

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:
Paulo Mendes Pinto
Carlos Calvacanti
Sérgio Junqueira
Eulálio Figueira

Volume V

Antigas e Novas Narrativas: o Catolicismo em
Busca de Identidade Diante da (Pós)Modernidade

Coordenação

Rodrigo Portella (UFJF)
António Joaquim Brito Figueiroa Jardim Costa
(UM)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015
Edições Universitárias Lusófonas

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Universidade do Estado do Pará

Universidade Federal de Juiz de Fora

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:

Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:

Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

4 *Rodrigo Portella e António Joaquim Brito Figueiroa Jardim Costa, Antigas e Novas Narrativas: o Catolicismo em Busca de Identidade Diante da (Pós)Modernidade*

5 *Aline Ellen dos Santos Mota, “O Rei da Amazônia” - Um Estudo sobre Catolicismos e a Devoção a São Benedito no Estado do Pará*

28 *Reinaldo Batista Cordova e Cristian Santos, Salvando A Igreja no Tálamo Fertilidade e Santidade no Caminho Neocatecumenal*

45 *Rodrigo Portella, Só o Passado Salva - Reflexões sobre Identidades Católicas alicerçadas em Elementos Pré-Conciliares*

58 *Marcus Mareano, Um Panorama do Catolicismo Brasileiro frente aos Desafios da Pós-Modernidade*

Antigas e Novas Narrativas: o Catolicismo em Busca de Identidade Diante da (Pós)Modernidade

Coordenadores:

Rodrigo Portella (UFJF)

Antônio Joaquim Brito Figueiroa Jardim Costa (UM)

O Simpósio apresentou pesquisas e promover debates envolvendo o tema catolicismo em sua interface\relação com a (pós) modernidade.

A Igreja Católica tem respondido, de formas diversas, às mentalidades e ethos que a (pós) modernidade apresenta, mais especificamente através de duas tendências em sua resposta: ou através de diálogo e articulações com temas afins ao espectro (pós) moderno, ou através de atitudes exclusivistas, com discursos militantes de totalização ou recomposição católica. O Simpósio, pois, pretende visibilizar pesquisas que abordam as narrativas de identidade católica diante de elementos que caracterizam a (pós) modernidade.

“O REI DA AMAZÔNIA”

UM ESTUDO SOBRE CATOLICISMOS E A DEVOÇÃO A SÃO BENEDITO NO ESTADO DO PARÁ.

Aline Ellen dos Santos Mota

Mestranda em Ciências da Religião na Universidade Estadual do Pará (*UEPA*)

Sônia Cristina de Albuquerque Vieira

Doutoranda em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia na Universidade Federal do Pará (*UFPA*)

Resumo

O objetivo do estudo, de caráter etnográfico, é propor uma reflexão sobre os diversos “catolicismos” a partir da devoção ao Glorioso São Benedito que consegue transitar em diferentes universos religiosos ocasionando construções de identidades e representações. E a partir dela reúnem em torno diversos discursos e práticas culturais- religiosas. Pesquisa realizada nas cidades do estado do Pará, região norte do Brasil.

Palavras chaves: Catolicismo - São Benedito- Amazônia- Etnografia- Pará

Abstract

The objective of ethnographic, is to propose a reflection on the various "Catholicisms" from the devotion to the glorious St. Benedict that can carry over into different religious universes causing constructions of identities and representations. And from her gather around several speeches and cultural-religious practices. Research conducted in the cities of Pará state, northern Brazil.

Keywords: Catholicism - São Benedito- Amazonia-Etnografia- Pará

Este pequeno artigo que trata da devoção a São Benedito no Brasil, mais especificamente, no Estado do Pará pertencente a região norte país. A expressão “Rei da Amazônia” que intitula este artigo faz uma comparação a “Rainha da Amazônia” como é conhecida Nossa Senhora de Nazaré, padroeira do Pará. Neste caso, é necessário esclarecer que esta é uma expressão nativa, uma vez que fora um dos interlocutores desta pesquisa que declarou tal questão. Com o argumento de que em todas as “partes do estado do Pará” há sempre uma festa em homenagem a São Benedito. E segundo ele o Santo preto é tão conhecido quanto a padroeira que reúne na festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré milhares de devotos. No entanto diferentemente da santa que é estimulado seu culto por parte do clero, este santo é fruto de inúmeros conflitos e disputas entre seus devotos e a Igreja Católica. Apesar de sua grande devoção em muitas cidades do Estado.

Por que esta rejeição de alguns párocos? Um dos exemplos pontuais esta o antigo pároco da igreja do Rosário dos Homens Pretos da Campina ou pároco da igreja Santa Paula Franssineti na cidade de Ananindeua. Dois casos que veremos mais adiante. Mas quem são os devotos de São Benedito? Por que motivos a igreja oficial, branca (diante da tão diminuta representatividade de membros negros no clero) tem tanto “medo” destes devotos? Posso pensar aqui numa referência aos Pobres e o Espírito Santo (CORTEN, 1996) para pensar no protagonismo dos devotos de São Benedito com o sentido de algo como uma rebeldia aos expurgos tão fervorosamente impostos, a ferro e fogo, como se diz, às devoções do catolicismo popular, como vários estudiosos já tem mostrado (SANCHIS, 1978; SOARES, 2000; MAUÉS,1995; STEIL,2002; BRANDÃO,1978).

Em Belém, a única devoção central foi deslocada para a periferia onde estes espaços se reconfiguram e determinam quais devoções devem permanecer e quais não.

São Benedito não é padroeiro nem mesmo de sua cidade natal, Palermo. Capital da Sicília, Sul da Itália (FIUME, 2000). Esta ausência, também encontramos no livro intitulado “os santos mais populares do Brasil” onde o autor Sandro Gomes, elenca diversos santos que segundo ele teriam popularidade na devoção do povo brasileiro e inicia sua construção de uma espécie de catálogo em que santo Antônio é apresentado como o “O Santo do Brasil”, baseado entre outras fontes, onde não há menção aos devotos de São Benedito. Penso por ser uma devoção ainda de invisibilidade para a igreja. Pergunto: Por que será que seus devotos não possuem visibilidade social?

A cidade que possui devoção mais antiga é Bragança, no nordeste do Pará. Em 1798, segundo a história oral: catorze “escravos africanos”, pediram aos seus senhores, permissão para fundarem uma irmandade em homenagem ao, ainda não canonizado, Frei Benedito de Palermo. A partir daí, a cidade vira palco de um grande conflito entre a igreja local e a irmandade¹. Declaração que faz oposição ao estudo de Itá em que:

A Instituição, apesar da animação que empresta aos festejos¹, não é aprovada pela igreja. (GALVÃO, 1976) e ainda:

“Caracteriza-se, porém, por completa autonomia das autoridades eclesiásticas que, aliás, consideram-na profanas e, por não possuírem objetivos de beneficência. A instituição apesar da animação que empresta aos festejos não é aprovada pela igreja.” (1976).

Outro ponto importante é o calendário da festa que gera muito conflito. Mas que, também, é marca para perceber o quanto os devotos de São Benedito não são somente vitimados, mas são agentes de um processo de subversão, são considerados devotos rebeldes. Assim, referente aos dias considerados de São Benedito é importante perceber que serão totalmente descolados dos dias litúrgicos católicos da forma como costuma acontecer com qualquer santo: normatizados pelos devotos (os pobres e o espírito santo). O próprio período da festa anual já vai contra o catolicismo que possui festas dos santos em datas pontuais. No caso de São Benedito, esse “dia” do santo, se traduz em várias datas do ano: segundo domingo de agosto – coincidindo, a partir de certo tempo, com o dia dos pais; 26 de dezembro – um dia depois do dia de natal; 10 de abril – comumente, depois da páscoa. Já as datas propostas pela igreja católica seguem o processo de vida e de legitimação oficial do santo; são elas: o nascimento, comemorado em São Fratello, na Itália, no dia 17 de setembro de 1524; a morte, no dia 5 de abril de 1589, em Palermo; sua Beatificação, em 1743 e por fim sua promoção ao rol de santidade, com a canonização, que só se deu quatro séculos depois, em 1807 (FIUME, 2000). O que significa que, mesmo neste caso, o dia do santo não obedece a uma data exclusiva.

Do Rosário para o Jurunas

A mais antiga e tradicional Irmandade de São Benedito em Belém – PA, foi fundada ainda no século XVIII e plenamente atuante até os anos setenta do XX. A irmandade nasceu e atuou vigorosamente e festivamente na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada na praça¹compreendida pela esquina da Rua Padre Prudêncio com a Travessa Aristides Lobo, no bairro da Campina, zona central da cidade: uma histórica construção do século XVIII hoje circundada por residências, lojas (uma vez que é, relativamente, próxima ao centro comercial) e casas de prostituição². Mas na lateral, fica a sede local do Pontifício Instituto de Missões Estrangeiras (PIME) da arquidiocese de Belém. E bem próximo dali a avenida presidente Vargas.

Portanto, antes de referir-me à Irmandade, é necessário deter-me sobre a mesma. O templo é frequentado na sua maioria por pessoas idosas. Recentemente, aderiu a uma celebração conhecida como missa tridentina ou que segue o” rito antigo”. Como característica principal terá o uso de véu pelas mulheres nas cores: preto para casadas ou viúvas e branco para solteiras. A liturgia em latim e o sacerdote se posicionando de costas para os presentes e de frente para o altar.

A história da igreja de nossa senhora do Rosário dos homens pretos também esta vinculada a Cabanagem, revolução popular de 1835. Onde se deu a morte do líder Antonio Vinagre: em Belém fora sepultado na Igreja na ala da Irmandade de São Benedito e somente depois seus restos mortais foram transferidos para o monumento cabano localizado no Entroncamento.

O escritor paraense Bruno de Menezes possui um livro acerca da festa em homenagem a São Benedito realizada em um bar localizado no mercado histórico de Belém, o Ver-o-peso. Não obstante, na mesma obra o autor faz um extenso e rico inventário de diversas festas em homenagem ao santo no Pará ³ . De particular interesse para este texto o registo da *Folha do Norte*, de 2 de agosto de 1958.

¹Chamada de *Largo do Rosário* por antigos moradores de Belém (Motta-Maués, comunicação pessoal)

² Na Travessa Aristides Lobo, no lado oposto ao salão anexo à Igreja, onde hoje funciona a secretaria da mesma, a Prefeitura Municipal de Belém estabeleceu recentemente um restaurante popular, tornando a área mais freqüentada quando o mesmo está em atividade (o que não vem ser o caso ao término desta pesquisa, já que o fornecimento de refeições fora interrompido por motivo desconhecido a mim). Também devo destacar a presença de moradores de rua que fazem do *largo* seu “lar”.

³ Conta ainda com informações biográficas do santo, via de regra retirada de material religioso.

FESTA DO GLORIOSO SÃO BENEDITO NA IGREJA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA CAMPINA- Com todo o esplendor celebrou-se o Tríduo em louvor do Glorioso São Benedito, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Campina. Hoje, dia 2, às 20 horas, haverá missa cantada à grande instrumental com sermão ao Evangelho. Às 16,30 sairá em majestosa (sic) procissão a venerada Imagem do Glorioso São Benedito; ao recolher será cantado o “Te-Deum” (sic). Terminadas as cerimônias religiosas haverá um grande leilão de oferendas em benefício da festividade. A Diretoria convida e agradece o comparecimento dos católicos em geral, especialmente os devotos do milagroso Santo. (1959, p. 75)

A nota do jornal acima apresenta uma festa que não é mais realizada nesta igreja. A irmandade de São Benedito fora extinta.

No Dia dos Pais. O celebrante faz questão de enfatizar, em seu sermão, todas as virtudes que devem ser seguidas por um pai cristão, para decepção e revolta de parte dos que estavam presentes àquela missa dominical, de uma manhã ensolarada. Porque foram àquela igreja com a intenção de relembrar o dia da festa do santo de sua devoção, São Benedito. Cuja imagem já estava ornamentada, este ano com velas e flores artificiais, porém, cuidadosamente arrumadas, nas cores azul e branco e vestindo o menino dos braços da imagem uma “camisola” de renda fina branca. Aliás, tal imagem de madeira havia passado, recentemente, por longo período de restauração e nesta sua volta ao altar, alguns devotos antigos que ali estavam estranharam o "encolhimento" da imagem, ou seja, comentaram que ela teria diminuído. Teria a imagem, realmente, diminuído de tamanho?

A referida igreja que já fora palco da existência e das atividades de uma das mais antigas irmandades de São Benedito do Brasil. Grupo, outrora, atuante e vigoroso. Uma das motivações para escrever esta tese, uma vez que esta festa (ou "suspiro" de festa, como se diz) irá refletir muito bem os apelos de um tipo de devoção que não é mais incentivada pela Igreja Católica, entrando, ao que parece, pelo menos nos maiores centros urbanos, em franca decadência.

A recusa ou desconsideração da festa ou, no limite, da devoção ao santo é o que presenciei nesta manhã do segundo domingo de agosto de 2011, durante a missa na Igreja do Rosário, onde, mesmo diante do altar enfeitado de flores, fitas e velas, o celebrante não levou nada daquele passado glorioso de devoção e festa em consideração. Muito menos a persistência dos devotos atuais de São Benedito, alguns herdeiros e continuadores da fiel e fervorosa devoção de seus pais e avós, que ali

estavam, vindo de outros bairros, para homenagear o santo no “dia dele”. Limitou-se apenas a mencionar, timidamente, São Benedito, dentre outras intenções lidas por ele daquela missa, esta, em especial, encomendada previamente por Dona Diana, como a mesma me contou após a missa. Ela também, como a professora Maria Angelica Motta-Maués é filha de um dos membros da antiga irmandade e todos os anos realiza, quase que sozinha, a função de resgatar, aquela lembrança e seu registro – através da realização da intenção da missa, da distribuição dos “santinhos”, com a tradicional estampa do santo a todos os presentes, da contratação de um grupo de jovens músicos para os cânticos durante a celebração, culminando, ao seu final, com o “Hino de São Benedito”, cantado vigorosamente por Dona Diana e vários devotos, que celebram as virtudes de humildade e santidade, sempre lembradas e exaltadas nas referências, inclusive biográficas do santo – quer de origem religiosa ou de estudos acadêmicos. Também nesta ocasião, igualmente como os bragantinos de Ananindeua, Dona Diana estava revoltada com o pároco da Igreja da Trindade, que celebra no Rosário (que não é paróquia e é vinculada àquela). Ronaldo Menezes, que “não se interessa por São Benedito”, embora, segundo a mesma, não por falta de oportunidade de conhecê-lo, já que em certa ocasião esta senhora chegou a emprestar-lhe um livro sobre a história de São Benedito, como tentativa de mudar a opinião do padre, ao que ela lamenta: "deve ter jogado até fora, porque ler, não leu".

Por que esta rejeição de alguns párocos à devoção a São Benedito?

Esta primeira irmandade, nos idos dos cinquenta do XX, ganhou uma nova versão, em outro bairro, agora na periferia de Belém, onde foi construída uma capela em homenagem a São Benedito, na Rua dos Timbiras bairro do Jurunas. Estes dados da primeira irmandade já extinta, foram obtidos a partir de fontes orais, principalmente da filha do seu antigo tesoureiro e também da filha de um dos integrantes da mesma, como também dos poucos documentos encontrados em periódicos da época, pois infelizmente, depois de incansáveis tentativas de busca da documentação na cúria de Belém ou arquidiocese e na própria igreja sede da irmandade, não obtivemos êxito; parece que toda a documentação, inclusive a que diz respeito ao patrimônio e bens materiais pertencentes à Irmandade, como casas que eram alugadas, desapareceu.

Por outro lado, olhando este outro espaço, e uma outra realidade da mesma cidade de Belém, também no mesmo segundo domingo de agosto, diferentemente do que se dá na Igreja do Rosário, longe do centro urbano, na assim chamada “periferia”, no antigo

bairro do Jurunas, tradicional reduto de manifestações festivas populares, uma festa⁴ tão ou mais animada que aquela antiga dedicada ao mesmo santo, acontece.

Esta iniciou-se, segundo relatos que obtidos durante a pesquisa de campo para este estudo, em 1955, organizada pelo pai de Manuel da Costa (principal interlocutor, neste caso), de nome Mário Batista da Costa, membro dissidente da antiga Irmandade de São Benedito, da Igreja do Rosário dos Homens Pretos, no Bairro da Campina. O fundador da festividade no Jurunas, contou também com a colaboração de dois outros “irmãos”, que romperam com aquela Irmandade: Joaquim Gomes da Conceição e Manoel Cirineu.

A festa, celebrada desde então, acontece em uma “capela” construída que abriga uma fundação cultural erguida em alvenaria e anexa a casa do seu Manuel. Neste espaço, organizam-se bancos, lustres e vários altares laterais de santos: santo expedito entre outros e no altar principal concentra-se a imagem do Glorioso São Benedito. Esta situa-se na rua do Timbiras no bairro do Jurunas com castiçais de prata adornando o altar do santo, cujo luxo chega a contrastar com as casas sobre estacas, vizinhas dessa construção.

A data de ambas é o segundo domingo de agosto. Atualmente, algumas pessoas se dirigem até aquela igreja setecentista, neste dia, porque reconhecem naquele um palco de uma das maiores e mais antigas festas a São Benedito do país . E é esta data, o segundo domingo de agosto, que é dia da festa ou da culminância dela. A imagem do santo preto está à disposta no altar lateral direito. A outra imagem que será a de nossa senhora do rosário, está no altar principal. No centro da igreja existem outras imagens: a de nossa senhora da penha e a de outra santa negra que é a santa Ifigênia. No lado esquerdo estão nossa senhora das dores...E recentemente se introduziu duas imagens próximas ao altar de Jesus: representações do sagrado coração de Jesus e Jesus crucificado.

