

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

André Almeida de Mello

**A ambivalência dos posicionamentos da oficialidade eclesial e a
Renovação Carismática Católica: uma proposta de interpretação**

Vitória
2011

André Almeida de Mello

**A ambivalência dos posicionamentos da oficialidade eclesiástica e a
Renovação Carismática Católica: uma proposta de interpretação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Orientadora: Profª Dra. Silvia Lopes da Silva Macedo.

Vitória
2011

André Almeida de Mello

**A ambivalência dos posicionamentos da oficialidade eclesiástica e a
Renovação Carismática Católica: uma proposta de interpretação**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de
Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em ___ / ___ / ___

Comissão examinadora:

Profª Drª Silvia Lopes da Silva Macedo

Profª Drª Antônia de Lourdes Colbari

Profª Drª Lilian Maria Pinto Sales

RESUMO

Esta dissertação tem como tema a ambivalência que tem caracterizado os posicionamentos assumidos pela hierarquia eclesiástica católica brasileira acerca da Renovação Carismática Católica (RCC). Inicia discutindo a origem, desenvolvimento e principais características da RCC. Em seguida, é apresentada uma perspectiva histórica dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica católica latino-americana e, em particular, brasileira, perante o movimento, os quais são marcados pela ambivalência. Por fim, é proposta uma interpretação dos motivos e tendências da ambivalência dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica católica brasileira acerca da RCC, a partir do referencial teórico composto pelos conceitos de campo religioso e estado sagrado, conforme trabalhados por Pierre Bourdieu e Max Weber, respectivamente.

Palavras chave: Renovação Carismática Católica; campo religioso; estado sagrado.

ABSTRACT

The subject of this dissertation is the ambivalence that has been characteristic of the stances of the Brazilian catholic ecclesiastic hierarchy on the issue of the Charismatic Catholic Renewal (CCR). It starts discussing the origin, development and main characteristics of the CCR. Following, a historical perspective of the stances of the Latin American, particularly Brazilian, catholic ecclesiastic hierarchy is presented, which are marked by ambivalence. Finally, one interpretation of the motives and tendencies of the ambivalence of the stances of the Brazilian catholic ecclesiastic hierarchy is presented, based on the theoretical framework of Pierre Bourdieu's concept of religious field and Max Weber's use of the concept of sacred state.

Key words: Catholic Charismatic Renewal; religious field; sacred state.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
CAPÍTULO 1: UM BREVE PANORAMA DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	15
1.1 O PENTECOSTES E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	15
1.2 O CONCÍLIO VATICANO II E O FIM DE SEMANA DE DUQUESNE.....	18
1.3 CRESCIMENTO E EXPANSÃO.....	21
1.4 ESTRUTURA ORGANIZACIONAL.....	23
1.5 DOCTRINAS E PRÁTICAS.....	24
1.6 A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E O INDIVIDUALISMO MODERNO.....	27
CAPÍTULO 2: A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA, SEUS ESTADOS SAGRADOS E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	35
2.1 OS ESTADOS SAGRADOS E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	35
2.1.1 Weber e a discussão sobre estados sagrados.....	35
2.1.2 A centralidade dos estados sagrados para a Renovação Carismática Católica.....	38
2.1.3 A RCC e seus estados sagrados.....	40
2.2 A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	42
2.2.1 O conceito de campo religioso.....	42
2.2.2 O campo religioso brasileiro: visão geral.....	44
2.2.3 A Renovação Carismática Católica, o pentecostalismo e o campo religioso brasileiro.....	46
CAPÍTULO 3: A AMBIVALÊNCIA DOS POSICIONAMENTOS DA HIERARQUIA ECLESIASTICA COM RELAÇÃO À RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	53

3.1 VISÃO GERAL.....	52
3.2 OS DIFERENTES MOMENTOS DA RELAÇÃO ENTRE A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E A HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA.....	55
3.2.1 Primeiro momento: o estabelecimento da RCC e as diferentes respostas do episcopado.....	56
3.2.2 Segundo momento: “prossigam com cautela”.....	59
3.2.3 Terceiro momento: aprovação eclesiástica.....	61
3.3 ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE OS DIFERENTES MOMENTOS DA RELAÇÃO ENTRE A HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	64
3.3.1 Particularidades do caso brasileiro.....	64
3.3.2 O processo de oficialização da RCC.....	65
CAPÍTULO 4: PROPOSTA DE INTERPRETAÇÃO DA AMBIVALÊNCIA DAS POSTURAS DA HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA CATÓLICA COM RELAÇÃO À RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA.....	72
4.1 CONCLUSÕES PRELIMINARES.....	73
4.2 O NÍVEL DOS ESTADOS SAGRADOS	75
4.3 ESTADOS SAGRADOS E CAMPO RELIGIOSO.....	79
4.3.1 A dimensão vertical do campo religioso e os estados sagrados.....	79
4.3.2 A dimensão horizontal do campo religioso.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
REFERÊNCIAS.....	90

INTRODUÇÃO

As profundas mudanças de cunho econômico e social ocorridas na sociedade brasileira durante a segunda metade do século XX foram acompanhadas por um processo de diversificação religiosa sem precedentes (PIERUCCI & PRANDI, 1996). Às diversas modalidades de catolicismo, que outrora chegaram a constituir quase exclusivamente a vida religiosa do país, uniu-se grande número de movimentos religiosos de vários matizes, como as religiões de matriz africana, o protestantismo histórico, o pentecostalismo, o espiritismo kardecista e correntes de inspiração esotérica *new age*. Por outro lado, como consequência do *aggiornamento*¹ proposto pelo Concílio Vaticano II, surgiram novos estilos de religiosidade internos ao próprio catolicismo, num contexto de perda de fiéis acarretada pelo aparecimento de outras opções religiosas. A Renovação Carismática Católica (RCC), elemento central da temática a ser discutida neste trabalho, é um exemplo desses novos estilos de religiosidade católica, ocupando uma interessante posição no campo religioso brasileiro. Nesta Introdução, será feita uma apresentação do objeto de que nos ocuparemos, envolvendo a colocação do problema, objetivos e metodologia que nortearão a execução da pesquisa. Ademais, será esboçada uma discussão acerca de eventuais linhas teóricas a serem seguidas, e delineada a estrutura geral do trabalho, a partir da proposição de hipóteses.

Surgida nos EUA em meados da década de 1960 e tendo se expandido, pouco tempo após sua fundação, a praticamente todo o planeta, a RCC é um movimento de caráter leigo que incorpora um estilo de religiosidade voltado à experiência pessoal com Deus através do Espírito Santo, possuindo elementos em comum com o pentecostalismo protestante, notadamente a centralidade dos carismas ou “dons” do Espírito Santo – por exemplo, a glossolalia (“falar línguas”) e os dons de cura (PRANDI & SOUZA, 1996; DAVILLA, 1998; CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002). O episódio bíblico do Pentecostes é tido, tanto para um como para a outra, como instância arquetípica da manifestação dos dons do Espírito Santo, que se renova a cada reunião de louvor.

1 Isto é, medidas que permitem a “adaptação” do catolicismo à realidade da modernidade.

Pode-se afirmar que a relação entre a RCC e a oficialidade católica consiste numa via de mão dupla: por um lado, amplos setores da Igreja, inclusive o popular papa João Paulo II, têm desde o princípio reconhecido e oferecido seu apoio ao movimento, fato que sem dúvida contribuiu para o seu crescimento (PRANDI; CAMPOS; PRETTI, 1996; DAVILLA, 1998); por outro lado, certas características da RCC, como o fato desta consistir em um movimento constituído e fundado por leigos, seu caráter inovador com relação às formas tradicionais de catolicismo, e a forte influência, desde o princípio, de grupos protestantes reavivados a tem tornado, em certas ocasiões, fonte de desconfiança para a Igreja, que por vezes interveio no sentido de frear a tendência carismática de se destacar do controle eclesiástico (ibid.; BASTIAN, 1997). Portanto, a relação entre a RCC e a Igreja é carregada de ambivalência, como evidencia a seguinte afirmação de Bastian (ibid.), se referindo à América Latina:

“Paradoxalmente, o pentecostalismo católico [i.e., a RCC] pretende servir de baluarte contra o catolicismo radical das Comunidades Eclesiais de Base e desponta como o melhor meio para combater as seitas, mas pode vir a ser, por sua vez, um verdadeiro cavalo de Tróia. [tradução nossa]²”

Diante disso, a proposta desta dissertação é expor e interpretar o caráter complexo e crivado de tensões da relação entre a RCC, como movimento composto e dirigido por leigos, e a oficialidade eclesiástica no Brasil. Especificamente, pretende-se analisar a ambivalência da postura da hierarquia eclesiástica com relação ao movimento carismático. Tal empreendimento terá como fundamento uma apresentação diacrônica dos posicionamentos, favoráveis e desfavoráveis – marcados, portanto, pela ambivalência – emitidos por membros da classe sacerdotal católica brasileira ao se referir à RCC. Tomando os fatos históricos apresentados como um texto a ser interpretado, proporemos, recorrendo a noções operatórias pertinentes à análise da questão, uma leitura visando a elucidar o porquê da postura da hierarquia eclesiástica com relação à RCC ser marcada pela ambivalência, o sentido profundo e a relação desta ambivalência com as estratégias adotadas pela oficialidade católica ao lidar com o

2 No original: “Paradójicamente, el pentecostalismo católico pretende servir de baluarte en contra del catolicismo radical de las comunidades eclesiales de base y aparece como el mejor medio para combatir a las sectas, pero puede ser, a la vez, un verdadero caballo de Troya”.

movimento carismático.

Estabelecida a proposta do trabalho, há uma questão de caráter terminológico que deve ser tratada desde já, para evitar eventuais dificuldades. Acabamos de afirmar que, em linhas gerais, o objetivo desta dissertação é analisar a ambivalência da postura da hierarquia eclesiástica com relação à RCC. Entretanto, considerando que a hierarquia eclesiástica não constitui um corpo homogêneo de sacerdotes, sendo, ao contrário, composta por indivíduos, que, além de ocuparem postos em diferentes níveis da hierarquia sacerdotal, são adeptos de diferentes posições políticas, teológicas e filosóficas, como será possível analisar a postura da hierarquia eclesiástica? Para escapar a esta dificuldade, empregaremos nesta dissertação a expressão “postura da hierarquia eclesiástica” para nos referirmos a todo posicionamento que possa ser considerado oficial da Igreja, independente da heterogeneidade que concretamente se apresenta no plano das opiniões dos sacerdotes. De fato, uma de nossas primeiras tarefas será a de averiguar a existência de uma ambivalência não no plano das opiniões de sacerdotes que assumem diferentes posições políticas, teológicas ou filosóficas, mas no plano mais geral dos posicionamentos oficiais da Igreja com relação à RCC. Ademais, empregamos as expressões “oficialidade eclesiástica” e classe sacerdotal como sinônimos de hierarquia eclesiástica. Assim, as expressões “posturas da classe sacerdotal”, “postura da hierarquia eclesiástica” e “postura da oficialidade eclesiástica” são equivalentes no âmbito deste trabalho, se referindo aos posicionamentos considerados oficiais da Igreja com relação à RCC.

Se tratando de pesquisa qualitativa, esta dissertação estrutura-se a partir de dois níveis distintos, apesar de imbricados ao longo do texto: o da apresentação dos dados e o da sua interpretação. Assim, os dados que servirão de base para a construção da análise qualitativa acerca da ambivalência da postura da hierarquia eclesiástica com relação à RCC foram extraídos da bibliografia disponível sobre a temática carismática.

Já no que se refere à interpretação dos dados, a ambivalência dos posicionamentos assumidos pela classe sacerdotal já fora observada, em outros

termos, por alguns autores que desenvolveram pesquisas sobre a RCC. Não obstante o fato ter sido aparentemente subestimado por Prandi, que julgou que a RCC teve, desde o início, apoio incondicional da Igreja (PRANDI apud. DÁVILA, 1998), Chesnut (2003) descreveu os diferentes momentos da relação, muitas vezes tensa, entre a RCC e a oficialidade católica, buscando compreendê-los à luz da metáfora do mercado de bens religiosos. Massarão (2002) e Dávila (op. cit.) também observaram as duas facetas, a da aproximação e a da tensão, da postura eclesiástica diante do movimento carismático. Porém, possivelmente pela pesquisa de Massarão ser mais histórica que sociológica, apenas Dávila esboçou uma interpretação do sentido da referida ambivalência, designada pela autora como “o paradoxo carismático”, recorrendo para isso ao conceito de campo religioso desenvolvido por Pierre Bourdieu (1974). Segundo Bourdieu, o campo religioso é espaço social autônomo estruturado a partir de duas modalidades de relações: as primeiras são “verticais” e consistem na competição, situada no interior de cada religião, pelo monopólio da gestão dos bens religiosos; as segundas, “horizontais”, se referem à disputa entre as diversas religiões pela hegemonia em um campo religioso historicamente dado. Assim, no caso da temática suscitada pelo presente trabalho, o primeiro nível explicativo situa-se no interior do próprio catolicismo, remetendo a questões como, por exemplo, a das potenciais mudanças na configuração das relações entre a classe sacerdotal católica e os demais fiéis ocasionadas pelo tipo de protagonismo religioso exercido pelos leigos católicos carismáticos (ANTONIAZZI, 1994). A tentativa de interpretação teórica empreendida por Dávila (1998) remete exclusivamente a este primeiro nível. O segundo nível explicativo se refere à atual dinâmica do campo religioso brasileiro e ao deslocamento da posição da religião na sociedade brasileira em processo de modernização, dado que o catolicismo, antes religião de Estado num país em que praticamente todos “já nasciam católicos” se encontra ameaçado pela perda massiva de fiéis, em larga medida para denominações pentecostais.

