Ciente de que os fiéis no campo religioso brasileiro são, ao mesmo tempo, consumidores dos bens de produção criados pelas religiões, e produtores de seus próprios bens, utilizamos a História Oral como metodologia de pesquisa, por ser ela um canal certo para alterar tanto o teor quanto o desígnio da História. Com o uso dessa metodologia, podemos modificar o enfoque da própria História e desvendar novos domínios da ciência histórica, restabelecendo às pessoas que fizeram e vivenciaram a História um lugar fundamental, mediante as próprias palavras.

Referências Bibliográficas

ALBERTI, V. História oral: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FGV, 1989.

ANTONIAZZI, A. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. IN: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo / Alberto A.../ et al. / - Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

AZZI, R. Evangelização e presença junto ao povo. Vários. Religião e Catolicismo do Povo. Curitiba: Studium Theologicum. 1977.

AZZI, R. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1978.

BEOZZO, J. O.. A igreja do Brasil-De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes. 1994. Coleção Igreja do Brasil.

BERGER, P. BERGER, S.E KELLNER, C. A. H. The Homeless Mind. Nova Iorque, Random House, 1973. p. 158 citado por MACHADO, M. das D. C. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas, SP: Autores Associados; São Paulo, SP: ANPOCS, 1996.

BOFF, L. América Latina: da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

BOFF, L. Igreja: Carisma e poder. São Paulo. Ed. Ática, 1994.

BOFF, C. "Carismáticos e Libertadores na Igreja". Petrópolis, REB 237. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BOURDIEU, P. A economia das trocas lingüísticas. São Paulo, EDUSP, 1996.

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, P. (org.) A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

BURKE, P. Unidade e variedade na história cultural. IN: Variedades da história cultural. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

CAMARGO, C. P. F. Católicos, protestantes, espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

CARRANZA, B. Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências. Aparecida, Santuário, 2000.

CELAM. A Igreja na atual transformação a luz do Concílio: Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969.

DE DECCA, E. S. Memória e cidadania. In: SÃO PAULO (cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: 1992. 129-136 p.

DURHEIM, E. As formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo, Paulinas, 1989.

FERREIRA, M. de M. ; AMADO, J. (coord.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978.

HAGUETTE, M. T. F. Metodologias qualitativas na sociologia. Petrópolis: Vozes, 1987.

THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

HALBWACHS, M. La mémoire collective. Paris: PUF, 1968.

HOBSBAWM, E. Era dos Extremos. O breve século XX. 1914-1991. São Paulo, Cia das Letras, 1998.

HOONAERT, E. Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1880. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOONAERT, E. História da Igreja no Brasil- Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 1983.

MEIHY, J. C. S. B. Manual de História Oral. São Paulo : Loyola, 1996.

MENDONÇA, A. G. “Evolução Histórica e Configuração Atual do Protestantismo no Brasil”.IN: P.VELASQUES,Filho.Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo, Loyola, 1990.

MICELI, S. (Org.) A força do sentido. IN: BORDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Ed. Perspectiva S. A, 1974.

MOINBERG. P. Pioneiros e fazendeiros de São Paulo. São Paulo, Polis, 1998.

MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado.In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

MOTT, L. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu.In: Laura de Mello e Souza (Org.). Cotidiano e Vida Priva na América Portuguesa.Coleção História da Vida Privada no Brasil.São Paulo.Cia das letras, 1999, v.1.

OLIVEIRA, P. A. R. de. RCC - Uma análise sociológica. Interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978.

OLIVEIRA, P. A.R. Religiosidade: Conceito para as Ciências do Social. In: COUTINHO, S. R. (org). Religiosidades, Misticismo e História no Brasil Central. Brasília: Universa, 2001.

POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. IN: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989.

PRANDI, R. As religiões, a cidade e o mundo.IN: A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996.

PRANDI, R. .Perto da Magia, Longe da Política. IN: IN:A realidade social das religiões no Brasil.../Antônio Flávio Pierucci.../et al./-Assis,São Paulo: Acrópole,1996.

QUEIROZ, J. A Estruturação Jurídico-Canônica da Economia do Poder.Arrochelas. Maria Helena (org). A igreja e o Exercício do Poder. Rio de Janeiro:ISER.1992. 32-41 p.

QUEIRÓZ, M. I. P. de. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". In: SIMSON, O. de M. V. (org.). Experimentos com história de vida: Itália-Brasil.. São Paulo: Vértice, 1988.

ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. IN: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (coord.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

VALLE, R & SARTI, I. O risco das comparações apressadas. In: Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo / Alberto Antoniazzi.../ et al. / - Petrópolis , RJ: Vozes, 1994.

WANDERLEY, L. E. Estudos da Religião no Brasil: Buscando o equilíbrio entre adaptação e criatividade. IN: Sociologia da Religião no Brasil/ Beatriz M. de Souza.../ et al./ São Paulo: Edições Simpósio, 1996. 56-36p.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, Max. Textos Seleccionados. Trd. Waltensir Dutra. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores). 239-240 p.

WERNET, A. A Igreja Paulista no século XIX. São Paulo, Ed.Ática, 1987.

WILLENS, E. "Religious mass movements and social change in Brazil", em E. BLAKANOFF, New perspectives of Brazil citado por MONTES, M.L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado.In: História da Vida Privada/ Fernando A. Novais... / et al. / v.4, São Paulo: Cia das Letras,1998.