⁴ Preciso esclarecer que minha participação na festa do Jurunas se deu pela primeira vez no ano de 2007, ainda no mestrado, quando e para onde a irmandade de São Benedito, de Ananindeua foi convidada a participar dançando a Marujada. O que me chamou bastante atenção, naquela ocasião, foi o fato desta festa ser nomeada de “Círio de São Benedito”.



Acima da imagem esta escrito São Benedito”

Na secretaria da paróquia fui orientada que não há qualquer acervo ou registro da irmandade de São Benedito. Diferentemente da pesquisa de Marisa Soares em seu livro “Devoto da Cor” (2000) o acervo de Belém preservou atas ou livros que pudesse contar esta história por via documental. Assim a dificuldade da pesquisa pela escassez de fontes materiais. Lançamos mão a história oral, uma vez que pudemos conversar com filhos de membros da antiga irmandade da campina. Diana, Maria Angélica, Osmarina, Manuel. Este ultimo, presidente de uma outra irmandade dissidente da campina que, no ano de 2014, completou 59 anos de existência. Acontecendo bem longe dali na periferia de Belém no bairro do Jurunas...por motivos que talvez sejam pensados como territorialidade onde a festa sai do centro e vai para periferia e também perde seu formato sem juízes ou leilão como a mais antiga.



(VIEIRA, 2012) Altar da capela de São Benedito, no bairro do Jurunas.

Na tese de doutorado da antropóloga Carmem Izabel Rodrigues: *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém - PA (2006)*, já publicada.

⁵ Autora apresenta a festa de São Benedito, no bairro do Jurunas como a mais importante do bairro, nos dias atuais, realizada pela Irmandade Cultural Recreativa de São Benedito, cujo presidente é Manoel Costa, filho do Manoel Costa fundador, e é a esta mesma festa que estou me referindo aqui. Transcrevo abaixo, um trecho do panfleto de apresentação dessa festa, distribuído no ano de 2005, quando a mesma completou o “jubileu de ouro”(cinquenta anos, portanto), onde fica evidenciada a referência à questão racial e uma identificação do santo como “negro”⁶.

⁵A referência completa é: RODRIGUES, C. I. . *Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades em espaço urbano*. 1ª. ed. Belém-Pará: NAEA-UFPA Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2008, 352p .

⁶SOARES, 2000.

Benedito que pela cor da pele foi chamado o santo preto. A família de Benedito era descendente da África. Oriundos da Etiópia, os avós do santo eram tipos legítimos do africano daquele que nasceu na região. Benedito nasceu com aquela cor dos nascidos na África.

Houve uma época em que se quis atribuir a ele uma cor morena, quase branca. Mas o fato é que Benedito era mesmo de cor africana.

Pretos foram também Santo Elesbão e Santa Ifigênia, e muita glória deram ao Senhor e à Igreja. E a Igreja nos ensina não olhar nem para cor nem para posição social.

A vida maravilhosa e edificante de nosso glorioso São Benedito é prova de que Nosso Senhor é rico de sua graça aos pequeninos e humildes, aos de coração puro.

Para a santidade não contam as riquezas, honras, posições, idades e muito menos a cor.

Benedito preto, filho de escravos, pobre venerado por todo o Brasil. Deus exalta os pequeninos.

Um pouco do percurso desta devoção se dá com a ruptura da irmandade e seu deslocamento no qual irei contar através de um de seus personagens o seu Manuel. Belém possui outra configuração nos dias atuais onde o povo negro se desloca para os bairros periféricos o bairro do Jurunas uma população empobrecida e negra.



A foto acima é de um cartaz que estava posto no mural da igreja do Rosário e penso que representa bem esta história, pois apresenta aos antigos devotos de São Benedito que por acaso vão até a Campina neste período pensando no calendário antigo que a memória da devoção ainda continua viva no Jurunas.



A estrutura do templo é pensado conforme a igreja da Campina, isso é possível perceber nos candelabros de prata e na disposição das imagens uma vez que no jurunas a imagens de São Benedito encontra-se no altar diferentemente da imagem de Nossa Senhora do Rosário na lateral ao lado direito.

Sobre São Benedito

Benedetto Manasseri nasceu em San Fratello, antiga São Filadélfio, região de Messina, na ilha da Sicília, no ano de 1524 ou 1526, e morreu em 1589, mas apenas em 1807 tornou-se o primeiro negro a ser canonizado pela Igreja Católica em um processo oficial, pelo Papa Pio VI, em 25 de maio de 1807. Ou seja, mais de 200 anos após sua morte, embora seu culto já se fizesse bem antes presente na Itália, Espanha, Portugal, Angola e também no Brasil - e menciono aqui a cidade de Bragança, no nordeste do Pará, onde havia o culto muito antes da canonização, o que alias nos documentos da irmandade se lê: “Frei Benedito de Palermo”. Segundo consta, na maioria das hagiografias, Benedetto nasceu em uma família pobre e era descendente de escravos oriundos da Etiópia. Outras versões dizem que ele era um escravo capturado no norte da África, o que era muito comum no sul da Itália nessa época. Neste caso, ele seria de origem moura, e não etíope. De qualquer modo, em quase

todas essas hagiografias um dado recorrente, na maioria das versões é que ele tinha o apelido de “mouro”, pela cor de sua pele⁷.

Esta discussão encaixa-se em um contexto mais amplo do culto aos santos do catolicismo popular no Brasil, e que, entre nós, no Pará tem merecido a atenção de autores como Raymundo Heraldo Maués (1995) que traz uma contribuição para o entendimento das concepções populares sobre os santos, entre os quais, especificamente São Benedito, dos devotos do município de Vigia, na região do Salgado paraense, como veremos no relato a seguir:

"Depois de três anos sem que se realizasse a festa, em junho de 1984 procedeu-se ao levantamento do mastro de Santo Antônio, na povoação de São Benedito da Barreta. Contam os moradores que, antigamente, o único santo festejado era São Benedito, o padroeiro que deu nome à povoação. Mas um comerciante influente do lugar, devoto de Santo Antônio, levou para lá uma imagem deste santo, conseguindo motivar o povo a trocar de padroeiro, erguendo-se uma capela para abrigar o novo santo, enquanto São Benedito continuava sendo guardado e cultuado na casa de sua dona.

Durante certo tempo, a festa do novo padroeiro realizou-se sem interrupção, embora ninguém esquecesse o antigo, cujo nome continuou a designar a povoação, e para quem anualmente se mandava celebrar uma missa no seu dia. Passados alguns anos, a povoação começou a mostrar sinais de decadência. Muitos de seus habitantes começaram a deixar o lugar, transferindo-se para uma povoação vizinha, Itapuá, e, na maioria, para a cidade de Vigia. O êxodo se intensificou, ainda de acordo com os moradores, depois que a Dona do São Benedito passou a morar em Vigia. Hoje só restam na povoação duas casas habitadas; muitas foram demolidas, outras permanecem de pé, mas abandonadas, e a casa do comerciante que promoveu a troca do padroeiro incendiou-se e foi destruída, juntamente com as mercadorias, depositadas em seu interior. A voz corrente na Barreta, em Itapuá e na Vigia, é que isso aconteceu por causa de um castigo de São Benedito, um santo muito perigoso', que anda com uma caixa de fósforo no bolso e com quem não se pode brincar" (MAUÉS, 1995: 166)

O referido relato etnográfico acima vem à baila para expressar essa interpretação de que São Benedito “é um santo vingativo”. Vários relatos nesta mesma direção puderam identificar em nossas incursões em campo ou até mesmo em conversas com devotos no dia a dia. A mais emblemática é a narrativa do presidente da festa de São Benedito de Ananindeua, seu Careca que costuma relatar ter sido castigado pelo santo

⁷ Há também a expressão nero

pelo não cumprimento de uma promessa, tendo ele, durante uma das festas, sofrido uma grave queimadura em uma das mãos, justamente ao soltar um rojão em homenagem ao santo, sendo que o devoto imediatamente interpretou como um castigo ou aviso para desgraça maior vindoura e tratou de se “desculpar com o santo” cumprindo sua promessa ⁸, custasse o que custasse. Acreditamos que essa rápida associação de que seria um castigo do santo preto se dá especialmente pelo fato do envolvimento do elemento fogo, pois conforme a crença de seu Careca, conforme costuma atestar “Meu pretinho castiga e ele castiga com fogo!” Essa forma de caracterização do santo encontramos apenas em relatos de devotos paraenses. Os danos que São Benedito⁹ pode causar não se limitam, no entanto a promesseiros imprudentes; o santo mostra-se especialmente sensível a comentários maldosos em relação a ele - um relato que vai ao encontro deste ponto de vista escutamos na cidade de Portel, região do Marajó. Uma família viajava de barco rumo a esta referida cidade sendo necessário atravessar o furo da cidade de Gurupá, onde acontece uma grande festa em homenagem a São Benedito, quando um dos tripulantes do barco ao avistar a igreja dedicada ao santo teria comentado: “queria saber se este santo é poderoso mesmo?”. Os demais ficaram receosos, temendo a consequência deste questionamento. E pouco tempo depois, antes que a cidade de Gurupá se perdesse no horizonte, o motor da embarcação parou por algum defeito técnico inexplicável e voltou a funcionar horas depois quando o homem que havia questionado o poder de São Benedito foi obrigado pelos demais tripulantes a se colocar de joelhos pedindo perdão ao santo.

Como o santo, assim os devotos: São Benedito e o caso dos devotos “preteridos”

*Santo Preto, Santo pobre, Santo do trabalho duro.
Quanta luz, do céu encobre teu humilde rosto escuro.
Santo Preto, de alma pura.
Santo pobre, de alma rica.
Todo mal de nós conjura
Teu devoto santifica.
Santo pobre, Santo Preto, fruto da periferia.
Grande Santo, analfabeto. Saiba eu o que sabias*

⁸ A promessa de Careca era a de assumir a presidência da Festa de São Benedito até o fim de sua vida.

⁹ Nos dados tanto da Amazônia como no Brasil o santo será referido apenas como São Benedito sem a adjetivação da cidade de Palermo. No entanto, às vezes pensamos que ser esta uma característica dos falantes da língua portuguesa pois quando pesquiso em espanhol sempre a referência é San Benito de Palermo.

*Benedito, nesta missa, teu exemplo já nos diz.
Só o amor, fé e justiça faz a gente ser feliz.*

A letra da música apresentada acima, pensamos que traduz muito bem qual é o lugar de São Benedito, na consideração oficial da Igreja Católica e de alguma maneira, o santo será um espelho para seus devotos, no que, neste trabalho seria uma tentativa de construção de uma hermenêutica do devoto, do simbolismo aí envolvido, pensando, por outro lado, numa antropologia simbólica ou do símbolo. Assim, para o devoto, o santo será o símbolo e a explicação como sintaxe e código para percepção do cotidiano e da realidade, no tocante ao que tenho conseguido ver, ao me dedicar, de algum tempo pra cá a perseguir, aqui e alhures os caminhos – ou certos caminhos – da construção, estabelecimento e “perenização” (seja lá como esta possa vir se dando), da devoção ao “glorioso” santo preto. Esta será uma pista, a partir do olhar (pensado como) hermenêutico do devoto perante o santo e, na consideração deste perante o devoto; lugar onde a imaterialidade do discurso se dá. E é nessa trama, que podemos classificar como “íntima”, que esta relação se construiu, no caso de São Benedito, um santo que apresenta uma espécie de dinâmica própria desta devoção e destes devotos tão queridos e bem considerados entre o “povo” – no sentido mais popularmente partilhado deste termo - porém *preteridos* ambos, santo e devotos, pela igreja oficial.

“Os falsos Católicos” ou Catolicismo marginal

Toda construção carece de uma explicação de seu emprego. Quando se fala em marginal, a partir do conceito da própria palavra, compreende-se tratar de algo a parte, fora, que não é bem vindo. É nesse recorte de marginalidade que o catolicismo da igreja católica apostólica missionária de evangelização (ICAME) está inserido. Por ser julgado não só como diferente, mas também falso, do ponto de vista daqueles que ... da doutrina tida, pela maioria, como o verdadeiro o original, ou seja, da igreja católica apostólica romana (ICAR).

A ICAME que se trás para essa discursão fica localizada no município de Capanema, cidade distante a 160km da capital do estado do Pará, Belém. Que por suas peculiaridades veem sendo pesquisada em um estudo de caso sobre as relações de poder que se conflituam nesta localidade entre a ainda atual detentora do poder do campo religioso ICAR e a ICAME que tenta se manter e adquirir maior espaço.

Sendo uma igreja relativamente jovem, a ICAME que surgiu a partir de uma revelação, a pouco mais de 20 anos, vem crescendo e se introduzindo em diversos municípios do interior do estado. Com uma peculiaridade, sempre distante da ICAR, ou onde essa não se faz presente. É o caso do bairro da areia branca que tem uma distancia considerável das comunidades da ICAR e da própria paróquia.

Esse comportamento da ICAME, entendido nessa pesquisa, como uma das muitas estratégias para ganhar não só espaço mas o poder do campo religioso, vem mostrando um significativo despertar da ICAR. Deixando compreender que essas estratégias não só vem mostrando eficácia mais também uma preocupação para ICAR que se vê a perder fieis e criar em contrapartida estratégia a que Maranhão Filho chama “Marketing de Guerra Santa” para manter-se como detentora do poder desse campo religioso.

E é neste contexto de estratégias que a festa ao Glorioso São Benedito é trazida para a discussão dessa artigo.

O histórico sobre a construção e realização da festa que trás são Benedito como homenageado em Capanema não se faz diferente das tantas outras que acontecem no Pará. Ou seja, é uma festa que acontece dentro do catolicismo popular e, aqui também, caracteriza-se por um confronto com a igreja oficial. que na figura de seus párocos e fieis não veem bons olhos os vários momentos que constroem essa devoção. A festa de homenagem ao santo, por anos realizada sem a presença e consentimento do pároco, acabou por marginalizar a festa em Capanema. O histórico dos conflitos entre os devotos e a igreja são antigos e atravessam gerações de fieis que nesse processo acabam por ressignificar a festa e seus elementos.

Atualmente, Capanema conta com considerável numero de fieis que praticam e realizam suas festa em homenagem não só a são Benedito, mas também a outros santos da igreja católica. Algumas nos mesmo moldes que a festa a são Benedito com a mudança apenas do santo homenageado. São Benedito tem uma festa construída por vários elementos específicos que lhe são muito próprias: a esmolação, o banquete, o mastro, a marujada. Esses elementos quando trazidos são imediatamente ligados ao santo.

Socorro, a atual responsável pela realização da festa em Capanema, diz que sua antecessora, nesse processo, sempre queixou-se da ausência da igreja oficial nas festas. Da não aceitação da homenagem dos pagadores de promessa. Essa relação de conflitos antiga e ainda atual, narra as diversas tentativas de aproximação e da

tentativa de aceitação dos promesseiros diante da igreja oficial. Com um igual histórico de rejeição por parte da mesma.

A ICAME que tenta manter-se, hoje, ao que tudo indica, ainda com maiores dificuldades nesse espaço, é o que mostra, por exemplo, a constante ausência de fieis em suas liturgias, mesmo não diárias. Abraçou a festa de homenagem ao santo com todos os seus elementos inclusive aqueles que trazem maior resistência a igreja oficial: a marujada. É válido ressaltar que essa aceitação e incorporação da ICAME de todos esses elementos não se faz por um conflito frívolo, sem sentido. É, na verdade, uma das muitas estratégias adotadas por esta instituição para manter-se presente nesse cenário de conflitos e disputas por espaço e fieis.

Dessa forma, os fieis do santo que buscavam a bênção de um padre católico a recebem através da ICAME. Esta que celebrava o santo, sem as devidas características da devoção popular, passa a tê-la com todos os elementos. No entanto, essa festa onde se fazia presente também a marujada, foi celebrada apenas dois anos: 2012 e 2013. Em 2014 devido as eleições pra qual Bispo Milani era candidato de “trabalho e fé”². A campanha, segundo depoimentos, absorveu por completo toda a comunidade da ICAME que em 2014 tinham um único objetivo. Fazer com que Bispo Milani fosse eleito Deputado Federal.

Atualmente, sem perspectivas de vir a se candidatar. Bispo Milani, o maior representante desta igreja, vem tentando trazer as “ovelhas” que se desgarram por abandono, durante as eleições. Convidando novamente os devotos de são Benedito a se fazerem presente na festa que se realiza no dia do santo. Dessa forma, além de “juntar”, ou seja, agregar festas e fieis que se sentem excluídos do contexto da Igreja Católica Romana a ICAME, também, através de sua Fé unifica comunidades que da mesma forma não se sentem acolhidas pela Igreja Romana.

Neste texto que consiste em material das seguintes pesquisas. Cujas abordagens se da através da antropologia da religião. Como será desenvolvido os conceitos de catolicismo popular “Maues” na análise no fenômeno religioso na Amazônia cuja a “religião vivida” em que a devoção aos santos se da principalmente de uma forma direta devoto-imagem, pessoal sem necessidade de mediação do catolicismo oficial ou erudito. Assim há uma espécie de tensão entre esses dois tipos de conduta na devoção. E um terceiro elemento um arranjo devocional de uma “seita” pelo menos vista aos olhos dos dois primeiros que terá como ponto de disputa este símbolo religioso, ou seja, a devoção a são Benedito que se dará de uma maneira mais próxima do

catolicismo popular, no entanto, muito distante. E será objeto de disputa/conflitos entre estes 3 campos religiosos. O que será visto neste artigo.