O conceito de campo religioso também ocupará posição central na interpretação que pretendo propor acerca da ambivalência da posição da hierarquia eclesiástica sobre a RCC. Entretanto, recorrerei a ambos os níveis explicativos propostos por Bourdieu, por pensar – e isto deverá se tornar claro ao longo desta dissertação –

que a distinção entre eles, ainda que bastante útil e pertinente do ponto de vista analítico, se desfaz na complexidade das situações concretas.

Ademais, ao abordar a questão, farei uso das reflexões desenvolvidas por Max Weber (1982) sobre o fenômeno religioso, escolha que, à primeira vista, pede alguma explicação. Apesar de reconhecermos a existência de diferenças marcantes no que se refere às perspectivas teóricas de Weber e Bourdieu acerca do universo social, cremos que tais diferenças não são irreconciliáveis a ponto de impossibilitarem um diálogo entre ambos os autores. Prova disso é o fato de o próprio Bourdieu haver citado Weber em um de seus principais textos sobre religião (Bourdieu, 1974).

Ao procurar abordar as diferenças entre as perspectivas teóricas de Bourdieu e Weber, notando que as ideias de ambos os autores acerca da religião se enquadram, em linhas gerais, nos quadros teóricos mais amplos que desenvolveram sobre a dimensão social e cultural da vida humana. Enquanto Bourdieu, como se tornará evidente à medida em que avançamos em nossa exposição, enfoca enfaticamente os processos fluxos e trocas simbólicas, Weber demonstra uma grande preocupação com o estabelecimento de fronteiras nítidas, como sugere o emprego dos célebre tipos ideais. Longe de constituir um obstáculo, essa aparente discrepância entre as perspectivas teóricas que constituem o referencial teórico deste trabalho nos levou a conceber as fronteiras construídas entre as religiões, muitas vezes pelos próprios praticantes, como fronteiras dinâmicas; sua existência não contraria, de modo algum, a ocorrência de trocas simbólicas. Além disso, a perspectiva weberiana, ao valorizar sobremaneira a dimensão subjetiva da religião, virá a contribuir muito com o desenvolvimento do trabalho.

Posto isso, no Capítulo 1 será apresentada uma visão panorâmica da RCC. Serão discutidos, em linhas gerais, sua gênese e desenvolvimento, e suas principais doutrinas e práticas. Além disso, será analisada a relação entre o momento histórico da modernidade tardia e as características do movimento carismático.

O Capítulo 2 será destinado à apresentação do referencial teórico que norteará a

interpretação dos dados apresentados. Primeiramente, será apresentada a noção weberiana de “estado sagrado” (WEBER, op. cit.), que, conforme pretendemos demonstrar, é bastante útil para a compreensão da religiosidade carismática de um modo geral, e em particular da questão proposta nesta dissertação. Em seguida, será apresentado e discutido de maneira mais detalhada o conceito de campo religioso, apresentada a disposição do campo religioso brasileiro e a posição relativa da RCC neste.

No Capítulo 3, serão apresentados dados históricos sobre as diferentes tendências que conformaram os posicionamentos da hierarquia eclesiástica com relação à RCC em diferentes momentos, na América Latina de um modo geral e em particular no Brasil. Será também dado início à análise propriamente dita, ao se discutir o processo de oficialização da RCC por parte da Igreja.

Por fim, no Capítulo 4 será feita uma aproximação entre os níveis descritivo e analítico, através da proposição de uma interpretação teórica sobre a ambivalência dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica diante da RCC a partir do referencial teórico proposto.

A cargo de conclusão desta Introdução, cabe discorrer brevemente sobre o valor acadêmico de um empreendimento da natureza deste trabalho. A reflexão desenvolvida nesta dissertação pode vir a ser importante, em primeiro lugar, pela crescente influência da RCC sobre a atual configuração do catolicismo no Brasil, pois ela responde por parcela significativa dos católicos praticantes no Brasil (ALMEIDA, 2001). Além disso, ao tratar de uma questão bastante específica no âmbito dos estudos desenvolvidos sobre a RCC e buscar desenvolvê-la de um modo peculiar, a partir de resultados alcançados por pesquisas anteriores, o presente trabalho contribuirá de maneira relevante para a compreensão das nuances do intenso processo de mudança que se dá no campo religioso brasileiro, da articulação destas com as características e contradições da modernidade e da dinâmica interna do catolicismo, que se mostra bastante complexa e heterogênea. Por fim, esta pesquisa enseja também reflexões relevantes de cunho teórico, em particular no que concerne às trocas simbólicas e relações existentes entre as várias religiões em um contexto social de pluralismo

religioso.

CAPÍTULO 1: UM BREVE PANORAMA DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

1.1 O PENTECOSTES E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

De um modo geral, o cristão possui um modo próprio de perceber o tempo. Tal modo de perceber o tempo caracteriza-se, por um lado, pela noção de continuidade e linearidade implicadas pela ideia da eternidade passada e futura (LEACH, 2005) e, por outro lado, pela tomada do período em que o Cristo, o verbo feito carne, viveu na Terra, como um tempo *sui generis* e ponto central da história (LE GOFF, 1994), dividindo-a entre antes de Cristo e depois de Cristo e marcando o início do calendário hoje empregado em grande parte do mundo. Há uma clara assimetria entre o tempo em que o Cristo esteve na Terra, o tempo percorrido desde a criação até seu nascimento e, em especial, o tempo entre sua morte e seu retorno no Dia do Juízo, de modo que ao primeiro é concedido *status* privilegiado. Os quatro evangelhos, que se ocupam do relato, grosso modo, do período entre o nascimento e a ascensão do Cristo, constituem, ao lado das epístolas paulinas, o eixo central da doutrina cristã. *Naquele tempo*, Deus esteve entre os humanos na pessoa do Filho, oferecendo sua vida como lição exemplar e sacrifício para remissão dos pecados da humanidade. Mas, e após a ascensão? Poderíamos afirmar que o Divino já não se faz presente entre os humanos? Sabemos, de acordo com várias vertentes da doutrina cristã, que a resposta a esta pergunta é negativa, pois há um, além do Filho, outro agente mediador entre o Pai e os humanos: o Espírito Santo.

O episódio bíblico do Pentecostes, constante do capítulo 2 do livro dos Atos dos Apóstolos, constitui uma instância arquetípica da manifestação do Espírito Santo entre os humanos após a ascensão do Cristo. Reproduzimos a seguir a narrativa bíblica:

“Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo que se repartiram e pousaram

sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. Achavam-se então em Jerusalém judeus piedosos de todas as nações que há debaixo do céu. Ouvindo aquele ruído, reuniu-se muita gente e maravilhava-se de que cada um os ouvia falar na sua própria língua. Profundamente impressionados, manifestavam a sua admiração: Não são, porventura, galileus todos estes que falam? Como então todos nós os ouvimos falar, cada um em nossa própria língua materna? Partos, medos, elamitas; os que habitam a Macedônia, a Judéia, a Capadócia, o Ponto, a Ásia, a Frígia, a Panfília, o Egito e as províncias da Líbia próximas a Cirene; peregrinos romanos, judeus ou prosélitos, cretenses e árabes; ouvimo-los publicar em nossas línguas as maravilhas de Deus! Estavam, pois, todos atônitos e, sem saber o que pensar, perguntavam uns aos outros: Que significam estas coisas? Outros, porém, escarnecendo, diziam: Estão todos embriagados de vinho doce. Pedro então, pondo-se de pé em companhia dos Onze, com voz forte lhes disse: Homens da Judéia e vós todos que habitais em Jerusalém: seja-vos isto conhecido e prestai atenção às minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, visto não ser ainda a hora terceira do dia. Mas cumpre-se o que foi dito pelo profeta Joel: Acontecerá nos últimos dias - é Deus quem fala -, que derramarei do meu Espírito sobre todo ser vivo: profetizarão os vossos filhos e as vossas filhas. Os vossos jovens terão visões, e os vossos anciãos sonharão. Sobre os meus servos e sobre as minhas servas derramarei naqueles dias do meu Espírito e profetizarão. Farei aparecer prodígios em cima, no céu, e milagres embaixo, na terra: sangue fogo e vapor de fumaça. O sol se converterá em trevas e a lua em sangue, antes que venha o grande e glorioso dia do Senhor. E então todo o que invocar o nome do Senhor será salvo. Israelitas, ouvi estas palavras: Jesus de Nazaré, homem de quem Deus tem dado testemunho diante de vós com milagres, prodígios e sinais que Deus por ele realizou no meio de vós como vós mesmos o sabeis, depois de ter sido entregue, segundo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de ímpios. Mas Deus o ressuscitou, rompendo os grilhões da morte, porque não era possível que ela o retivesse em seu poder. Pois dele diz Davi: Eu via sempre o Senhor perto de mim, pois ele está à minha direita, para que eu não seja abalado. Alegrou-se por isso o meu coração e a minha língua exultou. Sim, também a minha carne repousará na esperança, pois não deixarás a minha alma na região dos mortos, nem permitirás que o teu santo conheça a corrupção. Fizeste-me conhecer os caminhos da vida, e me encherás de alegria com a visão de tua face. Irmãos, seja permitido dizer-vos com franqueza: do patriarca Davi dizemos que morreu e foi sepultado, e o seu sepulcro está entre nós até o dia de hoje. Mas ele era profeta e sabia que Deus lhe havia jurado que um dos seus descendentes seria colocado no seu trono. É, portanto, a ressurreição de Cristo que ele previu e anunciou por estas palavras: Ele não foi abandonado na região dos mortos, e sua carne não conheceu a corrupção. A este Jesus, Deus o ressuscitou: do que todos nós somos testemunhas. Exaltado pela direita de Deus, havendo recebido do Pai o Espírito Santo prometido, derramou-o como vós vedes e ouvis. Pois Davi pessoalmente não subiu ao céu, todavia diz: O Senhor disse a meu Senhor: Senta-te à minha direita até que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés. Que toda a casa de Israel saiba, portanto, com a maior certeza de que este Jesus, que vós crucificastes, Deus o constituiu Senhor e Cristo. Ao ouvirem essas coisas, ficaram compungidos no íntimo do coração e indagaram de Pedro e dos demais apóstolos: Que devemos fazer, irmãos? Pedro lhes respondeu: Arrependei-vos e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Pois a promessa é para vós, para vossos filhos e para todos os que ouvirem de longe o apelo do Senhor, nosso Deus. Ainda

com muitas outras palavras exortava-os, dizendo: Salvai-vos do meio dessa geração perversa! que receberam a sua palavra foram batizados. E naquele dia elevou-se a mais ou menos três mil o número dos adeptos. Perseveravam eles na doutrina dos apóstolos, na reunião em comum, na fração do pão e nas orações. De todos eles se apoderou o temor, pois pelos apóstolos foram feitos também muitos prodígios e milagres em Jerusalém e o temor estava em todos os corações. Todos os fiéis viviam unidos e tinham tudo em comum. Vendiam as suas propriedades e os seus bens, e dividiam-nos por todos, segundo a necessidade de cada um. Unidos de coração freqüentavam todos os dias o templo. Partiam o pão nas casas e tomavam a comida com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e cativando a simpatia de todo o povo. E o Senhor cada dia lhes ajuntava outros que estavam a caminho da salvação”.

A importância do Pentecostes para o imaginário religioso cristão pode ser constatada pelo fato de que a Festa de Pentecostes, comemorada 50 dias após a Páscoa, constitui um marco significativo no calendário litúrgico católico, momento em que é lembrado o primeiro contato de Deus com a comunidade cristã por meio do Espírito Santo. Tal importância torna-se ainda mais acentuada se considerarmos o fato de que surgiram no século XX duas correntes religiosas, uma protestante e outra católica, cujas doutrinas têm como principal referência a narrativa bíblica do Pentecostes: o pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica (RCC), muito frequentemente considerada uma versão católica do próprio pentecostalismo evangélico (PRANDI & SOUZA, op. cit; BASTIAN, op. cit; CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998; PORTAL RCCBRASIL). Sendo a RCC um elemento central dentro da temática a ser discutida no presente trabalho, nos ocuparemos neste capítulo a traçar um panorama geral do catolicismo carismático no que se refere a sua origem, principais práticas e características doutrinárias, além de sua inter-relação com outras correntes e movimentos religiosos, em particular no contexto do campo religioso brasileiro.

Antes de examinarmos o processo de surgimento e expansão da RCC, podemos dar início a nosso esforço de compreensão da religiosidade católica carismática examinando os termos pelos quais o movimento se autodefine. Os dois principais termos empregados, implícita ou explicitamente, pela RCC ao se autodefinir estão presentes no próprio título assumido pelo movimento: são eles *renovação* e *carismática*, ambos evocando a atuação do Espírito Santo junto ao fiel. O termo *renovação* se refere ao tema da vida nova, evocando a transformação operada pelo Espírito Santo na vida de quem, participando das atividades da RCC,

assume a atitude interior de entrega a Deus. Já o termo *carismática* faz alusão aos carismas ou dons do Espírito Santo, que frequentemente se manifestam durante as atividades como sinais da presença do Espírito Santo, atuando também de sentido de catalisar o processo de transformação na vida do fiel, aproximando-o de Deus. Os mais enfatizados são: o dom da profecia, o dom da cura, o dom de línguas, o dom do discernimento, da interpretação e da ciência (HIGUET, 1984 apud. PIERUCCI & PRANDI, 1997; GONÇALVES; SILVA, 1996; DÁVILA, 1998). Em síntese e de um modo geral, os católicos carismáticos buscam, através da participação em encontros de louvor onde costumeiramente são manifestados os carismas ou dons do Espírito Santo, uma transformação em suas vidas, operada pelo próprio Espírito Santo, que os leve a estar mais próximos de Deus.