Arquivos de periódicos

Revistas

ALVES, R.” Misticismo: a Emigração dos Quem não têm Poder. In:Revista de Cultura.Petropolis, ano 68, vol. LXVIII, 1974.

AZZI, R. “ A Espiritualidade Popular no Brasil: um enfoque histórico”. IN: Grande Sinal. Revista e Espiritualidade, Ano XLVIII 1994.

BECKHAUSER, A. “Análise de certos fenômenos religiosos à luz da Sagrada Escritura”. REB 235, Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BENEDETTI, L. R. “ O Novo Clero: arcaico ou moderno/?” REB 233. Petrópolis, RJ:Vozes, 1999.

OLIVEIRA, P. A. R. de. Religiosidade Popular na América Latina. REB, v,32, fasc.126, junho de 1972.

Dissertações e teses

DAVID, S. R. de A. O catolicismo Popular na REB (1963-1980) 425 p. Tese de Doutorado em História. Unesp, Assis, 2000.

JOANONI NETO, V. Fronteiras da crença: da libertação ao carisma, a presença na cidade de Juína (1978-1998). Unesp, Assis, 2004.

MANOEL, Ivan Ap. O Pêndulo da História. A filosofia da História do catolicismo conservador (1800-1960). Franca:UNESP/FHDS, 1998.

SILVA, R. G. da. Incorporação da Nova Alta Paulista ao Setor produtivo do Estado de São Paulo: município de Adamantina (1937-1955). Dissertação de Mestrado, Unesp, Assis, 1989.

Documentos acessados pela Internet

CARDOSO, P. D. W. A sociedade colonial: uma reflexão sobre as moralidades e religiosidade popular na América Portuguesa (Séculos XVI-XVIII). Klepsidra:Revista nº 21, 2004. Disponível em: <[http:// www.klepsidra.net/klepsidra21/religiosidade.htm](http://www.klepsidra.net/klepsidra21/religiosidade.htm)>. Acesso em 10 out. 2005.

DE DECCA, E. S. Fazendo História. IN: Anais do Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física, Maceió, 1997. 5 p. Disponível em: <http://www.unicamp.br/fef/eventos/maceio/textos/dedecca.html>>. Acesso em 30 jun. 2005.

FERNANDES, S. R.A. Diferentes olhares, Diferentes pertencas: Teologia a Libertação e MRCC. IN: Revista de Estudos da Religião nº3/2001. 76-92 p. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_fernan.pdf. Acesso em 30 set.2004.

Diocese de Marília. Disponível em: http://diocesedemarilia.org.br/hist_caminhada.htm>. Acesso em 20 set 2006.

Renovação Carismática Católica: ampliando os horizontes. Histórico. Disponível em: <http://www.rccbrasil.org.br/historico.html>>. Acesso em 20/08/2005.

Depoimentos Orais

Depoimento de Ana Paula Paschoalatto da Rocha em 26/05/2005.

Depoimento de Ana Paula Paschoalatto da Rocha em 26/05/2005.

Depoimento de Carlos Alberto Mantovani em 28/05/2005.

Depoimento de Carlos Alberto Mantovani em 28/05/2005.

Depoimento de Elizete Aparecida Silva Fragnan em 04/06/2005.

Depoimento de José Carlos da Rocha em 28/05/05.

Depoimento de José Carlos da Rocha em 28/05/2005.

Depoimento de José Carlos da Rocha em 28/05/2005.

Depoimento de Maria Aparecida Merino Chiquito em 03/06/2005

Depoimento de Maria Beatriz Pataro em 10/06/2005.

Depoimento de Marisa Torturelo Bernardes em 04/06/2005.

Depoimento de Marisa Torturelo Bernardes em 04/06/2005.

Depoimento de Norma Sueli de Oliveira 10/06/2005.

Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

Depoimento de Norma Sueli de Oliveira em 10/06/2005.

Depoimento de Sandra Regina Grisant Albanez em 26/05/2005.

Depoimento de Santina Bibiana Luize Albanez em 08/05/2005.

Depoimento de Vera Lúcia Grisante Modesto em 09/06/2005.

Depoimento de Virgínia Maria Marcheti Mantovani em 03/06/2005.

Depoimento de Virgínia Maria Marcheti Mantovani em 03/06/2005.

Outros Tipos de Documentos e Fontes

CNBB. Plano de Pastoral de Conjunto. São Paulo: Paulinas, 1966. 28 p.

Mater et Magistra, n. 10 a 49. IN: DE SANCTIS, A. (Org.). Encíclicas e documentos sociais. São Paulo: Edições LTR, 1972.

NOGUEIRA. E. Enchei-vos! Seminário de Vida no Espírito Santo. Ceará. Ed. Shalom. CE, 2000.

Octogésima Adveniensi n. 2 e 4. IN: DE SANCTIS, A. (org.). Encíclicas e documentos sociais. São Paulo: Edições LTR, 1972. 431-66.

Pacem in Terris, n159. In: MESQUITA, Luís José de (Tradução e comuntário). As encíclicas sociais de João XXIII. V.2. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963. 617,618 p.

Renovação Carismática Católica. Plano de Ação 2000.

Renovação Carismática Católica. Plano de Ação 2000. Celebramos o Jubileu. Ofensiva nacional: Segunda Fase. [S.L.]: Ed. Com Deus, [1999?].

Dicionário

SCHLESINGER, H. & PORTO, H. Dicionário Enciclopédico das religiões, verbete “Cristandade”.