Considerações finais

Catolicismo oficial x catolicismo popular # catolicismo marginal

Assim, se percebe neste a existência desse fenômeno religioso: são Benedito principalmente na prática de seus devotos. sendo assim, na Amazônia será possível pensar em um conflito entre esta pirâmide católica tendo como devoção ao santo negro um ponto principal. Quando se pensa que existe uma interpretação própria de cada um desses devotos onde eles participam com alguma autonomia. Como no caso dos devotos de são Benedito pensados como pertencentes do catolicismo popular. Onde a relação se dá Santo-devoto sem a necessidade de mediadores eclesiais. Diferentemente do catolicismo oficial e catolicismo marginal. Que se utiliza de uma série de orientações e regras pensadas hierarquicamente pela instituição de cima para baixo. Sendo assim, a devoção que será incentivada ou suprimida será não de acordo com a vontade do devoto, mas daquele que ele deve obediência. No entanto no catolicismo popular e marginal como nominamos, esta autonomia é menos possível, pois é a instituição religiosa que introduz as normas que devem ser seguidas aos seus adeptos.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Isidoro. O carnaval Devoto. Petrópolis: Vozes, 1980.
- AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A Construção Social da Realidade. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo. Ática, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: O poder simbólico. Lisboa, Portugal: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 17-58.
- BRANDÃO, Ascânio. São Benedito: O Santo Preto. Aparecida do Norte: Santuário, 1979.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues O Divino, o Santo e a Senhora. 1ª ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.
- A festa do santo de Preto. Rio de Janeiro e Goiania: Funarte/INC/UFG, 1985
- A cultura na rua. Campinas: Papirus, 1989.
- O saber, o cantor e o viver do povo. São José dos Campos: Centro de Estudos da Cultura Popular; Fundação Cultural Cassiano Ricardo, 2009.
- BRANDÃO, Dedival da Silva, Os tambores da Esperança :Um estudo sobre Cultura, Religião, Simbolismo e Ritual na Festa de São Benedito da Cidade de Bragança. Falangola-Editora. 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.
- O diário e suas margens. Brasília: EdUnB, 2002.
- O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- D'ANGELO, Anthony. "Italian Harlem's Saint Benedict the Moor." In Through the Looking Glass: Italian & Italian/American Images in the Media , edited by Mary Jo Bona and Anthony Julian Tamburri, 235-240. Staten Island, NY: American Italian Historical Association, 1996.
- DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter "anthropological blues". In: Relativizando; uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DELL`AIRA, Alessandro. Da San Fratello a Bahia, la rotta di San Benedetto il moro. Magazzini di arsenale. Prima edizione, Trento-Itália, Nuove Arti grafiche artigianelli, dicembre, 1999.

- ELIADE, Mircea. O Mito do eterno retorno: arquétipos e repetição. Lisboa: Edição Jornal Pessoal, 1988.
- _____. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins fontes, 1996
- FERRETTI, Sérgio. Repensando o sincretismo. São Paulo. Edusp, 1995.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Os reis da Mina: A Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX. Boletim do museu Paraense Emilio Goeldi, Belém, v.9, n.1, p.103-121, 1994.
- Escravos e senhores nas Irmandades Religiosas na Amazônia do século XIX. Amazônia Ipar, Belém.v.5, n.3, p. 28-50, 2001
- . «A liturgia das cores: relações interétnicas e contatos culturais nas irmandades religiosas da Amazônia no século XIX», Estudos Afro-Asiáticos, (34): 137-154, dez. 1999.
- . «Um natal de Negros: esboço Etnográfico sobre un Ritual Religioso num quilombo Amazônico», Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 38 nº2, 1995
- A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia, Belém, EDFPA, 2008.
- FIUME, Giovanna, Marilena Módica. (a cura di). San Benedetto il Moro. Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione. Appendice documentaria: Trascrizione del manoscritto 3QqC36 n.19, della Biblioteca Comunale di Palermo a cura de Rosalia Claudia Giordano, Palermo, Città de Palermo, 1998.
- FIUME G. «St Benedict the Moor : from Sicily to the New World» in Saints and Their Cults in the Atlantic World. Ed. by Margaret Cormack. Columbia: University of South Carolina Press, 2007.
- FORTES, Francisco. São Benedito, a festa do povo. Gazeta do vale, Guaratinguetá, p.3. CADERNO 1. 04 DE Abril, 1971.
- FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala.....
- “Acontece que são baianos...” In: Problemas brasileiros de Antropologia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962. Documentos brasileiros.
- GALVÃO, Eduardo.Vida religiosa do caboclo da Amazônia. In:Boletim Nacional, Nova Série-Antropologia.Rio de Janeiro, 1953.
- _____. Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas.2 ed.Tese de doutorado.São Paulo: Brasiliense-Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford, 1926. Obras e Vidas: O antropólogo como autor, Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____. O Saber Local. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. A interpretação das culturas.Rj: LTC. 1989.
- Regime da economia patriarcal. 21ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

HARDISON, Inge. "Italians Honor Negro Saint." *Color* (March 1953):34–37.

HAGIOGRAFIA & HISTÓRIA: Reflexões sobre a igreja e o fenômeno da santidade na idade média cantral/ Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (organizadora). Rio de Janeiro, 2008.

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.

LAHON, D. *O Negro no Coração do Império - Uma memória a resgatar. Séculos XV-XIX*. Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural. Ministério da Educação, Lisboa, 1999.

----- . «Eslavagem, Confréries Noires, Sainteté noire et Pureté de sang au Portugal, (XVIe-XVIIIe siècles)», *Lusitana Sacra, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*. Universidade Católica Portuguesa, 2ª Série, Tomo XV, «Poder, Sociedade e Religião na Época Moderna», 2003, pp. 119-162.

----- . «Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII», *Topoi, Revista de História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, Vol. 5, nº 8, Jan.-Jun. 2004, pp. 9-70.

-----.[2]. «O escravo africano na vida económica e social Portuguesa do Antigo Regime», Nº especial da *Revista Africana Studia*, nº 7, Porto, 2005, pp. 73-100.

----- . «Le berger, le cuisinier la Princesse et l'Empereur sur les autels des Fraternités noires du Portugal et du Brésil» palestra pronunciada no Congresso Internacional Schiavitù e conversioni religiose di età medievale e moderna, Palermo 21, 22, 23 maggio 2007. texto no Prelo.

LARÊDO, Salomão. *As histórias de São Benedito de Cameté*. Belém: Salomão Larêdo. 2010.

LAW, Robin. *A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849)*In: *Topoi*, n.2 Rio de Janeiro, 2001.

LEÃO, Lúcia e Gemaque, Pascal. "Negro Santo". Belém. Reportagem Televisiva, TV Cultura-Programa "Cultura documentário", 1988.

LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Rio de Janeiro: Record 2002.

_____. *São Francisco de Assis: biografia*. Rio de Janeiro: Record 2005.

LEITE, Aydano *Guaratinguetá e seus vultos*. FTD. Editora São Paulo. 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Família*. In: *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983. P. 69-98.

----- *A noção de casa*. In: *Minhas Palavras*. Brasiliense, 1986.

-----*A ciência do concreto*. In: *O Pensamento Selvagem*. 6ª edição. Campinas / SP: Papirus, 2006. p. 15-49.

LIMA, Raimundo Martins de. «Registros das cartas de confirmação dos compromissos das Irmandades religiosas da província do Pará- Códice 1151», *Boletim de Pesquisa da CEDEAM*; s.d.

LOPES, Carlos. Kaabunké.Espaço, Território e poder na Guiné-Bissau, Gambia e Casamance pré-coloniais, CNCDC, Lisboa, 1999.

LYNCH, C. “Benedict the Moor, St.” In New Catholic Encyclopedia , vol. 3, 282–283. 3, 282-283. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967... 185-187.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

-----Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

-----Um diário no sentido restrito do termo. Tradução de Celina Falck-Rio de Janeiro: Record,1997.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres, pajés, santos e festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: CEJUP, 1995.

_____. Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias e identidades. Belém; Cejup, 1999.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Casac Naify, 2003. p. 185-314.

MELLO, Clovis. O culto negro popular de São Benedito. In: Revista Jangada Brasil. N. 56, 2003.

MENEZES, Bruno de. São Benedito da Praia - Folclore do Ver - o – peso. In: Secretaria do estado da cultura. Obras completas de Bruno de Menezes. Vol. 2. Belém: CEJUP, 1993.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. Uma vez “Cria” sempre “Cria” (?): adoção, gênero e geração na Amazônia. In: LEITÃO, Wilma Marques; MAUÉS, Raymundo Heraldo (Orgs.). Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias. Belém: EDUFPA, 2009. P. 157-170._____. Maria Angelica Negro sobre Negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras. Tese (Doutorado em Sociologia).IUPERG-Tec. Rio de Janeiro, 1997.

NONATO DA SILVA, Dário Benedito. Os Donos de São Benedito, Convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX..Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará. 2006.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá vem meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco. (Século XVIII). 1. ed. São Paulo: ANNABLUME, 2002. v.1. 228 p.

REGINALDO , Lucilene. Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista, Tese Doutorado, UFCampinas, 2005.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Vem do bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, RECIFE, 2006.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de historia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SALLES, Fritz Teixeira. Devoção e Escravidão; a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo, Nacional, 1976.(Col. Brasileira, 357)

SALLES, Vicente. O negro no Pará: sob o regime da escravidão. 2ed. Brasília: Ministério da Cultura, 1998.

_____. O negro na formação da sociedade paraense. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SANCHIS P. Arraial: Festa de um povo, As romarias portuguesas. Ed. D. Quixote, Lisboa, 1983.

SILVA, Cristina Schimidt. Viva São Benedito! Festa popular e turismo religioso em tempo de globalização. Aparecida santuário 2001.

SILVA, Dedival Brandão da. Os tambores da esperança : um estudo sobre a cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito da cidade de Bragança. Falangola, 1997.

SILVA, Francisco de Paula. Viva São Benedito "o preto". Bahia, TYD de São Francisco, 1913.

SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da cor. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

VIEIRA, Daniel Hudson Carvalho. Folia de São Benedito: um estudo de mudança em uma manifestação religiosa na comunidade do Silêncio do Matá – Óbidos (PA) Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008

VIEIRA, Sônia Cristina de Albuquerque. “É um pessoal lá de Bragança...”: Um estudo antropológico acerca de identidades em uma festa de migrantes para São Benedito em Ananindeua/PA. Belém, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Belém, 2008.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Cia. Editora Nacional, [s.d.].

SALVANDO A IGREJA NO TÁLAMO FERTILIDADE E SANTIDADE NO CAMINHO NEOCATECUMENAL

Reinaldo Batista Cordova¹ (SRMB) e Cristian Santos² (FCRB)

Resumo

Analisa as estratégias discursivas do Caminho Neocatecumenal – itinerário iniciado na década de 1960 por Francisco Gomes-Arguello e Carmen Hernandez, no subúrbio de Madri, dividido em etapas e ritos destinados a formar “adultos na fé” – na configuração da moral sexual cristã. Recorreu-se, para isso a discursos pontifícios e a textos produzidos pelo próprio Caminho. Observou-se que esta realidade pós-conciliar, por meio da doutrina intitulada “três altares”, não apenas reafirma o múnus exclusivo da Igreja em ensinar no plano moral, bem como restabelece os papéis sociais dos esposos. Conclui-se que o Caminho Neocatecumenal tomou para si o *status* de entidade preservadora e disseminadora dos valores familiares considerados fundantes para setores tradicionais da Igreja, em que função reprodutiva e ato sexual estão atrelados de forma indissociável.

Palavras-chave: Igreja Católica. Caminho Neocatecumenal. Sexualidade. Encíclica *Humanae Vitae*.

Abstract

This article analyzes the discursive strategies of the Neocatechumenal Way - journey started in the 1960s by Francisco Gomes-Arguello and Carmen Hernandez, a suburb of Madrid, divided into stages and rites intended to form "adults in the faith" - the Christian sexual morality configuration. We resorted to this the papal speeches and texts produced by the Way. It was observed that this post-conciliar reality, through the doctrine called "three altars," not only reaffirmed the Church's exclusive munus in teaching on the moral plane, as well as re-establishing the social roles of the spouses. It follows that the Neocatechumenal Way took to himself the status of preserving authority and disseminator of family values considered foundational to traditional sectors of the Church, in which reproductive function and sex are linked inseparably.

Keywords: Catholic Church. Neocatechumenal Way. Sexuality. Encyclical *Humanae Vitae*.

¹ Mestre em História Social pela Universidad de Murcia, Espanha e doutorando, pela mesma instituição. Professor de História no Seminário Redemptoris Mater de Brasília. E-mail: cordovarey@gmail.com.

² Pós doutorando em História pela Fundação Casa de Rui Barbosa. Doutor em Literatura e Práticas Sociais pela Universidade de Brasília. Mestre em Ciência da Informação, graduado em Filosofia, Teologia, Tradução, Biblioteconomia e Letras (Língua e Literatura Francesas). Dedicou-se, principalmente, ao estudo da mística, do anticlericalismo e da presença do sagrado na literatura. É membro do Grupo de Estudos Literários Magrebinos Francófonos e professor no Seminário Redemptoris Mater de Brasília. E-mail: crijol@gmail.com

Introdução

Em dois de novembro de 1980, em visita à Paróquia dos Mártires Canadenses, em Roma, João Paulo II é acolhido efusivamente na cripta do templo por cerca de quinhentas pessoas, incluindo um bom número de crianças. Tratavam-se de membros do Caminho Neocatecumenal, itinerário cristão formativo iniciado no subúrbio de Madri, em 1964, pelos leigos Francisco José Gómez Argüello Wirtz, vulgo Kiko, e Carmen Hernández. Após narrar sua experiência sobrenatural que o levou a compartilhar a vida dos pobres no bairro madrilenho de Palomeras Altas, Kiko apresenta o Caminho como itinerário destinado a conduzir seus membros a viver uma fé madura. Em um discurso improvisado, e partindo da tese de indissociabilidade entre fé e moral, o Papa (JOAO PAULO II, 1986a, p. 47-48, tradução e grifo nossos) ressalta a necessidade de que o Caminho se estabeleça, prioritariamente, como realidade submetida a um projeto eclesial maior, destinado a salvaguardar os valores cristãos:

[...] Este caminho, caminho da fé, caminho do batismo descoberto de novo, deve ser um caminho do homem novo. [...] Deve-se descobrir, ao mesmo tempo, a estrutura ética, porque o que é santo é sempre bom, não se admite o mal, o pecado: sim, o santo, o mais santo de todos, Cristo, aceita os pecadores, os acolhe, mas para fazê-los santos. Tudo isso é, portanto, o *programa*.

Nessa mesma ocasião, ao enfatizar um quadro político e social insólito, de forte intensificação dos embates ideológicos contra a Igreja, João Paulo II (1986a, p. 48, tradução nossa) aponta o Caminho como uma possibilidade concreta de defesa da moral cristã, em virtude de seu modo de conceber “[...] uma fé radical, radicalmente compreendida, radicalmente vivida e radicalmente realizada”. Fé madura e cristão adulto são duas expressões recorrentes entre os seus membros, comumente chamados “kikos”, para evocar a ideia de subordinação a um projeto de cristianismo desembocado na construção de um corpo sexualmente dócil ao magistério eclesial.

No curso dos anos, a lealdade do Caminho ao plano de moral sexual apregoado por Paulo VI e João Paulo II se agigantará. Kiko Argüello não investirá, simplesmente, em catequeses e ritos destinados a constituir famílias exemplares, dispostas a terem numerosos filhos e a transmitirem a eles a fé católica, mas

passarão a celebrar o *Family Day* na festa da Sagrada Família, ocupando aos milhares a Praça de Colón, no centro da capital espanhola, manifestando seu poderio político contra “o mundo, dominado pelo pecado e o desejo, pela descristianização e o ateísmo.” (ARGÜELLO apud BASTANTE, 2011).

O tom gravoso adotado por João Paulo II frente ao marxismo e às teorias de gênero reverberará no discurso do iniciador do Caminho. Na Assembleia Plenária da Sagrada Congregação para a Evangelização dos Povos, por exemplo, Kiko Argüello (1986b, p. 127, tradução nossa) enfatizará o perigo da secularização e de todos os seus tentáculos, apresentando o Neocatecumenato como realidade capaz de transformar os que vivem um “cristianismo de rotina” em portadores de uma “fé de estatura adulta”. Além de reavivar os de dentro, Kiko acredita que suas comunidades poderão servir de sustentação para uma proposta missionária destinada a conter a perda de espaço da Igreja na sociedade.

Observa-se que esse itinerário, caracterizado pela exigência de mudança moral e pela longa duração, se erige como resposta à crise religiosa a partir de três constatações: 1) A fé cristã, verdade integral e absoluta, é caracterizada por um conjunto de valores particulares e imutáveis tutelados pela Igreja; 2) Por uma série de razões históricas, políticas e sociais, este sistema axiológico foi sendo posto sob suspeita, levando à perda de fiéis; 3) Mesmo uma parcela substancial dos que permanecem frequentando a paróquia adotam um estilo de vida pouco condizente com o que se esperaria de “cristãos adultos”, não mais se distinguindo do modo de pensar e agir dos que estão “de fora”.

No âmbito do Caminho, a expressão “cristão adulto” evoca aquele que dá mostras de uma vivência radical do cristianismo, o que, em linhas gerais, implica adotar um modo de ordenar suas práticas em consonância com a doutrina católica traduzida por Kiko. Tal estilo de vida envolve, frequentemente, rechaçar práticas sociais consideradas estranhas, ou mesmo atentatórias contra um cristianismo apregoado como genuíno. A percepção de maturidade cristã cultivada no âmbito destas comunidades se alinha à proposta dos pontífices, particularmente de Paulo VI e João Paulo II, em firmar uma linha de frente destinada a combater sistemas ideológicos encarados como fissuradores da moral católica. Não por acaso, os discursos produzidos por Kiko em grandes eventos, como nas Jornadas Mundiais da Juventude, se investem de

um forte tom de denúncia em relação a correntes de pensamento opositoras a sua perspectiva de cristianismo. Embora frequentemente acusado de cometer heresias (ZOFFOLI, 1993; 1995), abusos litúrgicos ou de formar comunidades descomprometidas com a doutrina social da Igreja (BOROBIO, 1988; TAMAYO, 2003), seu acolhimento por Paulo VI e João Paulo II se justifica pela fidelidade ao projeto estabelecido por Roma na defesa intransigente da moral familiar, concebida como porta de salvação para o futuro da Igreja. Nesse contexto, a aprovação definitiva do Caminho, em 2009, chegou a ser encarada como “[...] uma manobra do Papa para executar sua estratégia de confessionalizar a sociedade, de outorgar um sentido cristão para as entidades civis” (TAMAYO apud FRANCES, 2002, tradução nossa).