1.2 ORIGENS: O CONCÍLIO VATICANO II E O FIM DE SEMANA DE DUQUESNE

Atualmente articulada em torno de uma estrutura organizacional de caráter hierárquico que se estende desde o escritório internacional central aos grupos de oração a nível paroquial, a RCC oferece, através de seus veículos midiáticos, uma narrativa “oficial” sobre a própria gênese (por exemplo, no Brasil, o portal RCCBrasil na *internet*), que surpreendentemente não difere, em seus pontos fundamentais, daquela fornecida pela literatura acadêmica (cf. PRANDI; CAMPOS; PRETTI, 1997; DÁVILA, op. cit.). Em vista disso, e considerando que nosso interesse no tema da Renovação Carismática Católica é sobretudo sociológico, descreveremos o processo de surgimento do movimento principalmente a partir da ótica carismática “oficial”, o que nos permitirá compreender desde já certos pontos fundamentais de seu discurso religioso.

Assim como outra tendência importante do catolicismo brasileiro do século XX – o catolicismo “de esquerda” relacionado às Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) –, a RCC busca afirmar sua legitimidade se apresentando como resultado do Concílio Vaticano II, importante evento eclesial convocado pelo Papa João XXIII e ocorrido entre 1962 e 1965, no qual foi rediscutido o posicionamento da Igreja diante da modernidade. O Vaticano II, considerado expressão de vontade

de mudança, atualidade e modernidade por parte da Igreja (BENEDETTI apud. PRANDI, 1996; MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998), tem a “paternidade” reivindicada pela RCC. O Vaticano II é qualificado como o “Concílio do Espírito Santo”, e Codina (apud. PORTAL RCCBRASIL), um autor católico alinhado ao movimento carismático, afirma que “O Vaticano II foi um verdadeiro Pentecostes, como o mesmo João XIII havia pedido e ardentemente desejado”. Segundo o Cardeal Suenens, também simpatizante da RCC (apud. PORTAL RCCBRASIL), “Agora, olhando para trás, podemos dizer que o concílio, indicando a sua fé no carisma, fez um gesto profético e preparou os cristãos para acolher a Renovação Carismática que está se espalhando para os cinco continentes”.

É geralmente reconhecido como marco inicial da Renovação Carismática Católica um retiro espiritual ocorrido na Universidade de Duquesne, Pittsburgh, EUA, entre 17 e 19 de fevereiro de 1967, com a participação sobretudo de leigos católicos (PRANDI; CAMPOS; PRETTI, 1997; CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998; PORTALRCCBRASIL;). Para dar ideia do que ocorreu naquele que ficaria conhecido como “o Fim de Semana de Duquesne”, nada melhor do que o relato de uma das participantes do retiro, Dotti Galagher, datado de 29 de abril de 1967 e reproduzido no *website* Portal RCCBrasil:

“Tivemos um Fim de Semana de Estudos nos dias 17-19 de fevereiro. Preparamo-nos para este encontro, lemos os Atos dos Apóstolos e um livrinho intitulado "A Cruz e o Punhal" de autoria de David Wilkerson. Eu fiquei particularmente impressionada pelo conhecimento do poder do Espírito Santo e, pelo vigor e a coragem com que os apóstolos foram capazes de espalhar a Boa Nova, após o Pentecostes. Eu supunha, naturalmente, que o Fim de Semana me seria proveitoso, mas devo admitir que nunca poderia supor que viria a transformar a minha vida!

“Durante os nossos grupos de discussão, um dos líderes colocou em tela o fato de que nós devemos confirmar constantemente os nossos votos de Batismo e de Crisma, assim como devemos ter a alma mais aberta para o Espírito de Deus. Pareceu-me curioso, mas um pouco difícil de acreditar quando me foi dito que os dons carismáticos concedidos aos apóstolos são ainda dados às pessoas nos dias atuais – que ainda existem sinais do poder divino e milagres – e que Deus prometeu emanar o seu Espírito para que se fizesse presença a todos os seus filhos. Decidimos, então, efetuar a renovação dos votos de Batismo e de Crisma como parte do serviço da missa de encerramento, no domingo à noite. Mas, no entanto, o Senhor tinha em mente outras coisas para nós!...

“No sábado à noite, tínhamos programado uma festinha de aniversário

para alguns dos colegas, mas as coisas foram simplesmente acontecendo sem alternativa. Fomos sendo conduzidos para a capela, um de cada vez, e recebendo a graça que é denominada de Batismo no Espírito Santo, no Novo Testamento. Isto aconteceu de maneiras diversas para cada uma das pessoas. Eu fui atingida por uma forte certeza de que Deus é real e que nos ama. Orações que eu nunca tinha tido coragem de proferir em voz alta, saltavam dos meus lábios. [...] Este não era, pois um simples bom fim de semana, mas, na realidade, uma experiência transformadora de vida que ainda está prosseguindo e se desenvolvendo em crescimento e expansão.

“Os dons do Espírito já são hoje manifestados – e isto eu posso testemunhar, porque tenho ouvido pessoas orando em línguas, outras praticam curas, discernimento de espíritos, falam com sabedoria e fé extraordinárias, profetizam e interpretam.

“Eu, agora, tenho certeza de que não há nada que tenhamos de suportar sozinhos, nenhuma oração que não seja atendida, nenhuma necessidade que Deus não possa cobrir em sua riqueza! E, no depender dele e louvá-lo com fidelidade, eu sinto uma tremenda sensação de liberdade.

“Podemos tentar viver como cristãos, morrendo para nós mesmos e para o pecado, mas esta será uma luta desanimadora se não contarmos com o poder do Espírito. Ainda existem tentações e problemas, mas agora tenho a certeza e a confiança em Deus, agora ele me dá segurança. Realmente, transforma-me a viver nele. É verdade que na Crisma, nós recebemos o Espírito Santo e que nós somos seus templos, mas nós não nos abrimos o suficiente para receber em nossas vidas os seus dons e o seu poder. É certo que o Espírito Santo é o nosso professor: eu dele aprendi tanto e em tão pouco tempo!

“As Escrituras vivem! Amém! Eu estou segura de que jamais poderia ter acumulado por minha própria conta tanto conhecimento, apesar de todo o esforço desenvolvido, e com as melhores intenções que tivesse.

“[...] Eu me vi, de repente, conversando com as pessoas sobre Cristo, e, vendo desde logo o resultado desse trabalho! Eu jamais teria ousado fazer essas coisas no passado, mas agora, é ao contrário: é impossível deixar de fazê-lo. É como disseram os apóstolos depois de Pentecostes: 'Como podemos deixar de falar sobre as coisas que vimos e ouvimos!' [...]”.

Conforme a narrativa oficial carismática, o rumo “inesperado” tomado pelo retiro, com a manifestação dos “dons do Espírito” ou “carismas” – cura, profecia, glossolalia (“falar em línguas”), etc. – evidenciando a presença viva de Deus entre aquele grupo de leigos católicos, constituiu uma experiência religiosa tão poderosa que em pouco tempo as notícias sobre o “fim de semana de Duquesne” se espalharam, causando grande impacto no meio universitário católico estadunidense. Portanto, começava aí a trajetória, que hoje pode ser considerada

muito bem-sucedida do ponto de vista religioso, do que movimento que hoje conhecemos como Renovação Carismática Católica. Entretanto, se o fim de semana de Duquesne é geralmente reconhecido como marco inicial da RCC, Kevin e Dorothy Ranaghan, dois dos leigos católicos participantes do retiro, observam que a manifestação do Espírito Santo que testemunharam não foi um fato isolado: ao se espalhar a notícia, contam que receberam cartas de várias cidades dos EUA relatando acontecimentos semelhantes. Como afirma Hebrard (apud. RCCBRASIL), a RCC “explodiu quase ao mesmo tempo em todos os cantos da terra e em todas as igrejas cristãs, sem que se saiba muito bem como é que o fogo se ateou”. Ou, nas palavras do Cardeal Suens (apud. RCCBRASIL), “sem nenhum contato entre si [sic], parece que o Espírito Santo suscitou em vários lugares do mundo experiências que, se não são iguais, certamente são semelhantes”. Estas observações remetem a um ponto fundamental da doutrina carismática, o de que o surgimento e crescimento da RCC não decorre da ação dos homens, mas da ação do Espírito Santo que, ao longo de toda a história cristã, tem renovado a Igreja periodicamente, de modo que o movimento carismático surgido na segunda metade do século XX é apenas um dos casos em que se testemunhou, no interior da Igreja, intensa manifestação dos dons do Espírito (ibid.).

1.3 CRESCIMENTO E EXPANSÃO

Diante do exposto, pode-se afirmar que, do ponto de vista carismático, o processo de expansão do movimento, partindo do pequeno grupo de Duquesne até a atual estrutura organizacional internacional de gigantescas proporções, com milhões de participantes em todo o mundo, é tomado como obra do Espírito Santo, evidência de que a RCC é produto de Sua atuação junto à Igreja. Consta que o movimento se espalhou rapidamente para o meio universitário canadense, conhecendo um rápido crescimento naquele país. O primeiro congresso nacional foi realizado nos EUA em 1968, com 100 participantes, número que cresceu nos anos subsequentes: em 1969, 300; em 1970, 1.300; em 1971, 5.000; em 1972, 12.000. Já em 1973 aconteceu, também nos EUA, em South Bend, Indiana, o primeiro congresso internacional, com 25.000 participantes, além de um encontro de 120 líderes de 34 países, ocorrido em Roma. Em 1974 foi realizado um segundo

congresso internacional, desta vez com 30.000 participantes oriundos de 35 países, incluindo 700 padres e 15 bispos, além de um novo encontro de líderes em Roma, com 200 participantes de 50 países. Em 1975, teve lugar um terceiro congresso internacional, que reuniu 10.000 provenientes de 54 países (PORTAL RCCBRASIL; MASSARÃO, 2002).

O rápido crescimento demográfico e expansão geográfica da RCC, assim como a disponibilidade de dados tais como o número de participantes dos primeiros congressos, realizados poucos anos após o retiro espiritual considerado o marco inicial do movimento, além seus respectivos países de origem, sugerem a presença, desde muito cedo, de um tipo de estrutura organizacional ao menos articulada de forma incipiente. Entre as décadas de 1970-80, a RCC consolidou sua presença em todos os continentes: em 1971, chegou à Inglaterra e à Austrália; em 1971, à França, Nova Zelândia e Coréia; em 1972, à Bélgica, Alemanha, e Índia; em 1973, à Espanha e Itália; em 1974, à Portugal; entre 1970-74, à maioria dos países da América Latina. Durante este período começaram a surgir, também, comunidades carismáticas, das quais a mais conhecida hoje no Brasil é a Canção Nova, que conta inclusive com emissoras de rádio e televisão próprias. Segundo a versão oficial carismática – confirmada, como veremos, por pesquisas acadêmicas sobre o tema – nas décadas de 1980 e 1990 a RCC ampliou suas relações com a hierarquia eclesiástica, além de ter consolidado sua estrutura organizacional internacional. Na década de 1990, com o fim da União Soviética, o movimento se expandiu para o leste Europeu, além de ter intensificado seu crescimento na África, Ásia e América Latina (PORTALRCCBRASIL; MASSARÃO 2002).

Como complemento à narrativa “oficial” do movimento, é importante tratar dois fatos relacionados à origem e expansão da RCC a partir de um ponto de vista sociológico, ainda que estejam implicitamente presentes na versão carismática. O primeiro se refere à influência de grupos avivados protestantes – quer dizer, aqueles dotados de tendências “pneumocêntricas”⁵, melhor conhecidos como

5 Optamos por empregar este neologismo (do grego *pneuma* = sopro, espírito), que doravante será grafado sem aspas, para nos referir à importância central que o Espírito desempenha no âmbito da religiosidade desses grupos. Deve-se notar que seu emprego foi sugerido por Chesnut (2000).

pentecostais – sobre os fundadores da RCC. Como afirmam Prandi, Campos e Pretti (1997), se referindo ao Fim de Semana de Duquesne: “Os participantes desse retiro tinham contato com diferentes grupos avivados protestantes e desejavam experimentar a transformação que o Espírito Santo podia operar nas pessoas”. De fato, o autor do livro “A cruz e o Punhal” mencionado no trecho acima transcrito da carta de Dotti Galagher, David Wilkerson, era pastor pentecostal (ibid.). Esta é uma primeira evidência do caráter ambivalente da RCC, um movimento católico que carrega, desde o princípio, fortes influências protestantes. Assim, a compreensão do discurso e prática religiosa carismática passa pela análise da relação particular existente entre a RCC e o pentecostalismo, a qual será discutida em suas várias dimensões ao longo deste trabalho.

O segundo fato consiste na observação de que a RCC, ainda que tenha sido fundada e se mantenha até hoje como movimento leigo, desde o início recebeu apoio e participação de membros da classe sacerdotal. Ainda que isto tenha se dado muitas vezes de modo conflituoso, o modo como tal relação se construiu certamente contribuiu em larga medida para seu crescimento (ibid.). Isto pode, também, ser inferido a partir da narrativa oficial carismática acima apresentada. Um exemplo: o Papa João Paulo II, cujo papado coincidiu com o período entre 1980 e 1990, no qual a RCC buscou adesão junto à hierarquia eclesiástica, mostrava-se alinhado às tendências carismáticas. Ora, se por um lado o caráter leigo do movimento (a estrutura organizacional da RCC não é composta por sacerdotes, mantendo em tese sua autonomia diante do Vaticano) e sua proximidade, sob certos aspectos, com relação ao pentecostalismo, representam a tendência autônoma da RCC frente à Igreja, por outro lado, tem havido, desde o princípio, uma tendência à aproximação entre ambos.