Nesse sentido, podemos afirmar que o Caminho Neocatecumenal se revela como uma das realidades eclesiais mais dóceis ao discurso magisterial em relação a um projeto de corpo sexualmente educado, educação essa que culminará, frequentemente, em famílias numerosas. A pretensão é clara: “A comunidade [neocatecumenal] ajuda a família e a família salva a Igreja” (ARGÜELLO, 2003). A fidelidade aos discursos pontifícios se manifestará, inclusive, na forjatura de um vocabulário destinado a tornar digerível o magistério da Igreja, única interprete da lei moral natural (PAULO VI, 1997, p. 203). No presente artigo pretende-se analisar como o Caminho Neocatecumenal, ao plasmar uma doutrina intitulada “três altares”, se erigiu como realidade detentora de uma identidade genuinamente católica, ratificando a sacralidade dos papéis sociais dos genitores, bem como do clero como produtor exclusivo dos bens simbólicos de salvação, alcançando, desse modo, um alto grau de legitimidade no seio da Igreja, em particular por parte de Paulo VI e João Paulo II.

2 Caminho, Família e Moral Sexual

Em 1982, ao visitar a Paróquia da Imaculada Conceição, em Cervelletta, Roma, João Paulo II escuta, atentamente, o pároco (RICARDO apud JOAO PAULO II, 1986c, p. 63, tradução nossa) enfatizar o grande número de filhos da segunda comunidade neocatecumenal: “Eles têm muitos filhos e esperamos que dentre eles surja algum presbítero que continue a missão de Jesus Cristo.”. Em seguida, o responsável da comunidade (CESAR apud JOÃO PAULO II, 1986c, p. 65,

tradução nossa) corrobora com o discurso do padre, ressaltando que o Caminho, além de tê-lo salvo do marxismo – “militava na extrema esquerda, nos movimentos do Magistério” –, o levou a desejar filhos: “[...] Agora o Senhor, à medida que estou descobrindo a Vida, me deu três filhos, e não como uma carga, mas uma necessidade de comunicar esta Vida que encontrei na Igreja.” Entre os neocatecúmenos é recorrente se reportarem ao número da prole, frequentemente alto, como prova cabal de seu alto nível de comprometimento em relação à doutrina da procriação expressa, particularmente, na *Humanae Vitae*. A *Humanae Vitae*, encíclica de Paulo VI, proíbe todo o tipo de controle artificial da natalidade. Desde sua promulgação, ocorrida em junho de 1968, este documento produziu reações contrárias em diversos sectores da Igreja, inclusive por parte de algumas conferências episcopais. A título de ilustração, poderíamos citar a Declaração de Winnipeg (*Winnipeg Statement*), na qual os bispos canadenses defendem a licitude a contracepção caso esteja em conformidade com a consciência do casal. Tais vozes dissonantes foram sendo silenciadas no curso do pontificado de João Paulo II. De fato, o Papa polonês, por meio das encíclicas *Evangelium Vitae* e *Veritatis Splendor*, ratificou os termos doutrinários da *Humanae Vitae*, reprovando o uso de anticoncepcionais, independentemente das circunstâncias.

É neste ambiente de confronto, com a intensificação de demandas por grupos que clamavam por uma maior transigência da Igreja no campo sexual, que João Paulo II vislumbra o Caminho como um exército de crentes genuínos capazes de exercer um papel de protagonistas na defesa da moral católica:

Eu os conheço, os encontro em diversas paróquias de Roma, os encontro em diversos países do mundo. Falei mais vezes às comunidades neocatecumenais em diversos lugares de Roma e agora, sei muito bem, que são dois os elementos característicos do vosso carisma. O primeiro é um entusiasmo da fé reencontrada [...]. Depois, a segunda coisa que creio pertencer ao vosso carisma é a conversão radical. Escutei vossos testemunhos com uma profunda comoção, especialmente o primeiro, e pensei logo: O que queremos mais? [...] Penso que nossa época, na qual tantas pessoas perderam a fé e trilharam outra senda, seguindo ideologias e sistemas filosóficos e encontraram mesmo associações que oferecem um programa antirreligioso, nossa época necessita de conversões radicais ao estilo da de Paulo de Tarso. Os vejo com muito agrado e acredito que são muito necessários à Igreja de hoje, ao mundo de hoje.” (JOÃO PAULO II, 1986d, p. 106, tradução nossa).

Um ano mais tarde, em outro encontro com estas comunidades, João Paulo II (1986e, p. 123, tradução e grifo nossos) será explícito em firmar uma relação inequívoca entre fé e fecundidade, elemento identitário do carisma neocatecumenal, segundo ele:

Causa-me alegria encontrar os vossos grupos, porque juntos aos pais, aos adultos, encontro muitas crianças! Diz-se que os neocatecumenais têm famílias numerosas, tem muitos filhos! Isso é uma prova da fé, da fé em Deus. [...]. Se hoje vivemos esta grande crise, chamada crise demográfica, crise da família, crise da paternidade, crise da maternidade, crise grande e profunda, essa crise é uma consequência da fé em Deus. Não se pode mudar, transformar nem melhorar isso senão com uma fé profunda. É preciso ter fé em Deus para dar vida ao homem. É o que eu queria acrescentar ao que disse antes para confirmar também esse *aspecto de vosso caminho*.

Em termos neocatecumenais, um bom número de filhos evidencia a robustez do cristianismo professado. De fato, a prole numerosa será prova incontestada de que o Caminho triunfou, salvando a família cristã de ideologias perigosas que se infiltraram na própria Igreja. Essa fidelidade irrestrita produzirá dois frutos benéficos ao Neocatecumenato. Primeiramente, lhe será reconhecida, pelo menos no campo da moral sexual, enquanto entidade católica radicalmente genuína, atraindo para si a atenção favorável dos pontífices propensos a guerrear contra a mentalidade da sociedade contemporânea, encarada como “hedonista e desresponsabilizadora da sexualidade” (JOÃO PAULO II, 1997a, n. 13, p. 902). Segundo, essa radicalidade moral garantiu visibilidade ao próprio Caminho, firmando condições de se perpetuar enquanto “itinerário de formação católica” (JOÃO PAULO II, 1990), presente em 110 países e com mais de 50.000 comunidades, destinado a levar os seus mais de 1,5 milhão de membros a se tornarem “adultos na fé, crescendo em humildade, simplicidade e louvor, submetidos à Igreja.” (CAMINHO NEOCATECUMENAL, 2008, art. 7, p. 24). Portanto, a defesa do discurso sexual familiar beneficiou a Igreja e o Caminho, outorgando à primeira o *status* de entidade produtora de um discurso praticável e, portanto, plausível, e ao segundo o reconhecimento de sua natureza genuinamente católica.

Em relação ao sucesso institucional conquistado, o próprio Kiko (2009, p. 22-23) reconhece que ele se explica em virtude do alto investimento na defesa da família: “O Caminho Neocatecumenal só pode fazer aquilo que fez até hoje – famílias reconstruídas, filhos numerosos, vocações para a vida contemplativa e para o sacerdócio... – mediante esta obra de reconstrução da família.” Concatenado com o discurso de João Paulo II (2000, n. 1141, p. 312, tradução nossa), que concebe a família como “o futuro da Igreja”, Kiko (2009, p. 25) se arvora em protagonista de um projeto de soerguimento, enfatizando, sobremaneira, a poderosa ação de forças hostis aos valores ditos cristãos:

A nossa sociedade está desagregando a família: no que se refere a tempos (ritmos de trabalho e horários escolares), a seus membros (uniões de fato, divórcio etc.), a formas de viver, mas, sobretudo através de uma cultura que nos rodeia e que é contrária aos valores do Evangelho. Estamos convencidos que a verdadeira batalha que a Igreja é chamada a enfrentar no terceiro milênio, o verdadeiro desafio que ela deve assumir e em que se joga o seu futuro, é a família.

Kiko atuará intensamente no fortalecimento da família, recorrendo, para isso, a um requintado arsenal simbólico destinado a educar o corpo. À medida que o neocatecúmeno vai avançando no itinerário, seus catequistas exigirão mostras claras de fidelidade à moral católica, o que se refletirá tanto no campo linguístico, por meio da transmissão de uma linguagem característica aos iniciados, quanto no prático. A conformação do fiel a esse novo estilo de vida evidencia a eficácia do próprio itinerário, “laboratório de fé” constituído por técnicas discursivas elaboradas, sintetizadas na figura dos três altares.

3 Os Três Altares

Um dos discursos nevrálgicos a respeito da moral sexual é transmitido numa convivência, retiro de três dias destinado a prepará-los ao ingresso no catecumenato, segunda fase do Caminho que objetiva outorgar aos iniciados “a simplicidade interior do homem novo que ama a Deus como único Senhor, com todo o coração, com toda a mente, com todas as forças e ao próximo como a si mesmo.” (CAMINHO NEOCATECUMENAL, 2009, art. 20, p. 41). Kiko designou esta convivência de *Shemá*, verbo hebraico traduzido por “escutar”, reportando-se a uma perícopa do livro do Deuteronômio que tem por coluna

vertebral os dez mandamentos (LOHFINK, c2008) e na qual Deus exorta o povo a amá-Lo e a transmitir a Lei. Afirma uma parte do *Shemá*:

Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé. (BIBLIA DE JERUSALEM, Dt 6,4-7).

Na convivência do *Shemá*, ato conjugal, procriação e transmissão da fé católica serão alinhavados e encarnados na doutrina dos “três altares”. Kiko Argüello (2009, p. 24) nos explica a respeito desta imagem tripartide:

A família cristã, dizemos nós aos irmãos, tem três altares: o primeiro é a mesa da Santa Eucaristia, onde Cristo oferece o sacrifício da sua vida para a nossa salvação; o segundo, o tálamo nupcial, onde se realiza o sacramento do matrimônio e se dá a vida aos novos filhos de Deus – o tálamo nupcial, ao qual se deve grande honra e glória; o terceiro altar é a mesa da família, onde a família come unida, bendizendo o Senhor por todos os seus dons. É a volta desta mesma mesa que se faz a celebração doméstica e que se passa a fé aos filhos.

Observa-se que a aderência à doutrina dos três altares envolverá, não simplesmente, certo nível de esforço intelectual para a apreensão de um discurso moral até então ignorado pela maioria, mas, também, a adoção de uma série de medidas práticas envolvendo a vida conjugal e a prole, abarcando desde a forma de se conservar o quarto do casal até a proibição de certas práticas sexuais consideradas reprováveis.

O *Shemá* ressalta a importância da frequência da família à missa dominical, celebrada na pequena comunidade, aos sábados à noite. Trata-se do primeiro altar. Os neocatecúmenos preferem intitulá-la de “eucaristia”, evocando seu caráter laudatório (em grego, εὐχαριστία, “ação de graças”). Acredita-se que por meio destes ritos celebrativos, o neocatecúmeno romperá, gradativamente, com a falsa imagem que cultivou em relação a si próprio, passando a se reconhecer pecador. Essa descoberta o leva a estabelecer uma relação de agradecimento a Deus, que o aceita incondicionalmente, capacitando-o, por meio de um

itinerário a alcançar a *metanoia* (conversão). Em outras palavras, acredita-se que o rito tem em si mesmo a eficácia de gerar uma moral em seus membros. Além dos elementos litúrgicos próprios da missa, os neocatecúmenos recorrem a um instrumental simbólico particular que garante uma maior eficácia ao rito. O separatismo físico é um deles – celebram suas liturgias fora da Igreja, em salas destinadas para esse fim, ou adaptam-na–, o que configura o rito como representação do fim do tempo de ignorância e o nascimento de um homem novo (ELIADE, 1975). Nesse sentido, Kiko (2009, p. 21), evocando a figura do catecumenato dos primeiros séculos, arquétipo de suas comunidades, afirma: “[...] a mudança de vida moral e a liturgia eram uma única coisa.” Além do separatismo, a experiência do novo se encarna na diligência em preparar os artefatos celebrativos usados na eucaristia, como os tapetes, toalhas, flores e cantos, não marginalizando o próprio vestuário dos seus membros. De fato, não é raro entre os neocatecúmenos o uso da expressão “estar dignamente vestidos”, o que se reporta a ideia de se usar uma roupa adequada e festiva para participar da celebração eucarística.

Ademais, não é apenas o rito em si que ganha realce, mas o sacerdote enquanto protagonista em sua efetivação. De fato, o culto ao primeiro altar reafirma o monopólio do padre em “distribuir os dons sagrados” (PARUSEL, 1998, p. 508). Entretanto, muito mais do que exercer um papel central no rito, transformando pão e vinho em Corpo e Sangue de Cristo, o presbítero garante a ortodoxia do repositório discursivo institucional. Isso se torna particularmente importante no âmbito destas comunidades em virtude da ressonância, momento após as leituras bíblicas no qual qualquer um dos presentes pode se manifestar a respeito do que ouviu. Nesta ocasião, não é raro exporem pecados de forma muito concreta, cometidos no tempo da ignorância, ou seja, quando estavam fora da comunidade. As confissões das faltas e do seu abandono, inclusive em matéria sexual, tendem a se tornar cada vez mais explícitas à medida que vão avançando no Caminho, o que evidencia a própria eficácia do rito celebrativo. Após a partilha, entra em cena o padre, *in persona Christi*, recolhendo todas estas vozes laicais e redimensionando-as à luz da doutrina eclesial, corrigindo erros, aparando arestas, apropriando-se de falas consideradas adequadas ou ignorando, simplesmente, vozes tidas por despropositadas ou confusas.

Desse modo, a “eucaristia neocatecumenal”, além de preservar o monopólio do clérigo na ação de sacralizar pão e vinho, prática central em todas as missas, enfatiza seu controle das vozes. Sendo a celebração, portanto, fonte mantenedora ou remodeladora dos estados mentais de seus membros (DURKHEIM, 1996), exprimindo um homem regenerado, “novo ser” (JOÃO PAULO II, 1997b, p. 73), os catequistas farão um enorme esforço no sentido de convencer os membros a se fazerem presentes. De fato, a frequência semanal à eucaristia tem um papel fundamental na configuração das comunidades enquanto “agências reguladoras do pensamento e da ação” (BERGER, 1987, p. 147). Portanto, a “eucaristia neocatecumenal”, além de se valer de elementos garantidores de estabilidade, característica de todo rito (SANTOS, 2014), como o separatismo físico, o caráter festivo e a possibilidade de construção de discursos por parte dos leigos, reforça a autoridade da própria casta sacerdotal, detentora exclusiva em operar os bens sagrados, ou seja, as espécies eucarísticas e, também, a ética religiosa (WEBER, 1994), esta última encarnada na figura da homilia. Em suma, legitima-se o *status* da Igreja como administradora da “dupla mesa da Palavra e do Pão da vida.” (JOÃO PAULO II, 1998, p. 44).

O segundo altar, por sua vez, se reporta ao leito conjugal. O acolhimento efetivo do *Shemá* implica num comprometimento por parte dos casais em não recorrer a métodos contraceptivos nem a modalidades sexuais tidas não apenas como pecaminosas, mas antinaturais. Em outras palavras, espera-se que a única prática sexual adotada seja a cópula, sem o uso de qualquer contraceptivo. O uso de anticoncepcionais não é apenas desestimulado no âmbito do Caminho, mas encarado como ato desordenado, o que está em consonância com a moral eclesial. Portanto, espera-se que seus membros abandonem tal prática no curso do itinerário. Ao desobediente é negado o acesso aos ritos de iniciação, permanecendo, portanto, na mesma etapa e, em certos casos, sendo transferido para outra comunidade de etapa inferior.

O grau de fidelidade dos neocatecúmenos à proposta de família aberta à vida é elevado, o que é garantido por meio da repetição sistematizada da doutrina. De fato, a sexualidade ocupa um espaço de destaque em todo o itinerário neocatecumenal, não sendo abordado, simplesmente, na convivência do *Shemá*. Impressiona a insistência dos iniciadores do Caminho em esquadrihar, numa convivência anual a ser transmitida a todas as comunidades do mundo, o

magistério relativo à família: *Humanae Vitae* (1984); *Carta as Famílias*, do Papa João Paulo II (1994); *Mulieris dignitatem* (1995); Amor e Sexualidade, documento do Conselho Pontifício para a Família (1997); *Evangelium Vitae* (1998); A teologia do corpo no magistério do Papa Joao Paulo II (2001); Transmissão da fé aos filhos (2003); A teologia do corpo no magistério do Papa João Paulo (2005); A família (2007).

Nessas catequeses, o sexo se apresenta como a via por excelência destinada a exercer o controle sobre os candidatos a cristãos adultos, salvando-os dos enganos ideológicos modernos, e livrando a Igreja da queda. Frequentemente, Kiko Argüello (2003) adota um tom cruzadista, enfatizando que “o Caminho Neocatecumenal tem uma das taxas mais altas de natalidade do mundo – cinco filhos por família –, inclusive mais que os muçulmanos.” Mais tarde, em um encontro vocacional em Valência, Kiko (2014, tradução nossa) atribui às famílias do Caminho Neocatecumenal um papel político frente ao medo dos católicos europeus em terem filhos e às altas taxas de natalidade dos muçulmanos, intitulados por ele de “bárbaros”; segundo ele, o Papa Francisco foi indagado a respeito do futuro da Europa e a resposta do pontífice teria sido: “A Europa está negando suas raízes cristãs e será invadida pelos bárbaros, sobretudo porque faltam crianças, faltam filhos. [...] Faltam crianças, mas graças a Deus temos os kikos [expressão que designa os membros do Caminho Neocatecumenal]”. A aderência a esta doutrina envolverá a adoção de uma série de práticas em torno do segundo altar. Após o *Shemá*, torna-se interdito que um filho ou amigo se deite ou mesmo se sente na cama do casal. Deve-se ensinar “às crianças que o dormitório dos pais é um lugar santo.” (ARGUELLO, 2003, tradução nossa). Desse modo, Kiko outorga ao tálamo os predicados de honorável e glorioso, elevando-a ao mesmo *status* de sacralidade do altar eucarístico.

É incontestável que a manutenção da pureza do leito implicará, especialmente, num esforço por parte da esposa em conformar-se com uma prole possivelmente numerosa. Entre as mulheres neocatecúmenas, “abrir-se à vida”, ou seja, não recorrer a métodos contraceptivos é um poderoso testemunho de fé que, em certas circunstâncias, como de uma gravidez de alto risco, se reveste de um grau de heroicidade referendado pelos irmãos da comunidade. Estas mulheres são veementemente aconselhadas resistirem ao discurso médico que sugere ligar as

trompas ou recorrer a anticoncepcionais. Embora se enfatize que a “abertura à vida” abarca o homem e a mulher, tal comprometimento afeta, sobremaneira, a genitora, recaindo sobre ela um fardo “[...] que absorve literalmente as energias do seu corpo e da sua alma.” (JOAO PAULO II, 1988). Negar-se a esse papel implicaria em romper com o que João Paulo II designou de “originalidade feminina”. De fato, embora defendendo a dignidade da esposa, estabelece-se uma relação totalizante entre gênero e papel social, evitando, desse modo, que “a mulher – em nome da libertação do «domínio» do homem — não [se aproprie] das características masculinas, contra a sua própria «originalidade» feminina” (JOAO PAULO II, 1998), manifesta de dois modos: virgindade e maternidade.

Finalmente, o terceiro altar se refere à mesa da sala de jantar. É em torno dela que se realiza uma celebração doméstica destinada a transmitir a fé católica aos filhos, sempre nas manhãs de domingo. Reveste-se a mesa com uma toalha branca, ornada com flores e velas, tendo ao centro o crucifixo. No contexto das laudes – oração da manhã da Igreja constituída por salmos, hinos e outros textos bíblicos ou patrísticos – Kiko Argüello enfatiza a necessidade de que todos, inclusive os filhos maiores, participem desta celebração, recorrendo, se necessário, à autoridade paterna para que isso se efetive plenamente. Um elemento caracterizador desta liturgia doméstica é o protagonismo do genitor na condução de todo o rito. É atribuído a ele presidir a celebração, exceto em condições particulares, como o de uma viúva obrigada a assumir este papel.

O pai não exercerá, simplesmente, a missão de condutor do rito. Deverá fazer com que seus interlocutores deem mostras claras da eficácia do mesmo. Com essa pretensão, no curso das laudes, é lido um trecho da Bíblia, seguido da interrogação dirigida aos filhos: O que esta palavra disse para você concretamente? Não se admite divagações na construção desse discurso; espera-se, de fato, que cada filho se reconheça na narrativa, seja encontrando em si marcas de docilidade ao apregoado no texto ou se autodiagnosticando como um pecador. Não raramente, no segundo caso, ressalta-se o amor gratuito de Deus como estratégia redentora da condição moral desfavorável anunciada frente aos familiares. Embora espere sempre encontrar no filho sinais de virtude cristã – a castidade tem um espaço privilegiado nestas conversas, bem como o temor de boates, bares e amigos de fora do Caminho –, a confissão pública do pecado,

rematada com o desejo de emenda, refletirá o sucesso da empreitada do pai, transmissor da fé. Após todos os filhos se manifestarem, o genitor retoma a palavra, dando uma catequese a partir da sua experiência de vida, apropriando-se, muitas vezes, das falas, garantindo “o desenvolvimento unitário de todos os membros da família” (JOÃO PAULO II, 1982, p. 29). A fala de Kiko (2003) – “quase 100% dos filhos do Caminho Neocatecumenal [ou seja, crianças nascidas numa família já pertencente ao Caminho] permanecem na Igreja” – evidencia o triunfo das técnicas de docilização do corpo adotadas nas manhãs de domingo, outorgando legitimidade ao itinerário neocatecumental em âmbito eclesial, celeiro de famílias numerosas e radicalmente católicas, e o fortalecimento da Igreja como protagonista na defesa de um modelo de família, em detrimento de novos arranjos deflagrados nas últimas décadas. A concessão do título de Doutor *Honoris Causa* a Kiko pelo Instituto Pontifício João Paulo II, da Universidade Lateranense, reflete a conformidade de seu pensamento ao de Joao Paulo II, promovendo a fecundidade das mulheres, a transmissão da fé à prole por meio da celebração doméstica e a adoção de estratégias evangelizadoras, de forte viés político, como o *Family Day* (NORIEGA, 2009).

3 Conclusão

O projeto de Kiko Argüello em transformar seu Caminho em bastião da moral católica culminou em entronizar no centro do campo discursivo a figura da “família cristã”. Desse modo, acaba alinhando sua fala ao magistério que diagnostica um quadro sombrio sobre essa instituição e propõe a comunidade eclesial “assumir como seu dever suscitar convicções e oferecer uma ajuda concreta a quantos quiserem viver a paternidade e a maternidade de modo verdadeiramente responsável.” (JOAO PAULO II, 1982, p. 40). Com essa pretensão, Kiko erigirá a doutrina dos “três altares”, figura essa que sintetiza entidades, crenças e práxis. Primeiro, a crença de que uma família cristã é, naturalmente, uma entidade heterossexual, monogâmica, patriarcal e, preferencialmente, numerosa. Segundo, a ideia de que esta instituição se encontra em crise devido ao surgimento de ideologias que negaram ou relativizaram a sua composição e função natural, bem como os papéis exercidos pelos seus membros.

Partindo dessas duas crenças, Kiko constrói um instrumental simbólico que, ao mesmo tempo que enaltece o papel da Igreja enquanto detentora exclusiva de um capital salvífico (os sacramentos) e intérprete autêntica das Escrituras e da lei natural, eleva o Caminho Neocatecumenal a condição de entidade plenamente capacitada a restaurar a plausibilidade do magistério junto a sociedade. Isso se fará, primeiramente, com a comunidade se reunindo semanalmente em torno do primeiro altar, o eucarístico. Por meio do separatismo físico e do uso de artefatos litúrgicos (tapetes, flores, cantos, etc) a “eucaristia neocatecumenal” tende a alcançar alto grau de eficácia moral, em particular devido as ressonâncias. Ademais, elas corroboram com a autoridade do ministro do altar que por meio de suas mãos, sacraliza o profano e monopoliza o discurso ético que servirá de fio condutor para a comunidade. O segundo e terceiro altares, pro sua vez, reforçam a figura da família patriarcal numerosa, acentuando a missão irrevogável da mulher de ser mãe, o papel do homem enquanto juiz, transmissor das normas divinas e senhor dos corpos e almas dos filhos, a interdição de práticas contraceptivas artificiais e em certos casos o desencorajamento de um espaçamento longo das gravidezes. Desse modo, a figura dos três altares se revela como um sistema simbólico duplamente eficaz: ao mesmo tempo que outorga plausibilidade a moral sexual defendida por Paulo VI e João Paulo II, garante ao Caminho Neocatecumenal um espaço privilegiado entre as novas realidades eclesiais pós-conciliares.

REFERÊNCIAS

ARGÜELLO, K. [Encuentro vocacional del Camino Neocatecumenal en Valencia: 1º de junio de 2014]. Popular Televisión Región de Murcia. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2GFRGxPwuhE>>. Acesso em: 13 jan. 2015.

_____. *Intervención de Kiko Argüello en la Asamblea Plenaria de la Sagrada Congregação para la Evangelización de los Pueblos*: Roma, 19-22 de abril 1983. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986b. p. 127-133.

_____. *Intervención de Kiko Argüello sobre la transmisión de la fe a los hijos*: Manila, 23 enero 2003. XIII Asamblea General Ordinaria. Sinodo de los Obispos. [Mimeografado].

_____. *Lectio doctoralis de Kiko Argüello: a família na missão da Igreja*. Roma: Centro Neocatecumenal, 2009. p. 19-26.

BASTANTE, J. Kikos: el ejército de la nueva evangelización. *Religión digital*, Madrid, 29 ago. 2011. Disponível em: <<http://www.periodistadigital.com/religion/mundo/2011/08/29/religion-iglesia-kiko-camino-neocatecumenal-ejercito-nueva-evangelizacion-movimientos-vaticano.shtml>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BOROBIO, D. La recepción del Concilio por diversos movimientos cristianos postconciliares en España. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 35, n. 1, p. 29-61, 1988.

CAMINHO NEOCATECUMENAL. *Estatuto: aprovação definitiva*. São Paulo: Loyola, 2009.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975.

FRANCES, J. La consagración de 'los Kikos': el Vaticano aprueba los estatutos del movimiento católico fundado por Kiko Argüello, con millón y medio de fieles. *El País*, Madrid, 7 julio 2002. Disponível em: <http://elpais.com/diario/2002/07/07/sociedad/1025992802_850215.html>. Acesso em: 15 jan. 2015.

JOÃO PAULO II, *Papa*. Audiencia privada del Papa Juan Pablo II a los jóvenes neocatecumenos aspirantes al sacerdocio: Vaticano, Capilla Sistina, 31 de marzo 1985. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986d. p. 46-49.

_____. Carta encíclica *Redemptoris Hominis*. In: _____. *Encíclicas de João Paulo II*. São Paulo: Paulus, 1997b. p. 11-88.

_____. Carta “*Ogniquavolta*” de sua Santidade Papa João Paulo II a Monsenhor Paul Josef Cordes, 30 de agosto de 1990. [Mimeografado].

_____. El camino del hombre nuevo. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986a. p. 46-49.

_____. *Evangelium Vitae*. In: _____. *Encíclicas de João Paulo II*. São Paulo: Paulus, 1997a. p. 885-1038.

_____. Iglesia domestica. In: JESUS LASANTA, Pedro (Org.). *Diccionario de teologia y espiritualidade de Juan Pablo II*. Madrid: EDIBESA, 2000. p. 312.

_____. *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*. 2005.

Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>. Acesso em: 12 jan. 2015.

_____. *Sobre a função da família cristã no mundo de hoje*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. Visita del Papa a la Parroquia de la Inmaculada Concepcion: en la “Cervelletta” – Roma, 7 de marzo de 1982. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986c. p. 63-68.

_____. Visita del Papa Juan Pablo II a la Parroquia de San Tarsicio, Roma, 3 de marzo de 1985. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986. p. 105-106.

_____. Discurso del Papa Juan Pablo II a la Parroquia Ntra. Sra. De Lourdes de Tor Marancia, Roma, 13 de febrero de 1983. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986. p. 79-80.

_____. Visita del Papa Juan Pablo II a la Parroquia de Santa Maria de la Misericordia, Roma, 1 de mayo de 1983. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986e. p. 84-85.

_____. Visita del Papa Juan Pablo II a la Parroquia de San Felice da Cantalice, Roma, 4 de mayo de 1986. In: CENTRO NEOCATECUMENAL DE MADRI (Org.). *El camino neocatecumenal en los discursos de Pablo VI y Juan Pablo II*. Madrid: Centro Neocatecumenal de Madrid, 1986. p. 122-123.

LOHFINK, N. “*Escucha, Israel*”: comentarios del Deuteronomio. Navarra: Ed. Verbo Divino, c2008.

NORIEGA, J. *Laudatio acadêmica no ato de concessão do doutoramento honoris causa a Kiko Argüello*. Roma: Centro Neocatecumenal, 2009. p. 11-17.

PARUSEL, P. Sacerdote. In: WALDENFELFS, Hans (Ed.). *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 508-510.

PAULO VI, Papa. *Carta encíclica de sua santidade o Papa Paulo VI sobre a regulação da natalidade: humanae vitae*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 201-225.

PEZZI, M. *Catequesis sobre la “teologia del cuerpo” en Juan Pablo II: noviazgo, matrimonio y familia Cristiana*. Brasília: Centro Neocatecumenal, 2005.

SANTOS, C. Fanatismo e hipocrisia no culto público. In:_____. *Devotos e devassos: representação dos padres e beatos na literatura anticlerical brasileira*. São Paulo: EdUSP, 2014. p. 263-278.

TAMAYO, J. J. El camino neocatecumenal. In:_____. *Adiós a la cristiandad: la Iglesia católica española en la democracia*. Barcelona: Ediciones B, 2003. p. 141-146.

WEBER, M. “Sociologia da religião: tipos de relações comunitárias religiosas. In:_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília: EdUnB, 1994. v. 1, p. 279-418.

ZOFFOLI, E. *Catechesi neocatecumenale e ortodossia del Papa*. Udine: Segno, 1995.

_____. *Il neocatecumenato della Chiesa cattolica: lettera aperta al clero italiano*. Udine: Segno, 1993.

**SÓ O PASSADO SALVA
REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADES CATÓLICAS
ALICERÇADAS EM ELEMENTOS PRÉ-CONCILIARES**

**ONLY THE PAST SAVES
REFLECTIONS ON CATHOLIC IDENTITY ELEMENTS
FIXED IN PHASE PRIOR TO COUNCIL**

Rodrigo Portella - UFJF¹⁰

Resumo

O artigo apresenta discussão sobre a sensibilidade manifestada por grupos que, na Igreja Católica, identificam elementos litúrgicos, devocionais e teológicos preponderantemente anteriores ao Concílio Vaticano II – e que a partir da década de 1970 conheceram momentos de esquecimento ou descarte – como de maior identidade e fidelidade em relação à tradição da Igreja Católica e que, por isso, devem ser recuperados ou privilegiados. A pergunta, que norteia o artigo, é se um modelo de Igreja que foi suplantado pelas reformas do Concílio Vaticano II, uma vez recuperado por alguns, não deixa de ser um simulacro de uma Igreja que não existe mais. Como questão de fundo se coloca o argumento de que a tradição não necessita ser identificada com a imobilidade de determinada identidade. O ponto de partida para a argumentação do artigo é o retorno, cada vez mais enfático, da missa tridentina, em latim.

Palavras-Chave: Igreja Católica; Missa Tridentina; Tradição.

Abstract

The present discussions on the sensitivity expressed by groups in the Catholic Church, identify liturgical elements, devotional and theological predominantly pre-Vatican II - and that from the 1970s known moments of forgetting or discarding - as the most identity and loyalty over the tradition of the Catholic Church and that therefore must be recovered or privileged. The question that guides the article, is a model of Church which was supplanted by the reforms of Vatican II, once recovered by some, it is still a semblance of a church that no longer exists. As a matter of background arises the argument that tradition need not be identified with the immobility of certain identity. The starting point for the argument of the article is the return increasingly emphatic, the Tridentine liturgy in Latin.

Keywords: Catholic Church; Tridentine Liturgy; Tradition.

¹⁰ Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora-MG, Brasil. E-mail: rodrigo@portella.com.br.

Introdução

Após o Concílio Vaticano II a Igreja Católica passou por significativas mudanças no campo da liturgia, devoção, moral e teologia como um todo. Conforme João XXIII (Papa entre 1958 e 1963), que convocou o referido Concílio, a Igreja precisava abrir as janelas para que o ar fresco dos novos tempos pudesse renovar seu ambiente. Este Concílio, de fato, renovou o ambiente católico, e esta renovação, ou mais especificamente, as “perdas” causadas por ela é o assunto deste artigo. Ou melhor, como, ao se querer recuperar o que foi supostamente – ou de fato – esquecido após o Concílio, aqueles que pretendem tal recuperação criariam um tipo de simulacro, ou uma realidade que se quer contínua com o passado, mas que já não pode ser o mesmo passado, como argumentaremos adiante.

A modernidade reflexiva e a secularização levaram tempo para atingir internamente a Igreja Católica, cuja estrutura religiosa, ao contrário da do protestantismo, é mais afeita – e assim se sustenta – ao universo “encantando” de santos, anjos, aparições, milagres, intercessões, incensações. Já no século XIX, e segunda metade do XX, as Igrejas protestantes históricas conheceram os influxos da sociedade moderna, dialogando e cedendo a ela, através da teologia liberal e das teologias do processo, ou seculares (vide análise em BERGER, 2004, p. 168-177). A Igreja Católica, entretanto, só veio a conhecer parecido processo interno de secularização – guardadas as devidas e grandes diferenças em relação ao processo protestante - após o Concílio Vaticano II. Mas conheceu.

Um mundo sagrado caiu, cedendo a um sagrado adaptado ao moderno. O clero já não necessitava mais de tonsuras, batinas, colarinhos eclesiásticos. O latim foi banido da missa. A própria missa foi amputada em sua estrutura tradicional, ficando mais simples, mais prática, com menos mistérios e incensos, numa palavra, mais moderna, racional. O padre, que antes falava seu latinório incompreensível, baixo e contrito, de costas para o povo, agora fala a língua nativa, de frente para o povo, em alto e bom som. A racionalização da missa. Eliminam-se a bênção do santíssimo e as procissões, ou pelo menos há drástica redução destas práticas (ANTONIAZZI, 1989, p. 22). O confessionário cede à “psicologia pastoral”. As construções modernas de igrejas veem seu adro adornado com o mínimo de santos possíveis. Anjos – cuja existência uma teologia mais racionalizada passou a contestar, ainda que à boca miúda – passaram a ter pouca ênfase devocional por parte do clero. Ordens religiosas tiveram efeitos laxantes, frades e freiras ganharam liberdades dantes cerceadas. Nomes onomásticos

deram lugar aos antigos nomes civis. A Igreja passou a ser vista não só como a santa hierarquia, magistério, mas como “povo de Deus”, colegiada.