1.4 ESTRUTURA ORGANIZACIONAL

Segundo Prandi, Campos e Pretti (1997), a RCC é um movimento leigo com novas características no interior da Igreja Católica, que a distancia de outros

movimentos católicos leigos surgidos ao longo do século XX, como as pastorais. Contando com uma estrutura organizacional multinivelada, seu órgão central laico, ainda que sediado no Vaticano, coordena as “missões do mundo inteiro, incluindo em suas atividades conferências internacionais e regionais, comunicações, incentivos a projetos de evangelização e a publicação de um Boletim Internacional’ (CNS, s/d. apud. Prandi, Campos e Pretti, 1997). Subordinadas ao escritório internacional há divisões continentais. A latino-americana, sediada em Bogotá, Colômbia, tem como principal função coordenar os encontros bienais de líderes, realizados (ao menos formalmente) sob a orientação do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), conselho que congrega os bispos latino-americanos. No Brasil, há um conselho nacional que se reúne semestralmente, incumbido da avaliação do movimento e da definição de projetos. A nível regional, há equipes que acompanham os trabalhos dentro dos limites de suas respectivas jurisdições, além de equipes diocesanas em alguns casos, responsáveis pela coordenação de encontros diocesanos e acompanhamento dos grupos de oração. Percebe-se, a grosso modo, que para cada nível da estrutura episcopal oficial da Igreja, há uma contraparte correspondente na organização carismática (ibid.).

Os grupos de oração são considerados a “célula básica” da estrutura organizacional da RCC, e constituem o fundamento da vida religiosa dos católicos carismáticos. Consistem em encontros semanais que, através da oração sob várias formas, procuram a renovação espiritual dos participantes. De acordo com o discurso “oficial” carismático, não têm o objetivo de substituir a vida sacramental, mas de complementá-la ao pôr os participantes em contato com o Espírito Santo. Além dos grupos de orações, podem ser desenvolvidas, dependendo da diocese, outras atividades, como os cenáculos – grandes encontros, geralmente em lugares públicos de grande visibilidade, como estádios ou ginásios esportivos, em comemoração ao Dia de Pentecostes –, reuniões de cura, vigílias, retiros, e outras práticas idealizadas pelos grupos (PRANDI, CAMPOS E PRETTI, 1997).

1.5 DOCTRINAS E PRÁTICAS

Quais seriam, então, os principais elementos que contribuem para a constituição, em termos ontológicos, da RCC? Em outras palavras, o que faz da RCC RCC, distinguindo-a do restante dos estilos de religiosidade católica? Por motivos teóricos, trabalharemos ao longo desta dissertação o tendo como referência dois níveis que, na prática, estão indissociavelmente imbricados: a doutrina e as práticas. Recorreremos, pois, a essas duas categorias com fins exclusivamente teóricos, já que, não obstante a impossibilidade de traçar uma linha demarcatória entre elas, tal dicotomia facilita o entendimento do movimento religioso em questão.

Em termos doutrinários, o principal elemento que distingue a RCC daquilo que, aqui, denominaremos catolicismo tradicional é, conforme acima mencionado, seu pneumocentrismo, isto é, a grande ênfase dada ao papel do Espírito Santo, seja no que diz respeito à influência da terceira pessoa da Santíssima Trindade sobre a vida pessoal e religiosa dos fiéis, seja no que diz respeito às suas várias expressões durante os momentos rituais coletivos (CHESNUT, 2003). Dessa característica decorre a busca de uma relação mais direta, íntima e individual com Deus, através da mediação do Espírito Santo. Diferente do caso do catolicismo tradicional-sacramental (CAMARGO, 1961 apud. DÁVILA, 1998), que enfatiza a graça obtida através dos sacramentos administrados por um sacerdote, a RCC disponibiliza para o católico a possibilidade não só de estabelecer um contato direto com Deus, relativizando o papel do sacerdote, como também a de vir a ser veículo de expressão do Espírito Santo, por meio dos carismas ou dons do Espírito Santo. Dessa forma, seja propiciando graças diversas, como curas, conhecimentos ou ganhos materiais, seja aproximando o fiel do inefável, como ocorre nos episódios de glossolalia, o principal elemento do *corpus* de concepções religiosas dos católicos carismáticos é sem dúvida alguma o Espírito Santo.

Quanto às práticas caracteristicamente carismáticas, não há forma melhor de apresentá-las do que descrever uma reunião típica de grupo de orações. A descrição que se segue se baseia em dados colhidos através de observação participante em um grupo de orações da cidade de Vitória/ES. Entretanto, relatos semelhantes podem ser encontrados na literatura, o que nos permite afirmar que

há certa uniformidade no que diz respeito ao modo como são conduzidas tais reuniões (PRANDI, GONÇALVES & SILVA, 1997; CHESNUT, 2003). Tipicamente, os grupos de oração, como é o caso daquele que tivemos oportunidade de observar, reúnem cerca de 30 pessoas, mas há grupos com quantidade maior ou menor de membros. Salta aos olhos, logo ao se adentrar no local onde opera o grupo, a quantidade de mulheres, maioria absoluta dos presentes. As atividades iniciam-se com cânticos de louvor, animados por palmas e movimentos corporais aos quais todos os presentes aderem. Em algumas ocasiões são realizadas atividades por meio das quais os presentes têm a oportunidade de relatarem suas dificuldades, frustrações ou graças obtidas, em vista das quais todos os presentes oram por uma solução ou em agradecimento. O próximo momento é aquele que provavelmente gera em muitos daqueles que têm a oportunidade de observar as atividades de um grupo de orações a impressão de que se trata de um culto evangélico sob roupagem católica (cf. PRANDI, GONÇALVES & SILVA, 1997): um dos membros do grupo – nas ocasiões em que estivemos presentes se tratava de mulheres leigas – conduz uma pregação sobre tema geralmente relacionado ao cotidiano dos fiéis. O modo como a pregadora se porta – tom de voz, expressão corporal e até mesmo vocabulário – remete às pregações proferidas por pastores protestantes. Por exemplo, o tom do discurso é por vezes de admoestação, com a pregadora levantando a voz e gesticulando de maneira veemente, e expressões como “servos de Deus” e “O Inimigo” (referindo-se a Satanás) são empregadas com frequência. Os vários momentos da reunião são intercalados por cânticos, e no fim é reservado um momento de prece intensa, geralmente acompanhada da manifestação dos carismas. Nas ocasiões que observamos, duas dessas manifestações chamaram mais a atenção. Na primeira, o filho de uma das participantes do grupo estava enfermo, e todo o grupo, de mãos dadas e disposto em círculo, orou pela sua melhora, em uma clara evocação da ação do Espírito Santo através do dom da cura. Em outra ocasião, em meio à prece intensa, se manifestou em uma senhora a glossolalia, ocorrência assaz impressionante para aqueles que a testemunham ao vivo pela primeira vez. Findo o momento de preces, as atividades do dia são encerradas com a transmissão de informes e a apresentação dos novos participantes do grupo. Algumas pessoas conversam após o fim das atividades em um clima descontraído, o que contribui para a impressão de que as pessoas deixam as reuniões do grupo mais “leves”.

Pela descrição acima, pode-se perceber que o foco na ação do Espírito Santo sobre a vida cotidiana e religiosa dos fiéis, principal elemento do *corpus* de concepções religiosas carismáticas, se atualiza de fato nas reuniões dos grupos de orações. Desde as expressões corporais mais espontâneas e livres, passando pela emotividade da pregação e culminando na manifestação dos carismas, o que os participantes dos grupos de oração mais buscam é se “encherem” do Espírito Santo. Podemos afirmar, portanto, que assim como no plano das concepções religiosas, o pneumocentrismo é também a principal característica das práticas religiosas carismáticas, sendo portanto aquilo que, dentre os estilos de religiosidade católica, torna a RCC única.

1.6 A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E O INDIVIDUALISMO MODERNO

Conforme assinalado, tanto a RCC quanto o catolicismo das CEB's assumem a condição de produtos do Concílio Vaticano II e, portanto, se apresentam como expressões da religiosidade católica no contexto da modernidade do século XX. É certo que, com todas as transformações acarretadas particularmente no universo social de extensas regiões do globo pelo complexo fenômeno conhecido como modernidade (cf. GIDDENS, 1998), o catolicismo foi sem dúvida afetado, e teve necessariamente que se adaptar às novas configurações de relações sociais e dinâmicas das representações simbólicas que emergiram (DÁVILA, 1998; MASSARÃO, 2002). Entretanto, se para muitos é fácil aceitar o fato de que o catolicismo das CEB's, visto como “progressista”, “democrático”, “racionalista” e “politicamente engajado”, constitui expressão moderna do catolicismo, o mesmo não se dá com a RCC. Pelo contrário, acusações de ser “conservadora”, “espiritualista”, “incorpórea” e “politicamente desinteressada” são dirigidas à RCC com certa frequência (CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002). Tais acusações se assentam na noção de que a RCC se situa no pólo oposto à modernidade, ou ao menos à noção de modernidade que a identifica a uma frouxa noção de progresso. Pretendemos demonstrar que, ao contrário, a RCC é fruto da modernidade, e uma de suas principais características é justamente seu caráter moderno. Para isso, em meio à ampla e complexa produção sociológica acerca

da temática da modernidade, nos ocuparemos aqui exclusivamente de um aspecto do fenômeno moderno frequentemente abordado nas discussões sociológicas acerca da temática e que são fundamentais para a compreensão de sua relação com a gênese e o desenvolvimento da RCC: o individualismo. Como já demonstramos, a busca de uma relação individual e direta do fiel com Deus, através do Espírito Santo, é a característica mais marcante da espiritualidade católica carismática. Pode-se afirmar, portanto, que o *corpus* de concepções religiosas da RCC, e conseqüentemente suas práticas características, são, em um certo sentido, individualistas.

Para compreendermos melhor o sentido de tal afirmação, convém tomarmos como referência a discussão empreendida por Luis Dumont (1993) sobre o individualismo em oposição ao holismo, já que esta é fortemente marcada pela temática da religião, aproximando-a do presente trabalho. No ensaio “A gênese do individualismo”, Dumont introduz a tese de que o germe do individualismo moderno – que, para o autor, é justamente o traço que distingue as modernas sociedades contemporâneas das sociedades “não-modernas” – se fazia presente já nas primeiras comunidades cristãs, tendo passado por transformações até assumir a forma sob a qual atualmente se apresenta. Para que a tese de Dumont seja adequadamente compreendida, é importante, a princípio, que se faça uma distinção entre dois sentidos que o termo “indivíduo” assume para o autor. O primeiro se refere a indivíduo como espécie humano isolado, no sentido biológico do termo. O segundo, mais importante no âmbito de nossa discussão, diz respeito ao indivíduo como valor moral, ao qual são atribuídas qualidades de dever ser (liberdade, igualdade, direito à vida, etc.) que devem ser sustentadas e sobre as quais são emitidos juízos de valor positivos. É em seu sentido moral, derivado da segunda acepção do termo “indivíduo”, que o individualismo emerge como traço definidor do universo social moderno. Para Dumont, em nenhuma outra sociedade global o individualismo, entendido como valor moral, se estabeleceu de forma tão disseminada quanto nas sociedades modernas.

Isso não significa, porém, que o individualismo, entendido como valor moral, tenha se dado na modernidade. Durante pesquisa de campo na Índia, Dumont descobriu um grupo de pessoas que, vivendo numa sociedade tida pelo autor

como “holista” – isto é, em que a valorização moral do todo se sobrepõe à do indivíduo – viviam de uma maneira que o permitia classificá-las como indivíduos, no sentido moral do termo: os chamados “renunciantes”. Tais pessoas vivendo em reclusão, abandonavam a vida social com o intuito de se dedicarem exclusivamente a práticas de contemplação mística tendo como fim último a realização espiritual. Por viverem afastadas de sua respectiva sociedade, ainda que por vezes reunindo-se em grupo sob a orientação de um guia, Dumont classificou-as como “indivíduos-fora-do-mundo”, em oposição ao típico indivíduo moderno, que não obstante não possuir a intenção explícita de abandonar a vida social cotidiana, também pode ser chamado de indivíduo, no sentido moral do termo.

Ademais, Dumont reconhece a presença do tipo sociológico do indivíduo-fora-do-mundo também nas primeiras comunidades cristãs. Tal presença, como afirma o autor, é consequência direta dos ensinamentos cristãos: “[...] Como disse Troeltsch, o homem é um indivíduo com relação a Deus, o que significa, para nosso uso, um indivíduo essencialmente fora do mundo”. Portanto, a concepção fundamental de indivíduo segundo o cristianismo é a de um indivíduo extramundano. Para Dumont, havia uma convergência entre as visões de mundo cristã e helenística, em especial epicuristas, estóicos e cínicos que, indistintamente, ora tomam o indivíduo como fato, ora o apresentam como ideal. Assim, estando também impregnado de individualismo, o helenismo foi um solo fértil que favoreceu significativamente o posterior triunfo do cristianismo. Assim, foi providencial para o cristianismo a ruptura das perspectivas platônica e aristotélica, essencialmente holistas, e a helenista, de caráter individualista.

Independentemente de uma possível influência indiana sobre o individualismo helenístico – tese que não pode ser de todo descartada, dados os acontecimentos históricos que deram origem ao helenismo –, a situação do individualismo é análoga no contexto indiano e no cristão. Ao emergir em sociedades tradicionais, holistas, o faz em oposição a elas, como um tipo de suplemento na forma do indivíduo-fora-do-mundo. Por motivo de brevidade, não exporei em detalhe o processo pelo qual o indivíduo-fora-do-mundo veio a se tornar o indivíduo moderno. Basta termos em mente que, para Dumont, ele resultou no

individualismo tal como hoje se apresenta.

Quanto à RCC, conforme já assinalado, suas concepções religiosas e práticas tendem a uma maior valorização do indivíduo no sentido moral, se comparada ao catolicismo sacramental-tradicional. Isso decorre da própria tendência à valorização do estabelecimento de uma relação de proximidade do fiel com Deus por meio da vivência dos carismas, instâncias em que experimenta a ação direta do Espírito Santo sobre seu ser. Portanto, o próprio pneumocentrismo da RCC, característica que compartilha com toda a ampla variedade de denominações pentecostais protestantes, está relacionado à valorização do indivíduo no sentido moral.