A secularização, *ad intra* catolicismo, levou a Igreja Católica pós-conciliar a apresentar sua mensagem mais em termos éticos (paz, justiça, direitos) que em termos estritamente teológicos ou transcendentalizados. Aí também Pace (1999, p. 33) vê um vetor de secularização interna da Igreja, que cede ao discurso moderno. Os anjos foram exilados. Inclusive os do “mal”, já que o demônio foi reduzido à metáfora, tendo sido substituído pela figura genérica do mal (GOPEGUI, 1997, p. 327-339).

A lista de concessões à modernidade, à democracia e ao *zeitgeist* é longa. A Igreja teria abandonado uma teologia e compreensão de mundo e de si supostamente coesa, do passado, para adaptar-se à lógica plural moderna. E isto é tão mais evidente quanto o esclarece um “papável” da década de 70-80, o eminente cardeal Lorscheider, ao afirmar que a visão medieval do cristianismo e a antiga teologia escolástica são inadequadas ao mundo moderno, e assim se justifica a pluralidade teológica e a autonomia das Igrejas locais (LORCHEIDER, 1996). Ou seja, o mundo moderno ditando quem deve ser a Igreja, como ela deve pensar e agir. *Ecclesia ancila orbis*.

Os saudosistas das características pré-conciliares da Igreja, que foram olvidadas ou menos enfatizadas a partir da década de 70, - inclusive as novas gerações de católicos imbuídas da orfandade de uma Igreja de capitais simbólicos desvalorizados na Igreja subsequente à reunião conciliar - viram, em tal perda ou arrefecimento de um capital simbólico litúrgico e teológico esquecido nos tempos pós-conciliares, um perigoso namoro, senão casamento, da Igreja com o “mundo”, ou mais, com a modernidade e seus valores (SCHLEGEL, 2009), tantas vezes condenados por Papas anteriores, como Pio IX (1846-1878), com o *Syllabus* de condenação ao racionalismo e às tendências modernas *intra* e *extra* Igreja, e Pio X (1903-1914), condenando o laicismo, modernismo e estudos bíblicos histórico-críticos.

Apresentado tal quadro, o objetivo deste artigo é partir da verificação de que grupos e pessoas na Igreja, em cada vez maior número, têm aderido a práticas litúrgicas e devocionais que foram desvalorizadas nos anos pós-conciliares, e que têm retornando a um modelo de Igreja, teologia, liturgia e devoção de antanho, para usar a expressão de Delumeau, ao colocar o “antigamente” da Igreja no período pré-conciliar - “antigamente” que durou até o Concílio Vaticano II – (1991, p. 69), refletir sobre a questão da tradição, quando “recuperada” ou resgatada.

Partimos mais especificamente (apenas como um exemplo polêmico entre alguns) da questão da missa em latim. A missa de liturgia tridentina (aprovada no Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563) perdurou por cerca de quatrocentos anos na Igreja, e em latim (desde quase a origem da Igreja Católica), tendo sido substituída por uma liturgia menos solene e em língua vernácula, após o Concílio Vaticano II (pelo Papa Paulo VI, em 1970). Pressionados, a partir da década de 80, por movimentos tradicionalistas na Igreja, os Papas João Paulo II e Bento XVI foram cedendo gradativamente aos apelos de grupos que queriam poder celebrar, de forma livre, a missa de liturgia tridentina que, embora nunca abolida oficialmente, não se via autorizada para celebração após a reforma litúrgica. Após várias negociações, Bento XVI, na Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, de 2007, regulamentou a prática litúrgica da missa tridentina, ratificando-a como também *lex orandi* da Igreja e classificando-a (ou ratificando sua classificação) como expressão extraordinária da mesma *lex orandi*. Assim, permitiu que a missa tridentina voltasse ao cenário da Igreja Católica¹¹.

A questão de fundo, neste artigo, não é tanto teológica, mas socioantropológica. Interessa-nos não tanto as justificativas teológicas daqueles grupos *vintage* que reivindicavam e aderem à missa tridentina e a outros aspectos do capital simbólico católico antigo, como na definição de Delumeau; porém, perceber que o discurso de fundo de tais grupos, isto é, de que a tradição da Igreja precisa ser preservada e resgatada após seu arrefecimento e esquecimento pós-conciliar – algumas vezes, inclusive, reivindicando para antigas tradições o status de maior legitimidade em oposição às reformas litúrgicas e outras introduzidas após o Concílio -, lida com um conceito – o de tradição – que pressupõe certo imobilismo, conquanto tradição não necessariamente pressupõe tal conceito¹². Assim, ao se querer resgatar práticas e

¹¹ Em algumas – cada vez mais numerosas - paróquias, conforme a diocese permite, a missa tridentina tem sido reintroduzida como expressão extraordinária (e alternativa) da liturgia da missa. Em algumas paróquias de determinadas dioceses, inclusive, tal expressão litúrgica é semanal e em algumas pode acontecer, conforme as circunstâncias, de ser exclusiva.

¹² Não queremos fazer supor que não deva haver uma pluralidade de liturgias na Igreja. Concordamos com Delumeau, quando diz que é necessário, no interior do catolicismo, “uma Igreja plural; admitir a diversidade de liturgias, de sensibilidades coletivas” (1991, p. 142). Portanto, o problema, identificado neste artigo, não é a existência da missa tridentina nos dias atuais pós-conciliares. Sua existência refletiria a pluralidade de sensibilidades litúrgicas no interior do catolicismo, o que consideramos salutar. A questão, assim nos parece, é que algumas pessoas ou grupos têm a inclinação a considerar, com o argumento da perenidade, tradição e fidelidade ortodoxa, a missa tridentina como mais legítima e fiel, ou mesmo a única legítima (no caso da Fraternidade Sacerdotal São Pio X), à tradição ortodoxa da Igreja.

formas que não são mais comuns e ordinárias à Igreja, mas excepcionais, e sustentarem que as tais corresponderiam a um capital simbólico de maior legitimidade, perene ou imutável, esses grupos “tradicionalistas” – chamemo-los assim, apesar da provisoriedade do termo e das diferentes nuances dos grupos – estariam construindo um simulacro, produzindo algo novo (embora com aspecto antigo). Esta é a argumentação do artigo, a partir de um viés da interpretação das ciências sociais, frise-se. Mas, para situar a questão, é preciso, antes, perguntar-se por crise e busca de identidades na (pós) modernidade.

Identidade: a musa das buscas (pós) modernas

Falar do retorno das sensibilidades teológicas e litúrgicas católicas identificadas com um rosto eclesial pré-conciliar é, forçosamente, falar de identidades. Sabe-se que a construção da identidade é prática social que está dentro da lógica da prática de poder (WOODWARD, 2000, p. 18ss), do poder classificar, diferenciar, identificar, do dizer quem eu sou e quem são os outros. Dentro do universo pluricultural, fragmentado e sem rumos unitários que apresenta a pós-modernidade, a Igreja, e principalmente, as novas gerações católicas, teriam uma demanda natural de (re)configuração de um rosto claro que, no intuito de ser claro diante do pluralismo moderno, se quer fazer, também, um rosto de oposições bem demarcadas. Segundo Castells (2000, p. 23), a identidade pode ser construída na diferença, nas oposições binárias, dualismos éticos e religiosos.

Conforme Hobsbawn, “homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move, em que nada é certo” (Apud BAUMAN, 2003, p. 20). Assim “algumas identidades gravitam ao redor da chamada Tradição, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (HALL, 1997, p. 94). E este movimento de reconstituição de identidades nasce justamente diante do hibridismo e da diversidade, chão necessário para que tal movimento tenha razão de ser e ecloda.

Ser alguém é sempre não ser o outro e, muitas vezes, ser contra o outro. Elementos como recuperação do fervor pela eucaristia, obsessão por um “purismo” católico, retorno a liturgia e práticas devocionais mais arcaicas, são elementos de maior destaque entre aqueles que buscam um catolicismo integral e puro como que identificado com certo “passado” da Igreja, porque justamente são elementos de

maior diferenciação – de um modelo de Igreja que não mais os manifestaria como dantes - e de maior identidade singular. Daí que um retorno ao que era antes – ainda que re-significado – oferece a sensação de resposta, ou melhor, da resposta que havia antes e que, agora, foi invadida – na sociedade e na Igreja – por uma miríade de respostas concorrentes. Enfim, são nos ensinamentos tradicionais, formalizados, fechados, que se (re)estabelece a ordem cósmica e a “confiança nas formas prescritas de compreender e de adaptar-se a essa ordem” (LIENHARDT, 1973, p. 146).

Tradição reinventada:

reforço da Igreja tradicional ou renovação para um novo modelo de Igreja?

Poderíamos encaixar tais novas tendências de resgate de uma Igreja identificada com um capital simbólico pré-conciliar no modelo sugerido por Libânio (2002, p. 77), da religião que se cerra perante a cultura moderna e pós-moderna com atitudes agressivas contra ela, numa posição de cruzada neoconservadora?

A retomada de uma “Igreja verdadeira”, que sempre foi, está no ideário de muitos. O que talvez não se perceba é que esta Igreja que sempre foi, rediviva, já não é mais a mesma, por mais que pareça assim ser. Contudo, concordo com Carranza (2004, p. 439 e 441) quando diz que a virada de uma discussão social e liberal do cristianismo para um cristianismo cujo acento é o resgate da moralidade, liturgias e devoções antigas e da unidade doutrinária não deixa de ser uma forma de re-cristianização, a partir de dentro da Igreja. Porém, tais grupos e pessoas aderem à disciplina doutrinal ou moral por uma opção livre, e não porque a doutrina tenha uma força atávica ou a moralidade de cunho mais conservador tenha uma interpelação irresistível. E quando se opta por algo, também, na mesma liberdade desta opção, pode-se optar por aderir a este algo (doutrina, liturgia, devoções e moralidade) de formas diversas, em interpretações múltiplas. Ademais, no caso de muitos, assolados por uma sociedade de muitas opções e estilos, a opção por uma determinada forma de ser identificada com certa idealização do passado não deixa de ser uma contestação à secularização, às maneiras contemporâneas, aos descompromissos pós-modernos.

Enfim, se uns optam por certa rigidez católica, outros optam por outras formas conservadoras ou não, religiosas ou não, de contestar valores – ou a falta deles – contemporâneos. Portanto, nesta lógica, não é exatamente a disciplina moral e doutrinária mais conservadoras no catolicismo que teria a força de atração, mas a contestação de um mundo contemporâneo pouco plausível, fragmentado e sem rumos

é que teria a força neste processo. Seria, então, a contestação e a busca, a partir da subjetividade e escolha, de um mundo ordenado, que leva pessoas a aderirem a este ou aquele mundo estilizado e rígido, às doutrinas e morais, e não a “beleza em si” que tais doutrinas, liturgias ou morais possam ter.

A apologia da tradição

O fato de muitos grupos e pessoas católicas terem um discurso e prática apologéticas em relação à tradição já desfigura a tradição enquanto se a interpreta com suposta essência de verdade formular. Pois quando a verdade, o de sempre, a tradição passa a ser questionada e, portanto, defendida e propagandeada, a tradição passa a ser discurso, ou narrativa discursiva que se repõe como verdade. Assim, a tradição precisa continuamente ser justificada, razões precisam ser apresentadas. Já não há o relacionamento natural, atávico, mas tudo deve ser justificado. É o contrário de uma tradição, que paira soberana e inconsciente sobre a vida de uma sociedade ou grupo/instituição. No caso a tradição católica “de sempre” é, ao mesmo tempo, defendida em seus próprios termos mas, principalmente, defendida em contraposição a um contexto plural, numa dialogia que implica convencimento (GIDDENS, 2001, p. 85). E como assevera Giddens (2001, p. 92), as tradições só persistem – no atual mundo global – se tornam-se passíveis de justificação discursiva e se estabelecem diálogo com outros modos alternativos de vida. Nem que seja um “diálogo” apologético.

Por outro lado, uma das funções da recuperação de “materiais antigos” para fins de estruturação de vida e *ethos* de uma organização é justamente dar legitimidade para tal organização que os adota (GIDDENS, 2001, p. 75), ou seja, para na referência ao passado, à tradição, mostrar o grupo como legítimo, verdadeiro, puro. Esta necessidade de se mostrar como legítimo, autenticamente católico, por sua vez, se configura em um campo de batalha simbólico com outras formulações de catolicidade presentes na Igreja. E, nesta frente, visa-se afirmar um modelo de catolicidade legítima diante de dois “inimigos”: o primeiro, a própria Igreja Católica enquanto desviante de um modelo tipo ideal, pois o resgate de símbolos antigos da Igreja também tem a função de divisor de águas, pois faz com que grupos se diferenciem de outros no interior da Igreja (MIRANDA, 1999, p. 51), oferecendo paradigmas de reconhecimento interno e conseqüente fortalecimento identitário do grupo, em

contraste com os demais; o segundo, a pluralidade cristã extra-muros católico-romano, ou seja, as igrejas não católicas.

Conclusão

É característica de certa cultura *pop* pós-moderna o mimetismo de grupos com determinado passado, ambientes e festas *vintage*, hábitos e modas (em várias frentes) *retrô*. Em um mundo cada vez mais carente de utopias, esperanças e projetos para o futuro - e de desânimo pessimista para com ele - é comum que muitas pessoas, geralmente jovens, tentem “retornar” a um mundo, ou produzir seu ambiente, que não viveram, mas de que sentem saudades por identificarem nele cenários mais idílicos ou mais sólidos. Guardadas as proporções com a cultura *pop* e pós-moderna secular - serão grandes as diferenças? - o saudosismo por uma Igreja idealizada no passado, por uma tradição perene, também contagia novas gerações católicas.

Quando digo “novas gerações” é porque aqueles que freqüentam missas tridentinas ou aderem a usos e costumes antigos da Igreja são, majoritariamente, jovens. Ou seja, é a geração que nasceu após o Concílio Vaticano II, e que não viveu a experiência da Igreja pré-conciliar, como a missa tridentina, que, em bom número, adere a práticas católicas mais antigas ou em desuso nas últimas décadas.

Tais jovens acessam este passado por vias modernas, como *sites*¹³, *facebook*, e por outros meios de se visualizar e de se inteirar sobre o catolicismo de corte mais antigo, ou preponderantemente pré-conciliar. Esta busca pela imagem, pela estética do que seria mais santo, mais pio, mais tradicional, é mesmo citada, até com preocupação, por padres que, também freqüentadores e sustentadores desses sites, se mostram apreensivos. Ouvi, em homilia em missa tridentina, o padre dizer que não bastaria, aos seus fiéis, a contemplação nos sites de elementos tradicionais da Igreja, como vestes talaras, “rendas do altar”, liturgia, arte barroca e gótica, procissões triunfantes, etc, sem que houvesse um desejo piedoso e verdadeira adesão a Jesus, mesmo naquelas igrejas desprovidas dos traços de elementos tradicionais. Também se mostrou preocupado com aqueles que iam à missa tridentina “em busca de sensações”, ou de opor ela às missas do rito ordinário. A homilia do padre nesta determinada missa foi reveladora, no sentido de que os próprios aderentes às

¹³ São muitos os *sites*, *facebook*s, *orkut* e mídias correlatas que apresentam, na internet, fotos, documentos, argumentos e defesas por vezes apaixonadas e intransigentes de um universo católico claramente referenciado por um modelo católico pré-conciliar, ou que exponha teologias, piedades e liturgias pré-conciliares como sendo de maior legitimidade ou de maior piedade e fidelidade à tradição perene da Igreja.

sensibilidades teológicas e litúrgicas pré-conciliares admitem, ainda que combatendo, de que a adesão a tradições pré-conciliares pode ser – e é, muitas vezes – motivada por um desejo de se reviver um passado perdido criando um simulacro de tradição (“sensações”), mas sem, entretanto, estar na tradição. O retorno à tradição seria uma sede por “sensações” de um mundo (Igreja) que já não existe?

É preciso se perguntar se os elementos da tradição que querem ser revividos por certos grupos e pessoas não se assemelhariam a relíquias, elementos que significam e levam a vivenciar um passado que já não mais existe (GIDDENS, 2001, p. 88). Elementos que já não têm mais correspondência com o presente, que estão fora de lugar e tempo, mas que se constituem como vestígios de memória, de conexão com o passado e participação autêntica com experiências do sagrado de antanho. Quando se faz a remoção de um estilo religioso de antanho colocando-o no presente, se realiza um transplante artificial, onde hábitos, costumes, doutrinas e visibilidade estética desligam-se de seus contextos específicos e culturais de origem, o que implica uma re-apropriação e conseqüente transformação do material que se recupera (SILVEIRA, 2003, p. 141).

Neste sentido Lipovetsky (1989, p. 144) faz uma crítica à moda contemporânea que resgata antigos usos e símbolos (*retrô*) para o meio atual. Sua argumentação gira em torno de que os signos são desligados de sua significação original, de sua gênese cultural original que os legitima e os fazem ser, de sua função e pertença. Isto significa que os mesmos, usados hoje como ontem, acabam por constituírem-se paródias mesmo não respeitadas do que foram em seu contexto e fonte cultural específicos. Portanto “entrar” numa tradição, “optar” por uma tradição, me parece já um gesto anti-tradicional ou destradicionalizante, pois é criar, por opção, um mundo que não pertenceu à sua tradição de vida, portanto, é um construir tradição para si e construir-se, um ato de racionalidade daqueles que, mais do que reconhecer-se naturalmente em uma linhagem, optam, por desejo, em inserir-se em algo exógeno, não seu de origem, um constructo que se planeja e se elabora (CAMURÇA, 2003, p. 254).

É de se questionar se o passado recuperado – e nunca recuperado de fato – não é um sentimento de nostalgia que se expressa por meio de relíquias, relíquias estas também re-significadas em moldes contemporâneos modernos ou pós-modernos. Assim tais grupos e pessoas recusariam o princípio da evolução e interpretação da tradição, a maleabilidade das tradições (EISENSTADT, 1997, p. 53). Afinal, “o papel da

tradição não é o de se submeter ao crivo da história; em certo modo, é o oposto: o de fazer história” (COSTA, 2006, p. 109). Paradoxo, pois “tradicional na aparência, de forma paradoxal são fortemente antitradicionais no sentido em que negam a tradição viva, com a sua complexidade e heterogeneidade, perfilhando, pelo contrário, uma concepção altamente ideológica da tradição” (EISENSTADT, 1997, p. 52).

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. O catolicismo no Brasil. In: Cadernos do ISER, nº 22, Rio de Janeiro, n. 22, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2003.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Propostas teóricas para entender o trânsito religioso. In: Comunicações do ISER. Rio de Janeiro, n. 45, Ano 13, 1994. p. 18-23.

BERGER, Peter. O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) Sociologia da Religião: enfoques teóricos. Petrópolis : Vozes, 2003. p. 249-270.

_____ Renovação Carismática Católica: entre a tradição e a modernidade. In: Rhema. Juiz de Fora, vol. 7, n. 25, 2001. p. 45-56.

CARRANZA, Brenda. Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, instituição. Campinas : Unicamp, 2004. Tese de Doutorado em Ciências Sociais.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 2. Lisboa : Colouste Gulbenkian, 2003.

COSTA, Joaquim. Sociologia dos novos movimentos eclesiais: focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga. Porto : Afrontamento, 2006.

DELUMEAU, Jean. As razões de minha fé. São Paulo: Loyola, 1991.

EISENSTADT, Shmuel. Fundamentalismo e modernidade. Heterodoxia, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas. Oeiras : Celta, 1997.

GEERTZ, Cilford. Nova luz sobre a Antropologia. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

GIDDENS, Anthony. Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e trélicas. São Paulo: UNESP, 2001.

GOPEGUI, Juan. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. In: Perspectiva Teológica. São Paulo, ano 29, n. 79, set./dez. de 1997.

HALL, Stuart. Identidades culturais na pós-modernidade. Rio de Janeiro : DP&A, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. In: *Rever*. São Paulo, n. 2, 2005. p. 87-107.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. La religion pour memoire. Paris : Cerf, 1993
- HOBSBAWM, Eric ; RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1990.
- LIBÂNIO, João Batista. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. In: Perspectiva Teológica. Belo Horizonte, ano XXXIV, n. 92, jan/abr de 2002b.
- LIENHARDT, Godfrey. Antropologia Social. Rio de Janeiro : Zahar, 1973.
- LIPOVETSKY, Gilles. A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Relógio D'água, 1989.
- LORSCHIEDER, Aloísio. Algumas tendências atuais da teologia. In: Perspectiva Teológica. n. 75. Belo Horizonte : Loyola , ISI, 1996.
- MARIZ, Cecília Loreto ; MACHADO, Maria das Dores. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. In: Comunicações do ISER. Rio de Janeiro, n. 45, ano 13, 1994. p. 24-34.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. In: Estudos Avançados. São Paulo : USP, n. 18 (52), 2004. p. 29-46.
- MIRANDA, Júlia. As linguagens da Renovação. In: Carisma, sociedade e política. Novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1999.
- MONTERO, Paula. Considerações a respeito da noção de identidade. In: Comunicações do ISER, n. 26, 1987. p. 11-16.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilema da sociedade brasileira. In: O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995). Vol. 1 Antropologia. Brasília : Sumaré, ANPOCS, CAPES, 1999. p. 327-367.
- NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). As religiões no Brasil. Continuidades e rupturas. Petrópolis : Vozes, 2006. p. 135-160.
- PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari Pedro ; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e religião. Petrópolis : Vozes, 1999. p. 25-42.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: Revista Crítica de Ciências Sociais. São Paulo, n. 38, dez. de 1993. p. 11-39.
- SCHLEGEL, Jean-Louis. A lei de Deus contra a liberdade dos homens. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. Pluralidade católica: um esboço de novos e antigos estilos de crença e pertencimento. In: Sacrilegens. Juiz de Fora, UFJF ; PPCIR, n. 1, 2003. p. 139-158.

STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2004. p. 11-36.

SUNG, Jung Mo. Reencantamento e transformação social. In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo : UMESP, Ano XIX, n. 29, 2005. p. 12-36.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis : Vozes, 2000.

UM PANORAMA DO CATOLICISMO BRASILEIRO FRENTE AOS DESAFIOS DA PÓS-MODERNIDADE

Marcus Mareano (FAJE)¹⁴

Resumo

Os tempos são de uma sociedade fragmentada e relativista, nomeada de pós-moderna. Desde esse contexto, focalizaremos a atual realidade eclesial do Brasil, um país predominantemente católico e com marcas da cultura hodierna na sua vivência da fé cristã. Apresentaremos tal realidade eclesial a partir de alguns dados estatísticos e de algumas análises teológicas recentes juntamente com as características do nosso contexto sociocultural. Para nossa hermenêutica, elencaremos três ambientes predominantes no cenário da Igreja no Brasil: um ambiente tradicional (resistente às mudanças e apegado às tradições e aos costumes), um ambiente libertador (desde as CEB'S até as pastorais e movimentos sociais) e um ambiente carismático (igreja midiática e comunidades novas). Por fim, constataremos alguns resultados, analisaremos as mudanças e as perspectivas da Igreja no Brasil, apontado algumas possíveis tarefas dos cristãos católicos diante dos desafios da pós-modernidade.

Palavras-chave: Catolicismo-Pós-modernidade-Igreja-Fé

AN OVERVIEW OF THE BRAZILIAN CATHOLICISM FRONT TO THE CHALLENGES OF POST-MODERN ERA

Abstract

Times are of a fragmented and relativistic society, named postmodern. From this context, we will focus the current ecclesial reality of Brazil, a country predominantly Catholic and with imprints of today's culture in its living of the Christian faith. We will present this ecclesial reality from some statistical data and some recent theological analysis along with the characteristics of our sociocultural context. To our hermeneutic, it will be listed three prevailing environments in the church scene in Brazil: a traditional environment (resistant to change and attached to the traditions and customs), a liberating environment (from the CEB'S to the pastoral and social movements) and a charismatic environment (media church and new communities). Finally, we will identify some results, analyze the changes and prospects of the Church in Brazil, pointing out some possible tasks of Catholic Christians facing the challenges of post-modernity.

Keywords: Catholicism-Postmodernism-Church-Faith

¹⁴ Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bacharel e mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Doutorando em Teologia pela mesma faculdade com o projeto de pesquisa: "Uma Estética teológica a partir das passagens hínicas do Apocalipse". Bolsista da CAPES. Membro do grupo de pesquisa "A Bíblia em leitura cristã". E-mail para contato: irmaomarcus@gmail.com.

Introdução

Participamos de um momento histórico ímpar de rápidas mudanças e de indefinições. O nome “pós-modernidade” é usado como designação do agora, entretanto a fluidez característica não permite absolutas constatações. A crise se instala e o bom senso procura respostas.

A Igreja se encontra inserida também neste momento crítico. As questões, as discussões e as buscas também comprometem a instituição milenar. A Igreja tenta dialogar com a pós-modernidade e se esforça para contribuir com uma história menos aflitiva para o ser humano. A tensão atinge desde os simples fiéis aos maiores na hierarquia, desde os recantos mais distantes à sede romana sentem quão delicada são as circunstâncias atuais.

O Brasil é um país jovem, comparando-se com os países do Velho Continente. A crise atinge de uma forma própria. Embora traga elementos comuns aos outros lugares, devido a sua história e cultura, o Brasil possui algumas especificidades na maneira como acontece a pós-modernidade, pois o Brasil já multicultural, uma nação em desenvolvimento, possui vasto território, entre outros exemplos que distingue o Brasil de outras nações e, conseqüentemente, na “maneira brasileira” de pós-modernidade.

Assim, o presente artigo une estes três horizontes: a pós-modernidade, a Igreja católica e a realidade brasileira. Nosso país, marcadamente católico, vem sofrendo transformações culturais que atingem a fé e per forma um rosto de Igreja plural e com constantes mudanças, sem a segurança institucional secular, mas ainda com consideráveis contribuições socioculturais. Acreditamos numa Igreja católica pós-moderna.

Para o desenvolvimento da reflexão, três tópicos elementares que servem de eixo para uma anamnese do catolicismo brasileiro atual. Primeiro, o desafio da contemporaneidade, dita pós-moderna, com algumas de suas características, a difícil definição e a incidência dela na fé católica brasileira. Depois, apresentaremos um cenário da Igreja católica no Brasil a partir de três ambientes principais no qual se vive e se pratica a fé: o tradicional, o libertador e o carismático. Enfim, descreveremos uma Igreja católica na pós-modernidade, isto é, que se insere no meio como um fermento na massa.

Os resultados aos quais chegaremos geram mais perguntas do que respostas satisfeitas. O texto pretende mais discutir do que resolver e mais problematizar do que

solucionar. Como toda realidade mutável e passageira, também as análises ora apresentadas já caducarão em breve.

1 A pós-modernidade: um desafio

Os tempos atuais são de uma sociedade fragmentada e relativista, que deseja o imediato e maximiza os prazeres imanentes, questionando as verdades absolutas e subjetivizando as experiências de fé. O panorama atual dificulta-nos uma definição e uma distinção mais precisa, temos apenas algumas características do que se nomeia hoje de pós-modernidade¹⁵.

As transformações culturais ocorridas nos últimos decênios no mundo e no Brasil provocaram impactos na Igreja¹⁶. Não se certifica mais um catolicismo cultural, como em anos passados, já não é mais evidente uma pessoa ser cristã e mesmo quando se assume como tal, não se verifica isso claramente na vida. Frequenta-se a Igreja sem se comprometer com Cristo ou afirma-se acreditar em Deus, mas sem uma vinculação institucional e mantem-se muitas práticas religiosas conforme lhe apraz. Há um “retorno do religioso” ou “revanche divina” como designação do desenvolvimento dos movimentos espiritualistas¹⁷.

O século passado iniciou um processo, a cuja etapa final estamos assistindo¹⁸. Os diversos âmbitos da sociedade (política, educação, economia, religião etc.) se tornam autônomos, dando fim a uma visão de mundo marcada pela fé cristã. Isso resulta numa pluralidade de novas linguagens que exigem um esforço maior de compreensão. O que antes era oferecido e aceito como pronto e indiscutível, hoje necessita de um esclarecimento e uma opção refletida. A responsabilidade de escolher o próprio rumo

¹⁵ Zygmunt Bauman usa a metáfora da liquidez para caracterizar o momento presente: BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 7-10. Sobre a dificuldade de precisão do conceito “pós-modernidade”: “A denominação de pós-modernidade aplicada ao final do século XX e à transição do segundo milênio para o terceiro, tornou-se patrimônio comum a múltiplos âmbitos da cultura e da sociedade. Por isso mesmo, torna-se extremamente difícil uma caracterização precisa desse conceito.” DUQUE, João Manuel. *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003, p. 5.

¹⁶ Sobre alguns impactos da cultura sobre a Igreja: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 28-29. Doravante referiremos com a sigla DA 36-37.

¹⁷ HERVIER-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 20-21. O livro apresenta outros tópicos importantes de análise da religião na contemporaneidade e caracteriza o panorama religioso atual, entre outras coisas, pela difusão de crenças individualistas, uma desregulação institucional da religiosidade e uma nova religiosidade flutuante de elaborações sincréticas.

¹⁸Cf. MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 61-63.

pesa sobre o indivíduo pasmo diante de múltiplas alternativas, por isso, no âmbito religioso, a emergência de fundamentalismos, de um tradicionalismo estéril e de uma pastoral de neocristandade, reflexos da pouca capacidade de diálogo com o presente. Repete-se modelos velhos sob a roupagem de uma “nova evangelização”, enquanto não se aceita os atuais desafios.

A economia neoliberal marca o momento cultural no qual vivemos. Ela gera uma preocupação com a produtividade e uma busca pela eficácia, gerando uma racionalidade funcional com os valores em torno ao lucro, desconsiderando o ser humano, o qual, angustiado com o meio, não encontra as respostas para as questões existenciais mais elementares, como sentido da vida, o porquê do sofrimento, entre outros. Resultado disso é uma cultura de enfermos psíquicos e depressivos, caçadores de um alento para o cotidiano desumano.

O indivíduo atual deseja uma experiência pessoal que corresponda aos seus anseios profundos e lhe forneça consolo e sentido de existência perene para sua vida. Mesmo entre os que frequentam alguma religião, geralmente, há os que a acham insuficiente e tentam outras conforme a acolhida humana e a correspondência com suas inquietações. No âmbito católico, assistimos a uma vulnerabilidade das pessoas frente às igrejas evangélicas e outras novas ofertas religiosas que aparecem¹⁹.

Com isso, os cristãos se defrontam com o desafio da linguagem da fé, antes aceita e significativa, hoje questionável, por vezes, intragável. O doutrinalmente correto pode se apresentar como o pastoralmente inócuo. Por isso, a necessidade de novos códigos para as verdades, com novos métodos que correspondam ao momento vivenciado.

Longe de definir a pós-modernidade ou a religião pós-moderna, queremos apenas elucidar o desafio que momento presente nos propõe. A partir deste breve panorama da problemática da pós-modernidade, focamos a realidade católica brasileira e como vem se configurando a Igreja nesse contexto sociocultural. Analisaremos nosso cenário eclesial para perceber as dificuldades e problemas, também as inúmeras conquistas e avanços e quais nossas tarefas para uma comunidade de fé mais fiel à vontade de Deus.

¹⁹ “No último censo do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), o catolicismo teve uma redução da ordem de 1,7 milhões de fiéis (12,2%) em dez anos.” MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Eu vim para servir: comunidade, igreja e sociedade*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 10.

2 A Igreja católica do Brasil frente aos desafios da pós-modernidade

Numa análise da conjuntura da Igreja no final do milênio, Clodovis Boff²⁰ constatou o dinamismo da fé nos países do hemisfério Sul, em contraposição à inércia e desvitalização nos países do hemisfério Norte. Mais recentemente, Evaristo Miranda aponta, conforme dados estatísticos, a perda de fiéis católicos²¹. Enfim, quais os rumos da Igreja católica no Brasil?

Nosso atual contexto proporciona uma pluralidade no interior da Igreja, na qual os diversos grupos e uma variedade de modelos e mentalidades coexistem, sem que haja predomínios de concepções. Com a vasta extensão territorial do Brasil, a miscelânea cultural é ainda maior e as dificuldades para orientação e pastoreio crescem conjuntamente com as variadas possibilidades de ser Igreja no novo milênio. Nós convivemos em diversos ambientes ornados de suas particularidades históricas e com seu público próprio, que se identifica com certa corrente de prática pastoral e maneira de celebração. Dentre os vários, destacamos três principais: o ambiente tradicional, o libertador e o carismático²².

O primeiro, mais resistente e talvez crescente, traz traços de neoconservadorismo e possui boa aceitação entre algumas lideranças (ordenadas ou não-ordenadas), como uma posição avessa às reformas estruturais e apego às consistências passadas. Isso é um possível sintoma de uma “renovação” eclesial mal gerida e apressada, sem paciência com os passos dos mais lentos, somado com o descompasso entre os avanços culturais hodiernos e a carência de respostas aos desafios nascentes. A repetição de métodos arcaicos de transmissão da fé e a aglomeração de pessoas se apresentam com uma roupagem de nova evangelização.

O ambiente libertador se forma por um grupo minoritário, mas com considerável contribuição para o contexto eclesial no Brasil: as Comunidades Eclesiais de Base, fruto de um modelo de renovação que considera a realidade sociocultural e seu

²⁰ BOFF, Clodovis. Uma análise de conjuntura da Igreja católica no final do milênio. In: LESBAUPIN, Ivo; STEIL, Carlos; BOFF, Clodovis. *Para entender a conjuntura atual*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 51-81.

²¹ Cf. MIRANDA, E., 2014, p. 10-17. O autor ainda observa: “Esse fenômeno [perda dos fiéis católicos] ocorreu em toda América Latina, mas em nenhum país com a intensidade observado no Brasil. Em 1970, 91,8% dos brasileiros eram católicos. Em 2010, eles eram 64,4%. Os evangélicos passaram de 5,2% da população para 22,2%”. (MIRANDA, E., 2014, p. 10).

²² Inspiramo-nos na análise da conjuntura atual apresentada por João Libanio. O autor elege a categoria “cenário” para falar dos diversos “modelos” eclesiais. Cf.: LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja: num mundo plural e fragmentado*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 13. Preferimos a categoria “ambiente” por se tratar de um lugar de convivência no qual de alguma maneira também nos inserimos e não apenas observamos.

processo de libertação da opressão política e econômica que muitos povos da América Latina vivenciaram na sua história. Tais comunidades resistem aos preconceitos e à falta de apoio, apostam numa transformação desde as bases, por meio de uma práxis evangelicamente encarnada. As comunidades de base se alicerçam numa leitura popular da Bíblia, nas celebrações e na opção preferencial pelos pobres.

O ambiente mais evidente na Igreja do Brasil é o ambiente carismático. Um pouco recente na história da Igreja, o movimento pentecostal gerou diversos grupos que proliferaram e fervilham em atividades para arrebanhar fiéis a fim de que o indivíduo se torne um “católico praticante”. Eles são incentivados por uma renovação da Igreja, preocupam-se com a evangelização das massas e uma qualidade da fé. A força da mídia e a contingência de membros causam a impressão de um ambiente eclesial cada vez mais carismático e pentecostal, marcado pela inovação da Renovação Carismática Católica.