Ademais, o fato de a manifestação dos carismas poder se dar, em última instância, em leigos e sacerdotes a princípio indistintamente, sendo na prática mais ou menos intensa e frequente em uns que em outros por conta de fatores individuais, sejam eles interpretados em termos de história de vida, tipo de personalidade ou escolha divina, consiste em evidência da presença da noção – moderna e individualista, apesar dos precedentes cristãos – da igualdade entre os indivíduos perante Deus. Tal expressão da igualdade como atributo do indivíduo como valor se estende à própria estrutura organizacional da RCC, onde posições-chave, inclusive a de líder de grupo de oração, podem ser ocupadas por leigos.

Reforçando a hipótese de que as concepções e práticas religiosas que caracterizam a RCC evidenciam a existência de uma afinidade entre a religiosidade pneumocêntrica, em particular o catolicismo carismático, e o *ethos* da sociedade contemporânea, que caracteriza-se, entre outras coisas, pela tomada do indivíduo como valor moral a ser a todo custo defendido e afirmado, há a valorização do suprimento de certas necessidades psicológicas afirmadoras do indivíduo no âmbito das práticas carismáticas. Um exemplo típico é a liturgia animada, característica que para muitos é definidora da RCC. A liberdade dos movimentos corporais que acompanham os cânticos, típica das reuniões carismáticas, se opõe à rigidez corporal que caracteriza os momentos rituais

centrais ao catolicismo sacramental tradicional. Como já observado, a liturgia animada com cânticos, palmas e danças é hoje característica até mesmo das missas realizadas em muitas paróquias brasileiras, para não dizer de todo o mundo, fato que nos possibilita entrever a dimensão da influência que a RCC, hoje, exerce além das fronteiras dos círculos carismáticos. É muito provável que a adoção de tais medidas por parte do episcopado brasileiro representem um esforço de frear a perda de fiéis para, principalmente, as denominações pentecostais protestantes, que em seus cultos estimulam manifestações corporais semelhantes.

Mas por que o episcopado brasileiro achou pertinente empregar justamente a liturgia animada como estratégia de enfrentamento da perda de fiéis vivenciada pelo catolicismo em favor de seus concorrentes no âmbito do campo religioso brasileiro? Provavelmente, por achar que este era um dos elementos que, sendo oferecidos pela concorrência religiosa, era fator determinante da crise que o catolicismo, outrora hegemônico, vinha sofrendo no país. Assim, ao chegar à conclusão de que o público religioso latino-americano, de um modo geral, se agradava da liturgia animada, o episcopado, num exercício de racionalidade econômico-religiosa, não hesitou em empregá-la (CHESNUT, 2003). Mas há ainda outra questão: por que a liturgia animada tem sido tão atraente para o público religioso latino-americano? Uma eventual tentativa de resposta a esta pergunta, por si só, seria complexa a ponto de exigir um trabalho dedicado exclusivamente a ela. Entretanto, podemos adiantar uma hipótese que, ao tentar respondê-la, ilustra nossa afirmação de que as práticas católico-carismáticas busca suprir necessidades psicológicas afirmadoras do indivíduo.

Para Max Weber (1982), a racionalidade econômica é um dos elementos definidores da modernidade ocidental. Pode-se afirmar, ainda, que o modo racional de agir e pensar não tem seu raio de influência limitado à esfera econômica, mas tende, nas sociedades modernas, a se estender às mais diversas situações da vida, como afirma, por exemplo, Adorno (2002). Entretanto, independente da existência de um suposto “projeto” moderno visando à supressão das emoções e sua substituição por formas de agir e pensar racionalmente determinadas, o fato é que na modernidade tardia (conforme classificação estabelecida por BERMAN, 1994) – e é justamente esse o período

que mais nos interessa, por ser aquele em que surgiu e se desenvolveu a RCC – certas maneiras de expressão das emoções são valorizadas. A influência da teoria psicanalítica e de outras vertentes da psicologia sobre o senso comum das sociedades modernas tornou a ideia de “repressão” das expressões emotivas repulsiva, sendo que a contenção das expressões emotivas passou a ser vista cada vez mais como um fator relacionado às mais variadas doenças, desde diversas neuroses até o câncer. Além disso, ao indivíduo no sentido moral – o qual, como defende Dumont, é um dos pilares da ideologia moderna – está associado o valor da liberdade, que se no âmbito do pensamento iluminista se opunha à própria religião, foi posteriormente apropriado pelo pensamento religioso⁶ e, possivelmente, influenciou a valorização de expressões corporais mais “livres” em missas e cultos.

Assim, ao mesmo tempo em que a racionalidade técnica passa a estender seu raio de ação a todas as esferas da vida social, fato que levou Weber a elaborar sua famosa teoria da “gaiola de ferro” da racionalidade, na modernidade tardia a afirmação de certos valores (os direitos do indivíduo como a liberdade e a igualdade) acabou resultando na repulsa à ideia da proibição ou “repressão” das expressões emotivas individuais em favor do *holos*⁷. No caso específico da RCC, isso se expressa, hipoteticamente, por meio da espontaneidade da expressão corporal durante as práticas religiosas, que acabou por transpor as fronteiras dos grupos de oração para ter sua adoção recomendada até mesmo nas missas, momento ritual que, tradicionalmente, é caracterizado pela contenção das expressões corporais.

As alterações trazidas à celebração das missas pelo próprio Concílio Vaticano II evidenciam a afinidade existente entre este e a RCC. Em consonância com o que afirmam os carismáticos, é pertinente considerar a gênese da RCC como tendo sido influenciada pelo Concílio Vaticano II, da mesma forma que o catolicismo das CEB's. Se o Concílio Vaticano II em certo sentido representou o reconhecimento,

6 Vide, por exemplo, a denominação auto-atribuída à perspectiva teológica assumida pelos grupos católicos que se posicionam politicamente à esquerda e praticam uma religiosidade voltada à atuação junto às “questões sociais”: Teologia da Libertação.

7 Este é um tema recorrente, por exemplo, na literatura psicanalítica.

por parte da Igreja, da necessidade de adaptação à modernidade, pode-se afirmar que a RCC foi um dos produtos desse reconhecimento⁸

Por fim, um fato digno de nota, no tocante ao público da RCC, é a já mencionada presença maciça das mulheres nos grupos de oração, sobrepujando de maneira absoluta a dos homens (CHESNUT, 2003). Consideraremos aqui que tal presença maciça de mulheres em comparação à dos homens, a qual certamente não é meramente acidental, também está relacionada à condição da RCC como um estilo de religiosidade católico de caráter moderno.

Por um lado, o questionamento da configuração tradicionalmente hierarquizada das relações sociais trazido pela modernidade (GIDDENS, 1998) resultou, em determinado momento, no questionamento das distinções entre status e papéis sociais que tomavam como critério o gênero. Com base em tal questionamento é contestada, por exemplo, a inacessibilidade do sacerdócio às mulheres. Assim, considerando o contexto social mais amplo em que a RCC se desenvolveu e a própria influência ideológica moderna sobre as doutrinas e práticas católico-carismáticas, pode-se afirmar que há, provavelmente, uma certa afinidade entre estas e a moderna busca por afirmação da igualdade de gênero.

A possibilidade de servir como veículo de manifestação do Espírito Santo parece ser o principal fator de atração de mulheres às atividades carismáticas. O alcance de estados sagrados sem a necessidade, à primeira vista, de mediação sacerdotal, é uma das implicações do pneumocentrismo católico-carismático, e traz consigo a possibilidade de exercer uma modalidade de protagonismo outrora inacessível às católicas: a atuação como líder ou pregadora de grupos de oração. Assim, a despeito das tendências niveladoras, a RCC oferece às mulheres católicas leigas posições que as permitem desempenhar papéis religiosamente mais ativos, atuando de forma mais direta não apenas no consumo, mas na gestão dos bens religiosos.

Está claro que, assim como os demais aspectos, trata-se de questão complexa e

8 Cf. Seção 1.2 acima.

interessante que não pode ser aqui discutida de forma exaustiva. Assim, nos limitamos neste trabalho a introduzi-la e adiantar algumas hipóteses que podem, eventualmente, explicá-la. Sua menção neste capítulo se faz necessária pela importância que pode vir a ter para a compreensão da RCC como fenômeno religioso, e também por constituírem *evidências* que sugerem que a gênese e o desenvolvimento da RCC se situam no bojo do processo mais amplo de modernização da Igreja. Como veremos adiante, este é um elemento central à busca pela interpretação do sentido dos posicionamentos assumidos pela hierarquia eclesiástica perante o movimento carismático.

CAPÍTULO 2: A RCC, SEUS ESTADOS SAGRADOS E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

2.1 OS ESTADOS SAGRADOS E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

2.1.1 Weber e a discussão sobre estados sagrados

No ensaio intitulado *A psicologia social das religiões mundiais* (1982), Max Weber introduz um elemento de análise assaz pertinente para o entendimento da gênese e desenvolvimento da RCC: a noção de estado religioso. A discussão sobre os estados religiosos, por sua vez, se insere no quadro geral dos objetivos do ensaio, já que uma das intenções de Weber parecer ser a de apresentar a ideia de que as éticas religiosas das “religiões mundiais” – e, conseqüentemente, o tipo ou “gênio” das religiões – não são, em última instância, social, econômica ou politicamente determinadas, apesar de todos esses fatores terem influência decisiva no modo como as religiões se desenvolverão:

“Nossa tese não é a de que a natureza específica da religião constitui uma simples 'função' da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela represente a 'ideologia' de tal camada, ou que seja um 'reflexo' da situação de interesse material ou ideal. Pelo contrário, uma interpretação errônea mais básica do ponto de vista desses discussões dificilmente seria possível.

“Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa (p. 312).”

Tal postura torna possível a rejeição da premissa segundo a qual a gênese, dinâmica e desaparecimento das religiões são sobredeterminados por fatores de ordem social, econômica, política ou outra, sem contudo descartar o papel, muitas vezes central, que tais fatores frequentemente desempenham no que se refere ao fenômeno religioso. Com isso, abre-se a possibilidade de a religião ser tratada também como determinante, ao invés de mera “função”, “ideologia” ou “reflexo” de fatores de outra ordem. Assim, Weber observa, por exemplo, que “sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente marcada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esse valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente* (WEBER, 1982, p. 330; grifo do autor).”

A observação segundo a qual a racionalização metódica do modo de vida, quando ocorreu, caminhou sempre no rumo de valores determinados religiosamente, ao elevar a religião da posição de mero reflexo ou função de outros elementos à de fator determinante, não tem a pretensão elevar o fenômeno religioso à condição de absoluto, tornando-o imune a qualquer tentativa de explicação. Pelo contrário, tem o efeito de fugir ao simplismo de explicações reducionistas, através da busca de um enfoque que leve em conta a complexa interação entre o que Weber chamaria de “afinidades eletivas” da religião com relação a outras dimensões do universo social. Como veremos, um importante elemento para esse enfoque é a discussão sobre os estados sagrados. Ademais, tal discussão constitui também um ponto de partida para a explicação weberiana acerca da importante relação entre as “massas” - no sentido religioso do termo – e a “autoridade oficial e hierocrática das Igrejas” (ibid.; p. 331), razão pela qual se reveste de grande importância no que diz respeito aos objetivos deste trabalho.

Para Weber, os “estados sagrados” que desempenham papel central nas mais variadas religiões não estão necessariamente direcionados ao “além”, e mesmo quando estão, derivam seu valor da singularidade psíquica e emocional relativa ao “aqui e agora”. Assim,

“Considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e agora. A *certitudo salutis* puritana, o estado de graça permanente que se baseia no sentimento de 'se ter posto à prova', foi psicologicamente o único objeto concreto entre os valores sagrados dessa religião ascética. O monge budista, certo de alcançar o Nirvana, busca o sentimento de um amor cósmico; o hindu devoto busca *Bhakti* (amor fervoroso na posse de Deus) ou o êxtase apático. Outros buscam ser possuídos por Deus e possuir Deus, ser noivo da Virgem Maria ou ser a esposa do Salvador. Oculto do coração de Jesus pelos jesuítas, uma edificação quietista, o terno amor pelo Menino Jesus dos pietistas e pelas suas chagas, as orgias sexuais e semi-sexuais no culto de Krishna, os requintados jantares de culto dos Vallabhacaris, as atividades agnósticas de culto onanista, as várias formas da *unio mystica*, e a imersão contemplativa no Uno – esses estados foram, sem dúvida, procurados em primeiro lugar pelo valor emocional que proporcionam diretamente ao devoto. Sob esse aspecto, foram absolutamente iguais à embriaguez religiosa e alcoólica do culto de Dioniso ou o *soma*; às orgias de comer carne totêmica, às festas canibalescas, ao uso antigo e consagrado pela religião do haxixe, ópio e nicotina; e, em geral, de todos os tipos de embriaguez mágica. Foram considerados como especificamente consagrados e divinos devido à sua singularidade psíquica e devido ao valor intrínseco dos respectivos estados por eles provocados”.

Assim, é justamente por estarem, em última instância, “voltados para o mundo”, mesmo quando parecem direcionados ao “além”, que os estados religiosos são tão importantes na determinação das éticas religiosas, isto é, dos sistemas de representação que prescrevem um determinado *ethos* por meio de normas relativas à conduta das pessoas. Além disso, pode-se afirmar que Weber considerava os estados religiosos ou “sagrados”, em oposição aos “profanos”, como consistindo em estados extraordinários, a princípio transientes no caráter e na aparência externa. Só após um longo caminho no processo que Weber busca discutir – isto é, o processo de racionalização da conduta religiosamente determinado – é que se dá a transição entre um estado religioso transitório para outro permanente, através da busca de um estado sagrado que deve tomar posse do homem e constituir seu destino permanente. Isso ocorreu com as doutrinas da “redenção” e do “renascimento”.

O objetivo de Weber, ao discutir o papel dos estados religiosos nas “religiões mundiais”, era ressaltar sua importância no processo de construção de uma visão de mundo racionalizada:

“A concepção da idéia de redenção, como tal, é muito antiga, se por ela entendermos uma libertação da desgraça, fome, seca, enfermidade e, em última análise, do sofrimento e morte. Não obstante, a redenção só alcançou significação específica quando expressou uma 'imagem do mundo' sistemática e racionalizada e representou uma posição face ao mundo, pois o significado, bem como a qualidade pretendida e real da redenção, dependeu dessa imagem e dessa posição.”

Apesar de, neste trabalho, nosso objetivo ser distinto daquele perseguido por Weber em seu ensaio, o emprego do conceito de “estado sagrado” é bastante útil para a compreensão da Renovação Carismática Católica como fenômeno religioso, como se tornará evidente à medida em que avançamos.

2.1.2 A centralidade dos estados sagrados para a Renovação Carismática Católica

Como se pode inferir com base no exposto no capítulo anterior, a própria gênese

da Renovação Carismática Católica foi profundamente marcada por um conjunto de “experiências religiosas” que, por sua vez, consistiram na expressão de estados sagrados alcançados pelos católicos leigos que viriam a ser os pioneiros do “pentecostalismo católico”. Tais estados sagrados, que emergem no contexto da manifestação dos “carismas” ou “dons” do Espírito Santo, são muito importantes para a RCC e, de fato, sua busca constitui, num certo nível, o núcleo básico da atividade religiosa carismática. Assim, desde a gênese da RCC em meados da década de 1960 até o presente, os carismas – que, conforme aqui proposto, devem ser entendidos como estados religiosos ou sagrados no sentido acima proposto – estão na ordem do dia da agenda da RCC, e por este motivo, o emprego da noção de estado sagrado como recurso analítico é potencialmente bastante proveitoso para a compreensão da RCC.

Uma primeira observação a ser feita é que o relato oficial carismático sobre a gênese da RCC que apresentamos acima não omite a influência exercida pelo pentecostalismo protestante sobre os participantes do “fim de semana de Duquesne”. É possível perceber, porém, que tal influência, inicialmente, se expressou em termos de prática religiosa. Mais especificamente, o pentecostalismo protestante auxiliou os pioneiros da RCC a alcançar um estado sagrado *sui generis*: o de batizados no Espírito Santo (MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998).

O estado sagrado de batizado no Espírito Santo é relativamente estável e permanente, marcando a vida da pessoa após seu primeiro contato direto com o Espírito Santo, e é de grande importância para os participantes da RCC. Além disso, ser batizado no Espírito Santo implica a vivência de outros estados sagrados, que emergem ao longo das atividades – em especial nos grupos de orações –, cuja manifestação tende a ser intensa e transitória: é o caso dos “carismas” ou “dons” do Espírito Santo. Por fim, também os estados sagrados obtidos por meio da participação na vida sacramental católica têm seu lugar na religiosidade carismática, e acabam por assumir um novo significado devido à relação mais pessoal com o Espírito Santo.

Todas essas observações nos permitem afirmar que, conforme a terminologia

weberiana, a importância dos estados sagrados para a RCC decorre de seu valor psíquico intrínseco. A manifestação de um carisma constitui uma experiência intensa, seja para aquele que serve de veículo para tal manifestação, seja para aqueles que estão envolvidos no contexto religioso em que ela ocorre. Assim, o marco inicial da RCC foi uma experiência religiosa coletiva, em que se constituiu uma relação entre um grupo de católicos leigos, de um lado, e o Espírito Santo, de outro. Os estados sagrados relacionados ao tipo de experiência religiosa vivida no fim de semana de Duquesne são, desde então, buscados de forma cada vez mais sistemática por católicos carismáticos de todo o mundo. Tal experiência religiosa coletiva parece ter sido, ao menos em parte, consequência de uma troca entre o grupo de católicos leigos em questão – que certamente era inclinado ao ecumenismo vigente entre certos setores da Igreja à época – e protestantes pentecostais. Essa troca se deu, principalmente, em dois níveis. Conforme já assinalamos, a princípio, foi uma troca de práticas, onde o pentecostalismo protestante parece ter fornecido elementos de ordem prática – como as preces fervorosas e o clima de companheirismo religioso vivido durante o retiro – que permitiram ao grupo de leigos católicos da Universidade de Duquesne vivenciar uma relação com o Espírito Santo que, hoje, é característica da RCC. Mas, acompanhando a troca de práticas, houve uma troca também no nível simbólico e terminológico, com a apropriação pelo catolicismo carismático de concepções e terminologia características do protestantismo pentecostal, como o próprio pneumocentrismo, em detrimento da devoção à Virgem e aos santos (CHESNUT, 2003)⁹. Para a compreensão deste segundo nível, empregaremos um segundo instrumento de análise, o conceito de campo religioso, discutido nas próximas seções.

Tal influência pentecostal não anula, entretanto, o ponto de vista, por nós defendido, de que o modo específico como se desenvolveram as concepções e práticas religiosas carismáticas não são, em última instância, sobredeterminadas por fatores de ordem “ideológica”, social ou econômica. Ao contrário, as características *sui generis* de tais concepções e práticas derivam da experiência religiosa psicologicamente significativa em que se assentaram a gênese e o

9 Este tema será desenvolvido adiante, no Capítulo 3.

desenvolvimento da RCC, assim como nos estados sagrados visados pelos carismáticos. Exemplo disso é a semelhança entre as concepções e práticas pneumocêntricas dos carismáticos e aquelas dos pentecostais protestantes, a despeito de, no Brasil, a RCC permanecer sendo um movimento católico com penetração significativa junto às classes médias urbanas, enquanto o pentecostalismo protestante possui grande apelo nas periferias dos grandes centros urbanos.

2.1.3 A RCC e seus estados sagrados

Para reforçar a afirmação de que há uma relação entre as doutrinas e práticas do catolicismo carismático e alguns aspectos daquilo que podemos chamar de ideologia da modernidade tardia, estabeleceremos uma comparação entre as características dos estados sagrados que são centrais ao catolicismo tradicional sacramental – ou seja, os estados sagrados alcançados via sacramentos, através da mediação sacerdotal – e os estados sagrados obtidos por meio das práticas carismáticas.

Quanto ao catolicismo tradicional sacramental, a centralidade dos sacramentos (batismo, crisma, confissão, missa, casamento, extrema unção), indispensáveis para que o fiel alcance as diversas modalidades de estados sagrados, implica igualmente a centralidade da atuação da classe sacerdotal. A obtenção da salvação após a morte, fim último da religião cristã, depende, nesse sentido, da administração de sacramentos pelos sacerdotes. Se considerarmos que a hierarquia eclesiástica católica se estrutura a partir da diferenciação, por um lado, entre leigos e sacerdotes, e por outro lado, entre os diversos níveis da hierarquia sacerdotal, podemos afirmar que a necessidade de mediação sacerdotal na administração dos sacramentos representa um incremento à tendência à hierarquização entre leigos e sacerdotes que deriva da própria diferenciação entre ambas as modalidades de membros da Igreja.

Já a RCC, influenciada pelo pentecostalismo protestante, teve sua origem em um retiro espiritual de católicos leigos que simpatizavam com os ideais do ecumenismo e buscavam vivenciar uma relação mais íntima e individual com o

Espírito Santo. Equiparada por aqueles que a vivenciaram a um novo Pentecostes, a experiência do batismo no Espírito Santo ocorreu sem a mediação sacerdotal, o que expressa, em termos eclesiológicos, uma tendência niveladora, isto é, “relativizadora” da autoridade sacerdotal. Como o batismo no Espírito Santo e a subsequente manifestação dos carismas ou dons do Espírito Santo permanecem sendo os elementos definidores do catolicismo carismático ao longo de toda sua trajetória, é possível afirmar que os estados religiosos psicologicamente significativos visados por suas práticas características são atingíveis sem a mediação sacerdotal, o que nos permite inferir que a tendência “relativizadora” da autoridade sacerdotal que se faz presente na RCC está intimamente relacionada à natureza de tais estados religiosos. Ao mesmo tempo, em seu aspecto nivelador, a tendência “relativizadora” que caracteriza as concepções eclesiológicas afins à RCC se aproxima da concepção individualista – no sentido acima apresentado – de igualdade, evidenciando seu caráter moderno.

Entretanto, conforme discutiremos adiante de maneira mais detalhada, o que se vê hoje é que aqueles que praticam o catolicismo carismático – e a posição “oficial” do movimento não é diferente – admitem a autoridade eclesiástica, participando da vida sacramental e reconhecendo a autoridade papal, além de frequentarem momentos rituais especificamente carismáticos, como os grupos de orações (PRANDI, 1997; CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998). Ademais, a recíproca é verdadeira e, como vimos, a própria Igreja tem adotado práticas litúrgicas claramente influenciadas pela RCC, como os cânticos e as palmas durante as missas (CHESNUT, op. cit.). Aliás, um dos resultados mais visíveis do Concílio Vaticano II, símbolo da modernização da Igreja, foi justamente a renovação da liturgia. Por exemplo, os sacerdotes passaram a celebrar as missas em línguas nativas voltado para os fiéis, dando as costas, portanto, ao altar (DÁVILA, 1998).

Em síntese, a natureza do estado religioso visado pela RCC, cuja busca originou-se de uma experiência religiosa coletiva psicologicamente significativa, é afim à concepção, eminentemente moderna, de indivíduo como valor moral. Consequentemente, o estabelecimento das doutrinas e práticas da RCC se insere no processo, mais amplo e complexo, de modernização da igreja, como é também

o caso do catolicismo das CEB's. Como no caso deste, e num sentido diferente que resulta em doutrinas e práticas radicalmente diferentes – como a “opção preferencial pelos pobres” e os “círculos bíblicos” territorialmente organizados, que frequentemente resultam em discussões e reivindicações de cunho político – as quais, para alguns, até mesmo se opõem às carismáticas (DÁVILA, 1998; PRANDI & SOUZA, 1996), a RCC traz consigo uma tendência niveladora das relações no interior da Igreja, em oposição à tradicional tendência hierárquica. Porém, como historicamente o que se deu nas quatro décadas de existência da RCC foi sua inserção no interior da Igreja, houve uma disputa de forças entre as tendências niveladora e “hierarquizadora”, cuja configuração variou de acordo com o momento. Anteciparemos aqui a hipótese de que justamente esse embate de forças constitui o fundamento da ambivalência que, como veremos, marca a relação entre a RCC e a classe sacerdotal católica. Tal ambivalência expressou-se de diferentes maneiras nos diferentes momentos da relação, em consonância com as diferentes configurações do embate de forças entre as tendências niveladora e hierárquica das relações no interior da Igreja. Analisaremos mais adiante tal configuração de forças ao longo das quatro décadas de existência da RCC, buscando compreendê-la à luz do processo de institucionalização da RCC por parte da Igreja. Antes, porém, vejamos o que o conceito de campo religioso tem para contribuir com nossa discussão.

2.2 A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

2.2.1 O conceito de campo religioso

O emprego, feito por Pierre Bourdieu (1974), da noção de “campo” na análise das religiões baseia-se no fato de que, nas sociedades contemporâneas de caráter urbano-industrial, onde os trânsitos simbólicos tendem a se intensificar, a compreensão de uma dada religião passa necessariamente pela compreensão, a) horizontalmente, de sua posição em relação a outras religiões com as quais coexiste, e b) verticalmente, da estrutura da rede de relações entre as diferentes classes de aderentes (os vários níveis da hierarquia sacerdotal, leigos, etc.). Esta posição teórico-metodológica tem a vantagem de tornar possível a demarcação,

de maneira não-estranha, das posições relativas das religiões que se fazem presentes em uma dada sociedade, permitindo que seja levada em conta a ocorrência frequente de trânsitos simbólicos entre as religiões e a eventual tomada de decisões, por parte das estruturas organizacionais religiosas, motivadas por algum tipo de relação com outras religiões. Por este motivo, o conceito de campo religioso, concebido como espaço social autônomo e posicional, estruturado a partir dos dois tipos de relação acima mencionados segundo uma lógica própria, tem sido amplamente empregado, de modo bastante pertinente, por cientistas sociais preocupados em analisar o fenômeno religioso no Brasil e na América Latina (PERUCCI & PRANDI, op. cit.; SANCHIS, 1994; BASTIAN, op.cit.).

No que se refere a este trabalho, a noção de campo religioso servirá um duplo propósito. Em primeiro lugar, auxiliar a compreensão da posição da RCC no contexto religioso do Brasil contemporâneo¹⁰, que por sua vez possibilitará, ao se levar em consideração as fronteiras e trânsitos simbólicos entre diferentes religiões e estilos de religiosidade, um entendimento mais amplo dos seus discursos e práticas religiosas. Este empreendimento exige que se leve em consideração a primeira classe de relações estruturantes do campo religioso citada por Bourdieu, neste caso, as relações horizontais da RCC com as demais religiões e estilos de religiosidade presentes no Brasil e, em alguns casos, nos EUA, país de origem do catolicismo carismático.

O segundo propósito é sobretudo teórico. Consiste em aplicar a noção de campo religioso à análise da ambivalência que, como já adiantamos, marca as relações entre a RCC e a hierarquia eclesiástica católica, tarefa que sem dúvida evoca a segunda classe de relações que estruturam o campo religioso. Assim, se a proposta deste trabalho é empreender uma análise da ambivalência dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica com relação à RCC, pode-se afirmar que tal problema situa-se no âmbito das relações verticais no seio do próprio catolicismo, entre sujeitos que ocupam diferentes posições hierárquicas e aos quais são atribuídas diferentes prerrogativas.

10 Este tema será desenvolvido na próxima seção.

É importante salientar, entretanto, que a distinção das relações que estruturam o campo religioso entre “horizontais” e “verticais” possui caráter analítico, de modo que em última instância ambos os níveis se imbricam e inter-relacionam, como se tornará evidente à medida em que avança o presente trabalho. Assim, ao buscarmos construir uma interpretação da ambivalência dos posicionamentos eclesiais acerca da RCC, problema que se situa no nível vertical das relações estruturantes do campo religioso, faremos necessariamente alusão ao nível horizontal dessas relações.