As atuais circunstâncias da Igreja no Brasil são de convivências destes e de vários ambientes internos. Os três ambientes elencados se caracterizam por uma moral própria, uma maneira de celebrar e prática pastoral. A partir destes três principais ambientes pensamos em quarto ambiente para uma Igreja inserida na pós-modernidade.

2.1 Ambiente tradicional

Em meio aos ventos de renovação eclesial, há quem resista e se apegue ao passado como uma melhor maneira de ser fiel à fé católica. Essas pessoas pensam que tantas transformações prejudicaram a Igreja e deve-se conservar e retornar às práticas antigas²³.

Tal ambiente conquista a adesão de jovens que buscam uma seriedade na fé e cresce numericamente na Igreja do Brasil. Valorizam-se os antigos manuais de piedade, com ladainhas, múltiplas devoções, procissões e uma infinidade de orações vocais e práticas agregadas a isso. Tantas “ações espirituais” denuncia um entendimento de que pelo esforço humano se alcance a graça divina e o perdão dos muitos pecados.

A maneira preferida de se celebrar a liturgia em meio a um ambiente mais tradicional é usar o ritual de São Pio V, se não for possível, ao menos uns cânticos em latim. Sempre há uma fidelidade às rubricas do Missal, a assembleia pouco atua na liturgia, há a ênfase nas palavras consagradas do pão e do vinho e a comunhão é feita de

²³ Por exemplo a análise de Evaristo Miranda: MIRANDA, E., 2014, p. 10-29. Esse regresso ao pré-concílio, a conferência de Aparecida reconhece como uma das sombras na Igreja: DA 100.

joelhos e na boca para não se tocar com as mãos impuras o Santíssimo Sacramento. Somam-se a isso, as missas votivas aos santos populares, preferencialmente aos que resolvem causas impossíveis (Santo Expedito, São Judas Tadeu e Santa Rita).

O trabalho pastoral típico desse ambiente eclesial é a divulgação e prática das devoções antigas, desde o rosário mariano, a mais popular das orações católicas, a terços de invocações criadas, suscitadas por pequenos grupos que descobrem alguma fundamentação de uma prática dessas e as divulgam como a mais eficaz das orações para obter o desejado.

A rigidez caricatural é mais bem percebida na moral. Desde as vestes, posturas, ideias e ambientes frequentados, tudo é marcado pela negação do corpo e uma fuga do mundo, com um cuidado para não se contaminar com as coisas e pessoas pervertidas, tanto dentro como fora da Igreja.

Os mais extremos chegam a se opor ao Vaticano II, como se fosse uma infidelidade da Igreja ao evangelho. Outros pensam que o Concílio foi traído, que se aderiu a muitas novidades do tempo presente em nome do diálogo e se desviou da essência cristã, devendo-se, portanto, retornar às coisas passadas.

2.2 Ambiente libertador

Esse segundo ambiente eclesial é próprio da Igreja na América Latina. Imediatamente após o Concílio Vaticano II, a pastoral católica possuía esse rosto e hoje é numericamente menos expressivo, porém não cessam com suas contribuições, que timidamente contagiam o habitat de fé católico²⁴.

Há uma preocupação em conjugar fé e vida, de forma que a fé deve levar a uma vivência de valores próprios e um engajamento na luta por melhores condições, com um teor crítico e profético da sociedade, gerando um compromisso com os mais desassistidos, com a luta por libertação e com uma “opção preferencial pelos pobres”, o grande mote da ação libertadora.

As celebrações são caracterizadas pela inculturação e a liberdade criativa de novos gestos considerando as culturas diferentes e as camadas mais populares com suas sofridas experiências levadas à oração. A beleza litúrgica não se encontra numa obediência rubricista, mas na vivência comunitária da liturgia, na integração de todos

²⁴ “Apesar de todos os contratemplos, as CEBs continuam vivas, crescendo e organizando seus encontros intereclesiais. Exemplo disso é a realização, em 2009, do XII Intereclesial na Arquidiocese de Porto Velho, no estado de Rondônia. Esse vigor respalda o cenário. Seu crescimento menos espetacular, mas ainda consistente, permite que a Igreja se estruture numa linha libertadora”. (LIBANIO, 2012, p. 152).

na celebração e na vinculação com o compromisso social. A liturgia se torna estímulo para o engajamento e para a luta por justiça, a celebração incide na vida cotidiana dos fiéis.

As Comunidades Eclesiais de Base, a grande expressão pastoral desse ambiente eclesial, tiveram seu grande fervor na década de setenta²⁵. Entretanto, elas sofrem uma desaceleração, desde a década de oitenta, por causa das observações do Vaticano sobre a Teologia da Libertação e outras políticas eclesiásticas que visavam podar os exageros. Assim, gerou-se um descrédito por parte de alguns bispos, padres e outras lideranças da Igreja, rejeitando algumas características dessa pastoral, preferindo outra postura, fechando-se, às vezes, ao compromisso social, ao engajamento político e às novas expressões de vivência da fé cristã.

Muitas pastorais sociais perderam seu vigor e as poucas que continuam firmes sentem as dificuldades de caminhar numa contramão cultural. Estas esbarram na falta de contingência e nas estruturas eclesiais que não compartilham um processo de algumas pastorais sociais. Soma-se a isso, o descrédito à política, cujas várias pastorais se relacionam, e a falta de consciência de uma participação social efetiva.

Recentemente, com o exemplo do Papa Francisco, houve um entusiasmo e uma valorização de tal rosto eclesial. A prática da fé com compromisso social ganhou novos adeptos, os líderes católicos (bispos e padres) põem em pauta as causas sociais e parece rejuvenescer uma sensibilidade pelos mais necessitados. Aguarda-se mais empenho autêntico pela causa do Evangelho do que um cumprimento de tarefas eclesiásticas.

Enfim, a chama libertadora fumeja sem tantas lenhas, mas ainda aquece o presente ambiente eclesial brasileiro. Os tempos parecem indicar outros moldes para a Igreja com uma prática de conversão pastoral e novas comunidades plurais condizentes com o presente momento sociocultural.

2.3 Ambiente carismático

Com as muitas derivações ocorridas em seu processo histórico no Brasil, a Renovação Carismática Católica marcou o catolicismo neste país, de maneira que hoje, a experiência pentecostal é bem conhecida e expansiva na sociedade brasileira.

²⁵ Pedro Rubens analisa as comunidades eclesiais em três momentos correspondentes às três décadas: RUBENS, Pedro. *O Rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 76-87.

Esse ambiente parece corresponder ao momento cultural que vivemos²⁶. Observamos a busca por experiências fortes, apoiadas nos sentimentos e que correspondam ao desejo de tranquilizar as angústias e outras inquietações. A espiritualidade carismática satisfaz a esse anseio contemporâneo e à atual necessidade de sagrado.

Ela se caracteriza pelo uso dos carismas do Espírito Santo e uma perene experiência de Pentecostes. Preza-se muito pela oração vocal, espontânea e conjuntamente, sobretudo para que o Espírito Santo venha operar sinais prodigiosos, suscitar moções espirituais e consolar a todos com um fervor típico do movimento. Essa espontaneidade e quase improvisado na maneira de orar gera uma liberdade na relação com Deus, causando, por vezes, desequilíbrios, exageros, histerias e até patologias psíquicas.

As celebrações litúrgicas são animadas com cânticos acompanhados de percussão, palmas, louvores, momentos de oração com uso dos carismas e uma homilia longa e inflamada. Embora seja divulgada a missa com o Pe. Marcelo Rossi, a característica principal não é o louvor e a animação da multidão, mas o prolongamento e uma vivência particular dos momentos de oração (ato penitencial, glória, preces e pós-comunhão), sempre com músicas inspiradas e glossolalia. Bastante conhecidas são as chamadas “Missas de cura e libertação”, que além dessas características, possuem uma ênfase no sobrenatural e a busca por causas impossíveis.

O apostolado mais característico é a formação de grupos de oração. Após uma experiência de oração denominada “Seminário de vida no Espírito Santo”, na qual se revive o evento de Pentecostes, a pessoa passa a participar do grupo de oração a fim de aprofundar sua experiência, exercitar os carismas e formar-se na fé católica. Passado um determinado período, pode-se servir nos seminários de oração e transmitir essa experiência a outras pessoas.

O tipo de moral comum a esse ambiente é uma aversão às coisas do mundo, sobretudo porque muitos passam por um processo de conversão e rejeitam qualquer coisa que lhes recorde as velhas práticas. A castidade é considerada como um grande valor e se busca uma vivência rigorosamente conforme as tradicionais orientações do magistério eclesial.

²⁶ LIBANIO, 2012, p. 57. LIBANIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 248. Martín Velasco apresenta os Novos Movimentos como resposta e sintoma do mal estar religioso dos nossos tempos: MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993, p. 53-79.

Se por um lado, há esse esforço de fidelidade evangélica e autenticidade na vivência da fé que professam, por outro, é criticável a soberba de se sentirem os verdadeiros católicos, os mais santos e puros, que nem sempre se envolvem nos projetos paroquiais e diocesanos, atendo-se às atividades particulares.

3 Uma Igreja na pós-modernidade

A partir de tais ambientes presentes na Igreja católica no Brasil, vislumbramos um perfil de Igreja caracterizada pela pós-modernidade. Alguns atributos devem ser irrenunciáveis, outros adaptados e alguns abandonados para uma melhor inserção e serviço de anúncio do Evangelho.

Um dos aspectos mais importante de destaque é a pluralidade. No âmbito eclesial, também se verifica tal pluralidade com a convivência, nem sempre harmônica, de diversas tendências. Numa sociedade pós-moderna não se concebe apenas uma maneira de agir ou único ambiente de vivência da fé. Não devemos ansiar por um modelo uniforme de Igreja, mas assistimos uma convivência de várias expressões eclesiais (as que citamos e tantas outras) e um ecletismo religioso preocupado em responder às necessidades imediatas dos indivíduos. Muitas vezes, repete-se a prática neopentecostal de uma Igreja-mercado que oferece produtos para satisfação religiosa dos fiéis, tentação à qual não deveríamos ceder. Muitas pessoas buscam uma Igreja que atendam a uma emergência de degustação do sagrado, sem compromissos profundos ou engajamento de vida. Desenvolvem-se comunidades invisíveis compostas de cristãos sem Igreja.

A vivência dos ritos, da liturgia, das celebrações e dos momentos fortes de experiência comunitária cede cada vez mais lugar à necessidade individualista de prazer imediato. Muitas vezes, os templos são trocados pelas mídias e a religião se torna algo da esfera privada e reduzida a um espetáculo de entretenimento. As imagens falam mais que os símbolos, a emoção é mais importante do que o conteúdo e as sensações presentes valem mais do que o passado irrelevante e o futuro incerto. A maneira narcisista de viver se transfere também para a experiência de fé. Tenta-se deslocar a pessoa dessa disposição para uma vida em comunidade. Os ritos litúrgicos deveriam servir mais à autêntica experiência de fé e ser menos anestésicos.

No âmbito ético-moral, percebe-se um relativismo e a perda da consciência histórica. Há uma crise de transmissão de valores, da cultura e da vivência da fé, logo

enfraquece-se a normatividade da instituição²⁷. O passado perde a força de ensinar para o presente e não se atenta para o alcance e as consequências futuras dos atos presentes. A moral católica não acompanhou as rápidas transformações culturais, com isso, os fiéis oscilam entre um cumprimento obediente das normas e uma escolha do lhe apraz para viver. Os clérigos também sofrem com a discrepância entre o discurso moral oficial e a realidade pós-moderna, criando, muitas vezes, uma moral própria para atender as pessoas. Especificamente no Brasil, há a tensão entre uma moral ensinada pelas mídias católicas e a prática real da fé no cotidiano das pessoas.

Nestes tempos de liquidez e fluidez, temos o desafio de pensar uma Igreja líquida e fluída sem a perda de sua identidade de comunidade dos seguidores de Jesus. A fim de uma autêntica Igreja na pós-modernidade o indivíduo deve deixar de ser expectador para tornar-se sujeito eclesial²⁸. O sujeito assume e se identifica em vez de acorrer à instituição para favores. Assim pediram os bispos da conferência de Aparecida: “favorecer a formação do laicato capaz de atuar como verdadeiro sujeito eclesial e competente interlocutor entre a Igreja e a sociedade, e entre a sociedade e a Igreja”. (DA 497a).

A Igreja precisa ser um espaço privilegiado de relações pessoais consistentes, pois o Evangelho nos confronta com o rosto do outro e nos arranca do individualismo para as relações fraternas²⁹. Embora a cultura não favorece, a Igreja deve arriscar apostar no valor da vida fraterna e na formação de pequenas comunidades de vivência da fé³⁰. Apesar da tendência ao individualismo, há uma necessidade humana de relação mútua, de considerações pessoais uns pelos outros e de laços unitivos. Neste aspecto, Igreja pode ser um ambiente de realização existencial optando por uma consideração do indivíduo como uma pessoa, membro e sujeito eclesial e não mero fiel expectador.

²⁷ As instituições religiosas não significam tanto para o indivíduo pós-moderno. Tal desregulação do campo religioso também incide no campo ético: “As crenças se disseminam. Conformam-se cada vez menos aos modelos estabelecidos. Comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições. Tais tendências são os maiores sintomas do processo de ‘desregulação’ que caracteriza o campo religioso institucional no final do século XX”. HERVIER-LÉGER, 2008, p. 50.

²⁸ Cf.: MIRANDA, Mário de França. *A Igreja que somos nós*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 129-162.

²⁹ “Entretanto o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com seus sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros.” FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 57 (EG 88).

³⁰ A Igreja no Brasil considera os aspectos de mudanças culturais e propõe uma renovação paroquial a partir de formação de comunidades: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

Afinal, a Igreja existe para anunciar a maior e melhor novidade de todos os tempos: Jesus Cristo. A genuína mensagem cristã sempre será atual para o ser humano de todos os tempos. Contra os desânimos, as desesperanças, as tristezas e as angústias que a humanidade carrega, anunciamos a Boa Nova: Cristo vence a morte e transforma-a em vida, portanto, converte as escuridões na luz da sua presença irradiante sobre nós. Evangelizar não consiste em tornar as pessoas participantes de uma instituição, mas, antes de tudo, experimentar existencialmente a força da Ressurreição de Cristo que nos interpela à vida ressuscitada na sociedade de hoje.

Enfim, não podemos desanimar diante da complexidade do momento presente. A Igreja não pode se apreender aos diagnósticos sociológicos, mas perceber além deles e ousar ser em meio à fluidez. O cenário pós-moderno nos interpela para sairmos de nós mesmo e irmos às periferias da existência³¹.

Considerações finais

A pós-modernidade dista de uma definição precisa. Possuímos algumas características mutáveis do fenômeno cultural que vivemos. Igualmente impreciso e provisório o perfil da religião e da Igreja católica diante dos inúmeros desafios no qual somos questionados.

A presente pesquisa nos fornece alguma aproximação do fenômeno e da reação da Igreja no Brasil. Nós convivemos em diversos ambientes ornados de suas particularidades históricas e com seu público próprio, que se identifica com certa corrente de prática pastoral e maneira de celebração. Notamos três ambientes preponderantes no cenário eclesial brasileiro: um ambiente tradicional, um ambiente libertador e um ambiente carismático. Cada um destes se mesclam a outros e formam o plural caleidoscópico a partir do qual constatamos uma Igreja plural e em contínua transformação.

Perfilamos, a partir de nossa constatação do cenário católico brasileiro, uma Igreja católica na pós-modernidade. Não podemos desprezar o contexto nem se diluir em meio a ele. Uma Igreja na pós-modernidade necessita considerar corajosamente os desafios hodiernos e avaliar seu papel na história. Assim, a Igreja deve ser plural, convivendo com a diversidade de correntes de pensamentos interna e externa a ela.

³¹ O Papa Francisco sugere uma Igreja “em saída”, enviada por Deus para a missão: “sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (Cf.: EG 20-23).

Viver a liturgia celebrada e celebrar a vida na liturgia, significando os símbolos e valorizando a experiência de fé. Propor uma práxis e uma ética em vez de impor uma moral de exceção. Promover a pessoa como sujeito eclesial e não como espectadores ou, pior ainda, como clientes. Ser um ambiente de vivência de laços fraternos autênticos. Enfim, preocupar-se sempre com o anúncio da atraente novidade do Evangelho.

Olhamos para a eclesialidade brasileira positivamente, com esperança de que muitos autênticos testemunhos evangélicos surgirão como faróis norteadores para resplandecer a luz de Cristo. A nebulosa situação cultural e religiosa é um desafio, contudo também uma chance para o Evangelho. O momento atual não é pior que outras crises da história. Alguns elementos que ora findam cederão lugar a outros novos e melhores. O que agora vemos às escuras, em apalpadelas, um dia será vislumbrado às claras.

A Igreja católica no Brasil sente os mares bravios dos tempos pós-modernos. Contudo, não se preocupa com o mar, senão com os navegantes. Assim, reconhecemos a necessidade de mudanças e mantemos a esperança de que a Igreja, guiada por seu Senhor, dispõe-se para ser barca para os quiserem um norte em meio as tempestades presentes.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOFF, Clodovis. Uma análise de conjuntura da Igreja católica no final do milênio. In:
- LESBAUPIN, Ivo; STEIL, Carlos; BOFF, Clodovis. *Para entender a conjuntura atual*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 51-81.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.
- DUQUE, João Manuel. *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003.
- FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Loyola, 2013.
- HERVIER-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja: num mundo plural e fragmentado*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- LIBANIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MARTÍN VELASCO, Juan. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Eu vim para servir: comunidade, igreja e sociedade*. São Paulo: Loyola, 2014.
- MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.
- MIRANDA, Mário de França. *A Igreja que somos nós*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- RUBENS, Pedro. *O Rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.