2.2.2 O campo religioso brasileiro: visão geral

As transformações ocorridas no campo religioso brasileiro no século XX resultaram na multiplicação das opções religiosas, resultando num quadro de intensificação do trânsito religioso, com muitas pessoas assumindo uma nova identidade religiosa numa frequência nunca antes testemunhada. Ademais, o trânsito simbólico muitas vezes se dá mesmo entre religiões consideradas incompatíveis, como o catolicismo e as denominações protestantes. A RCC é, pela forte influência protestante pentecostal que carrega, um exemplo claro de que, se em um nível, as fronteiras entre grupos religiosos são claramente demarcadas e auto-atribuídas, em outro nível essas mesmas fronteiras são fluidas, com símbolos e concepções transitando livremente entre religiões, à primeira vista, díspares e incompatíveis.

Com o intuito de compreender as particularidades da presença católica carismática no Brasil, procedamos a um breve mapeamento, em linhas gerais, do campo religioso brasileiro, tanto do ponto de vista demográfico quanto com base em suas tendências gerais no que se refere a discursos e práticas.

Em termos demográficos, o catolicismo, não obstante o espaço perdido para outras religiões a partir de meados do século XX, ainda predomina. No último censo do IBGE, 73,57% da população brasileira se declarou católica. Há que se levar em conta, porém, a elevada proporção de católicos “não-praticantes” – isto é, aqueles que apenas raramente participam da vida sacramental, frequentando sobretudo batismos, casamentos e enterros –, além do elevado número de

peças que assumem publicamente a identidade católica, enquanto praticam outros padrões de religiosidade no plano privado, como as religiões de matriz africana (ALMEIDA, 2001.). Houve, a partir da década de 1960, como consequência do Concílio Vaticano II e em um contexto fortemente marcado pela ditadura militar, um movimento rumo ao engajamento político por parte de setores da Igreja no Brasil, cujas expressões mais evidentes foram a Teologia da Libertação e o catolicismo politizado das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). Na década de 1990, com o declínio do catolicismo das CEB's no período pós-redemocratização, a RCC ganha visibilidade no catolicismo brasileiro, ao angariar um número crescente de adeptos (PIERUCCI & PRANDI, 1997). Seu estilo de religiosidade centrado na experiência individual do sagrado, em detrimento das preocupações coletivistas características das CEB's teria contribuído, segundo alguns autores (por exemplo, PRANDI & SOUZA, 1997), para um movimento inverso de despolitização do catolicismo brasileiro.

O protestantismo é a segunda corrente religiosa no Brasil do ponto de vista demográfico, com 15,41% do total de brasileiros. Destes, apenas 26,5% pertencem às chamadas igrejas evangélicas de missão, que consistem o que comumente se designa por protestantismo histórico (batistas, luteranos, metodistas, etc.), enquanto as igrejas evangélicas pentecostais respondem por 68,64%. Estes dados sugerem a imensa expressividade do pentecostalismo no que diz respeito à dinâmica do campo religioso no Brasil contemporâneo: uma verdadeira explosão demográfica de fiéis, que já superam em número – e muito – aqueles ligados a denominações protestantes consideradas tradicionais, como a luterana e a batista. O tema da religiosidade pentecostal será desenvolvido adiante, pela relação particular que possui com o estilo de religiosidade da RCC.

O chamado *continuum* religioso mediúnico (CAMARGO, 1971 apud. PIERUCCI & PRANDI, op. cit.), que engloba desde o espiritismo kardecista até as religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé, é assumido como identidade religiosa, segundo o censo, por 1,33% da população brasileira. Apesar da aparente inexpressividade demográfica, vale ressaltar a importância do complexo simbólico que constitui essas religiões, cujas influências não estão restritas ao círculo do *continuum*, se estendendo por todo o campo religioso brasileiro. Como

afirma Sanchis (s/d), “no Brasil, o imaginário social sempre foi marcado pela presença de um universo além do visível, regido por forças ultracósmicas (sic), habitado por seres e entidades. O brasileiro sempre viveu imerso nesse mundo, comunicando-se com ele”. Práticas como a busca pela intercessão de santos nos meios católicos populares e os exorcismos e seções de descarrego realizadas por pentecostais evidenciam a presença de elementos simbólicos oriundos do *contiuum* religioso mediúnic em todo o campo religioso brasileiro. Ademais, devemos recordar o fato mencionado da dupla identidade religiosa.

Por fim, ainda resta um grupo cujo crescimento demográfico é digno de nota: os sem religião. Se por um lado, de acordo com o censo, a expressiva cifra de 12.492.403 de brasileiros, isto é, 7,35% da população, declaravam não possuir religião, é razoável supor que este seja um grupo altamente diversificado em termos de crenças e práticas, cujas características são impossíveis de determinar a partir dos dados estatísticos fornecidos pelo censo. É importante observar que “sem religião” não equivale, necessariamente, a ateu: muitas pessoas possuem crenças e práticas de cunho religioso e optam por seguir uma via religiosa individual, se apropriando de elementos de diversas correntes, o que parece constituir uma tendência contemporânea: “O traço emblemático das novas religiões talvez seja o individualismo. Nelas, o indivíduo é que define sua opção, podendo compor sua síntese ou seu universo com elementos tomados de várias tendências religiosas (SANCHIS, s/d)”. Neste caso, se afirmar como “sem religião” significa negar vínculos institucionais com uma religião determinada.

2.2.3 A Renovação Carismática Católica, o pentecostalismo e o campo religioso brasileiro

A compreensão da posição peculiar ocupada pela RCC no campo religioso brasileiro, situada no interior do catolicismo ao mesmo tempo que se aproxima do pentecostalismo, passa pela compreensão da relação particular que o movimento possui com este último e do processo de autodiscriminação decorrente de tal relação.

Começemos pelas aproximações entre RCC e pentecostalismo no campo

religioso brasileiro. Um dos meios que permite a verificação de tais aproximações é, a exemplo do que fez Peter Fry em um trabalho sobre um movimento religioso cristão atuante em Moçambique, tomarmos como critério de demarcação das posições dos diversos agentes do campo religioso contemporâneo o cumprimento de prescrições associadas à moral cristã, tais como não consumir álcool e drogas, se vestir de determinada maneira, não frequentar certos espaços, realizar determinadas atividades ou se submeter à promiscuidade sexual, há, de um modo geral, um movimento de afrouxamento da exigência à medida que se afasta do pentecostalismo e do protestantismo, passando pelo catolicismo, em direção ao *continuum* religioso-mediúnico. Assim, enquanto raramente os protestantes e pentecostais consomem bebidas alcoólicas (Bastian, op.cit), no caso do *continuum* religioso-mediúnico a ênfase é posta nas práticas rituais, sendo concedida aos adeptos liberdade para conduzir suas vidas da maneira que preferirem, com a notável exceção do kardecismo, que tende a instituir algumas das prescrições associadas à moral cristã.

Quanto aos católicos, apesar dos esforços da Igreja, os preceitos morais considerados cristão tendem a ter um impacto muito menor no modo como conduzem suas vidas, se comparados a protestantes. O catolicismo chamado “tradicional” no Brasil enfatiza, por um lado, a vida sacramental, e por outro, práticas de caráter utilitarista de contato com o sagrado, que se sobrepõem a uma regulação mais rigorosa da vida do fiel. Uma exceção têm sido os carismáticos, que demonstram um zelo particular em evitar as “coisas do mundo”, aproximando-se, nesse sentido, dos protestantes de maneira geral (MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998).

Além disso, certas práticas e estratégias discursivas características do pentecostalismo são adotadas pela RCC: o batismo no Espírito Santo, as referências frequentes ao diabo, os carismas ou Dons do Espírito Santo, as curas milagrosas e a auto-referência como “servos do Senhor” são exemplos. Há quem afirme que, ao se assistir as atividades de um grupo de oração, corre-se o risco de se pensar estar presente a um culto evangélico, não fosse o fato de se tratar de um evento da Renovação Carismática *Católica* (PRANDI & SOUZA, op. cit.). De fato, o próprio discurso oficial da RCC reconhece expressamente a

proximidade com o pentecostalismo, ao afirmar que o movimento foi conhecido, em seus primeiros dias, como “pentecostalismo católico” (PORTAL RCCBRASIL). Tal proximidade entre pentecostalismo e RCC não surpreende, dado o já mencionado envolvimento de grupos protestantes reavivados no processo fundação do catolicismo carismático como movimento organizado.

Por outro lado, a RCC se utiliza de um diacrítico que permite que o movimento se diferencie do pentecostalismo e afirme sua identidade católica: o intenso culto a Maria, sempre lembrada nos eventos carismáticos, nos quais jamais falta uma estátua da Virgem (PRANDI & SOUZA, 1996.). Além da autodenominação “Renovação Carismática *Católica*”, e da estreita relação – ambivalente sob certos aspectos, como constataremos adiante – com a Igreja, o culto mariano é elemento central para a demarcação da fronteira entre a RCC e o pentecostalismo, situando esta no interior do catolicismo. Como afirma Chesnut (2000),

“Outra evidência da ambivalência dos bispos quanto a aprovar um movimento do tipo Pentecostal é sua ênfase na Virgem como defensora da fé e guardiã da ortodoxia católica. Para um movimento fundamentado na espiritualidade pentecostal, que na América Latina tem sido historicamente anticatólica, que maneira de preservar o caráter católico do Renovação é melhor que a ênfase no elemento que mais distingue a Igreja de seus competidores protestantes? Assim, a Virgem, em suas inúmeras encarnações a nível nacional e local, veio a constituir ao longo da última década [i.e. 1990] a linha divisória que separa os carismáticos católicos dos pentecostais. A ênfase Episcopal na importância da Virgem de Guadalupe ou em Nossa Senhora da Imaculada Conceição, entre outras, é um claro exemplo da diferenciação marginal de um produto religioso padronizado. Isto é, por meio da figura da Virgem, os produtores religiosos da Igreja oferecem uma atrativa variante da espiritualidade pneumática compartilhada tanto por católicos carismáticos quanto por pentecostais. Sem a Mãe de Deus para diferenciar sua marca de espiritualidade carismática daquela dos rivais protestantes, resta apenas o pontífice para guardar a ponte que conduz ao pentecostalismo [tradução nossa].”¹¹

11 No original: “Further evidence of the bishop's ambivalence about approving a Pentecostal type of movement is their emphasis on the Virgin as defender of the faith and guardian of Catholic orthodoxy. For a movement rooted in Pentecostal spirituality, which has historically in Latin America been radically anti-Catholic, what better way to preserve the Catholicness of the Renewal than through emphasis on the element that most distinguishes the Church from its Protestant competitors. Thus the Virgin in her myriad national and local incarnations has over the past decade and a half come to constitute the dividing line that separates Catholic Charismatics from Pentecostals. Episcopal emphasis on the importance of the Virgin of Guadalupe or Our Lady of the Immaculate Conception, among others, is a clear example of the marginal differentiation of a standardized religious product. That is, in the figure of the Virgin, the church's chief religious producers offer an appealing variant of the pneumatic spirituality shared by both Catholic Charismatics and Pentecostals. Without the mother of God to differentiate their brand of

Tal emprego da Virgem como elemento diferenciador entre a RCC e o pentecostalismo não se deu desde a gênese do movimento. De fato, no caso da América Latina, foi apenas a partir de meados da década de 1980 – sob influência, portanto, da orientação pastoral estabelecida pelos episcopados do continente como contrapartida da aprovação dos carismáticos – que a Virgem deixou de desempenhar um papel periférico no bojo das doutrinas e práticas carismáticas, passando a assumir o papel central de garantidora da ortodoxia e identidade católicas. Um bom exemplo é o caso da revista *Jesus Vive e é o Senhor*, uma das principais publicações da RCC no Brasil: de sua fundação pelo Padre Cipriano Chagas em maio de 1977 até 1983 a temática da Mãe de Deus aparece de forma insignificante. O foco da publicação nesse período é a cura pela fé, testemunhos de conversão e o papel do Espírito Santo nas vidas dos fiéis. Porém, a partir de 1984, Maria para a constar como tema de artigos e, após alguns anos, artigos discutindo seu papel na RCC passam a aparecer de forma regular (CHESNUT, 2003).

Um incidente digno de nota ilustra a importância da Virgem na diferenciação entre RCC e pentecostalismo no Brasil: o famoso “chute à santa”. Em 12 de outubro de 1995, dia de Nossa Senhora Aparecida, um bispo de Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio von Held, desferiu chutes e socos em uma imagem da santa, tida pelos católicos como a “Padroeira do Brasil”, durante a apresentação de um programa de televisão em rede nacional. Tal ato de dessacralização da “Padroeira do Brasil” revoltou os católicos brasileiros, e é considerado por Chesnut como algo além de um ato iconoclasta meramente violento e irracional. Na realidade, a dessacralização de Nossa Senhora de Aparecida consistiu para o autor um ataque justamente ao elemento que diferencia a RCC e o pentecostalismo. Em um campo religioso marcado pela força da espiritualidade pneumocêntrica e pelo esforço católico no sentido de frear a perda de fiéis para os competidores protestantes, uma opinião favorável ou desfavorável com relação à Virgem pode ser determinante quanto à escolha entre RCC e pentecostalismo, estilos de

charismatic spirituality from that of their Protestant rivals only the pontiff is left to guard the bridge leading to Pentecostalism.”

religiosidade que possuem bastante em comum.

Assim, dentre todos os estilos de religiosidade católicos, a RCC possui aquele que mais se aproxima do protestantismo, esta se encontra situada na fronteira simbólica entre catolicismo e protestantismo, em particular o pentecostalismo. Para apreendermos a medida exata em que se dá tal aproximação entre RCC e pentecostalismo, é importante termos em mente que, ainda seja digna de nota a heterogeneidade, em termos de práticas e discursos, encontrada entre as diversas denominações pentecostais, há pontos em comum entre elas que são elementos presentes também na RCC. Além das doutrinas e práticas que mencionamos há pouco (batismo no Espírito Santo, as referências frequentes ao diabo, os carismas ou Dons do Espírito Santo, as curas milagrosas e a auto-referência como “servos do Senhor), se sobressai a centralidade simbólica da narrativa do Pentecostes, cujos eventos tanto católicos carismáticos como pentecostais buscam atualizar em seus respectivos encontros.

Esperamos ter, através deste mapeamento da posição relativa da RCC no campo religioso brasileiro, tornado possível um melhor entendimento do que o movimento carismático representa no interior do catolicismo brasileiro. Há, porém, um último ponto que deve ser mencionado no que concerne à proximidade entre RCC e pentecostalismo, que conduzirá à discussão acerca da relação entre Igreja e RCC desenvolvida na próxima seção. Coloquemos a questão da seguinte forma: há diferenças entre RCC e pentecostalismo que vão além do emprego do culto mariano como diacrítico por parte dos católicos carismáticos. Uma destas diferenças, de cunho doutrinal, possui relação direta com a temática sobre a qual nos debruçamos. Consiste no seguinte: o discurso oficial católico carismático tende a afirmar a RCC como produto do Concílio Vaticano II e apresentá-la como complemento à vida sacramental católica (PRANDI, CAMPOS e PRETTI, 1997.). Este ponto é importante, pois a soteriologia católica tende a enfatizar a obtenção da graça através do sacramentos como elemento vital na busca do cristão pela salvação. Tal doutrina, que se opõe ao princípio luterano da justificação pela fé (segundo o qual basta ao cristão, para ser salvo, a fé em Jesus Cristo como o Messias), pressupõe a existência de uma classe sacerdotal que atua como veículo pelo qual a graça divina é levada aos cristãos. O princípio da justificação

pela fé, por sua vez, caminha lado a lado com outro importante princípio teológico protestante, o do sacerdócio universal dos crentes (BITTENCOURT FILHO, 1994.), que elimina o papel da classe sacerdotal como veículo de graça divina. O pentecostalismo, apesar da prática comum de ritos e cerimônias realizados por “sacerdotes” (como pastores ou “bispos”), influenciado nesse sentido pela concepção luterana, atribui a eles um papel não tão central: a graça é recebida diretamente de Deus, e o pastor ou “bispo” é apenas um “facilitador”, e não condutor da graça. Tudo isso se torna importante para nós porque, dada a relação entre ambas as concepções soteriológicas e o papel atribuído à classe sacerdotal – ou sua própria existência no seio de uma dada comunidade religiosa –, a compreensão do sentido da atuação dos pregadores nos grupos de oração da RCC passa pela compreensão da medida em que a soteriologia oficial católica reflete, de um modo geral, as concepções dos membros leigos da RCC. Até que ponto a proximidade entre RCC e pentecostalismo se reflete nas concepções soteriológicas dos católicos carismáticos, em especial no que se refere ao papel da classe sacerdotal? A centralidade desta questão assenta-se no caráter ambivalente da relação da Igreja com a RCC, que discutiremos a seguir.

CAPÍTULO 3: A AMBIVALÊNCIA DA POSTURA DA HIERARQUIA ECLESIASTICA COM RELAÇÃO À RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

3.1 VISÃO GERAL

Podemos afirmar, com base nas evidências que serão apresentadas a seguir, que a dinâmica das relações entre a RCC e a oficialidade eclesiástica católica é conformada, grosso modo, por duas modalidades de posturas diametralmente opostas.

Por um lado, especialmente após a ascensão de João Paulo II à condição de Papa em 1978, houve um movimento de aproximação entre a RCC e o Vaticano, que eventualmente resultou no crescimento carismático na América Latina (PRANDI, GONÇALVES e SILVA, 1997.). De fato, a RCC passou à condição de defensora do catolicismo diante do espantoso crescimento do pentecostalismo evangélico, em face da dificuldade enfrentada pela Igreja tradicional de oferecer um projeto de prática religiosa eficaz nesse sentido. Tal relação de reciprocidade contribuiu para o crescimento da RCC no interior da Igreja, de modo que o movimento se adaptou ao ambiente católico, tendo produzido um estilo de vida comunitário cuja expressão maior são as comunidades carismáticas como, por exemplo, a Canção Nova. Apesar de o movimento católico carismático ser de leigos, há decisiva participação de sacerdotes, que podem atrair para si decisões políticas da organização e definir os contornos espirituais dos cultos. Muitos se tornam conhecidos pela posse dos dons do Espírito Santo, pela capacidade de produzir um discurso de conversão ou pela composição de músicas (ibid.).

Por outro lado, há por parte da Igreja um medo de que o movimento se torne independente, em decorrência das tendências autônomas e niveladoras que, como já observamos, o caracterizam. O seu fácil relacionamento com teologias externas ao catolicismo (vide a relação particular, já discutida, entre RCC e pentecostalismo), em especial, parece tornar a RCC suspeita para certos setores da Igreja. (ibid; BASTIAN, 1997). Assim, a Igreja sentiu claramente a necessidade de se definir perante o movimento, procurando incorporar a realidade carismática a sua estrutura ao estabelecer regras, diretrizes e restrições. No Brasil, estas estão expressas no Documento 53 da CNBB, intitulado “Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, contendo normas estabelecidas pelo episcopado, aplicáveis em todo o território nacional. Considerado autoritário e cerceador por alguns, o documento visa a controlar alguns “excessos” nas

reuniões carismáticas, “excessos” neste caso se referindo a manifestações pentecostais, como as curas milagrosas frequentes, ao repouso no Espírito, à glossolalia, ao exorcismo e às profecias (PRANDI, GONÇALVES e SILVA, 1997). É estabelecido, por exemplo: “Ao implorar a cura, nos encontros da RCC ou em outras celebrações, não se adote qualquer atitude que possa resvalar para um espírito milagreiro e mágico, estranho à prática da Igreja Católica” (CNBB). E ainda:

“Nas celebrações com doentes não se usem gestos que dão a falsa impressão de um gesto sacramental coletivo ou que uma espécie de ‘fluido espiritual’ venha a operar curas. [...] O óleo dos enfermos não deve ser usado fora da celebração do sacramento. *Para não criar confusão na mente dos fiéis, quem não é sacerdote não faça uso do óleo ou bênção de doentes, mas use apenas o ritual de bênçãos oficiais da Igreja*” (ibid.; grifo nosso).

A Igreja se coloca, assim, na posição de abrigar em seu interior os diversos carismas, apenas corrigindo o que for necessário (PRANDI, GONÇALVES E SILVA, op. cit.): “Reconhecendo-se a presença da RCC em muitas dioceses e também a contribuição que tem trazido à Igreja no Brasil, é preciso estabelecer o diálogo fraterno no seio da comunidade eclesial, apoiando o sadio pluralismo, acolhendo a *diversidade dos carismas e corrigindo o que for necessário* (CNBB, op. cit.; grifo nosso).

Torna-se claro, portanto, o esforço da Igreja em manter o controle sobre a RCC, procurando eliminar práticas consideradas estranhas ao complexo ritual católico. Em vista disso, podemos afirmar que há um caráter ambivalente na relação entre Igreja e RCC. Quanto às posturas favoráveis, há o apoio de setores da Igreja à RCC, expresso no envolvimento ativo de sacerdotes junto ao movimento. Quanto às posturas desfavoráveis, uma atitude de medo e suspeita, relacionada em parte à já mencionada tendência “relativizadora” do papel da classe sacerdotal no contato com o sagrado embutida no movimento carismático, e em parte à presença, nos rituais carismáticos, de elementos inovadores com relação ao catolicismo considerado tradicional, muitas vezes associados à religiosidade pentecostal evangélica. A atitude da Igreja, particularmente no Brasil, expressa também essa ambivalência: por um lado, busca incorporar a religiosidade carismática no quadro “pluralista” da religiosidade católica, e por outro lado

procura corrigir eventuais “excessos” que têm lugar durante as atividades carismáticas. As seguintes afirmações corroboram tal observação:

“Desde o seu início, a RCC tem-se mostrado como um movimento leigo e independente em relação à estrutura da Igreja. Na sua própria estrutura financeira ela inova e reafirma a sua independência. Com um respaldo empresarial, a RCC garante a realização dos seus projetos com a participação financeira de importantes empresários a nível mundial.

“Com toda essa força, a Renovação apresenta-se como uma alternativa significativa e perigosa para a Igreja. Significativa, por constituir uma resposta à crise do catolicismo. Perigosa, segundo setores da própria Igreja, pelo seu fácil relacionamento com movimentos e teologias exteriores e estranhos à própria Igreja. Se de um lado pode representar a retomada do crescimento do catolicismo numa América Latina que se tornava pentecostal, de outro há o medo de que o movimento se torne independente da Igreja, devido ao seu caráter isolacionista e autônomo” (PRANDI, GONÇALVES e SILVA, 1997).

Assim, neste capítulo, buscaremos inicialmente tornar nosso objeto inteligível por meio de um processo de apresentação gradual, relatando a princípio as características gerais que conformam a RCC, em termos de práticas e discursos, até mesmo a nível mundial. Em seguida, iniciamos um movimento rumo ao particular, buscando refletir sobre o modo específico pelo qual o movimento carismático se inseriu no campo religioso brasileiro, para por fim abordamos esta questão central já delineada em nossa Introdução, a da ambivalência da relação entre Igreja e RCC. Nossa intenção será a de investigar os fundamentos dos diferentes posicionamentos, ora favoráveis, ora desfavoráveis, já que podemos supor que há alguma propensão dos movimentos leigos – como é o caso da RCC – em promover “inovações” e “excessos” que demandem alguma ação de controle por parte da hierarquia eclesiástica. Representaria a RCC uma porta de entrada da doutrina protestante do sacerdócio universal dos crentes no catolicismo?

A resposta a esta pergunta, assim como as afirmações hipotéticas que fizemos até aqui, só poderão ser confirmadas ou modificadas com o embasamento de uma descrição e análise dos posicionamentos concretos assumidos pela hierarquia eclesiástica com relação à RCC. Portanto, completando nosso movimento do geral rumo ao particular, nas próximas seções será apresentada uma perspectiva histórica das atitudes assumidas pela classe sacerdotal latino-americana, em particular a brasileira, diante da RCC, que servirão de substrato

para buscarmos respostas às questões até aqui postuladas.

3.2 OS DIFERENTES MOMENTOS DA RELAÇÃO ENTRE A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E A HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA

O Documento 53 traz elementos suficientes para que afirmemos que há, de fato, uma ambivalência na relação entre a RCC e a hierarquia eclesial católica. Porém, para uma melhor compreensão da questão, é importante notar, em primeiro lugar, que a hierarquia eclesial não é, de modo algum simples e uniforme; ao contrário, apesar da sujeição à autoridade papal, instância máxima na pirâmide hierárquica da Igreja Católica, há, nos vários níveis compreendidos entre os párocos e os cardeais uma enorme diversidade de preferências políticas e concepções sobre como interpretar e praticar a religião católica, como pode ser apreendido dos exemplos acima fornecidos. Além disso, a própria RCC passou por mudanças, tendo passado por diversos momentos entre seu início em 1967 e a atualidade. Como consequência desses e de outros fatores, entre eles ao desafio da Igreja de se adequar às recentes tendências do campo religioso latino-americano em geral, e em particular o brasileiro, a relação entre a RCC e a hierarquia eclesial tampouco se manteve estável ao longo do tempo. Em virtude de tal relação, tanto a RCC quanto a oficialidade católica mudaram suas posturas diversas vezes, o que acabou por resultar em mudanças na própria relação.

No primeiro capítulo deste trabalho, buscamos apresentar elementos narrativos sobre a gênese e desenvolvimento da RCC sob a ótica da narrativa oficial apresentada pela própria RCC, com o objetivo de fornecer uma visão panorâmica daquilo que o catolicismo carismático tem de específico. Chegou o momento de voltarmos a pensar sobre a trajetória da RCC nas quatro últimas décadas, desta vez especificamente no que diz respeito às suas relações com a hierarquia eclesial católica, com o objetivo de compreender melhor quais foram as principais tendências de tal relação e qual é sua situação atual. Isso nos permitirá compreender, por um lado, qual o exato caráter da referida ambivalência que caracteriza a relação entre RCC e oficialidade católica, e por outro o motivo pelo qual, apesar das tensões, não há sinal de cisma entre Igreja e carismáticos.

3.2.1 Primeiro momento: o estabelecimento da RCC e as diferentes reações do episcopado

Nos primeiros anos que se seguiram ao fim de semana de Duquesne, as atitudes e discursos da hierarquia eclesiástica com relação ao catolicismo carismático tiveram, na América Latina, duas características salientes: a) eram, do ponto de vista dos juízos de valor, dicotômicas, isto é, ou os religiosos adotavam e defendiam a RCC, ou a criticavam e baniam de suas paróquias; e b) foram elaborados de forma autônoma e, de certo modo espontânea, com pouca ou nenhuma articulação oficial e a partir da necessidade de se posicionar acerca do assunto, conforme se pode inferir com base na narrativa apresentada por CHESNUT (2003).

O caso brasileiro é bastante interessante para observarmos que, ao mesmo tempo em que a tendência à tensão nas relações entre a RCC e a hierarquia eclesiástica já existia, ao menos em potência, desde o início, a própria classe sacerdotal – ou, melhor dizendo, parte dela – desempenhou papel fundamental na rápida e precoce expansão do catolicismo carismático. Ademais, a expansão inicial da RCC no Brasil seguiu um padrão que, em linhas gerais, foi comum ao restante da América Latina (CHESNUT, 2003). Por um lado, a RCC foi trazida ao Brasil sem convite e apoio da oficialidade católica. Por outro lado, dois sacerdotes estadunidenses, os padres jesuíta Edward Dougherty e Harold Rahm, viriam a ser os principais agentes da expansão carismática inicial no país. Dougherty, após ter sido batizado no Espírito Santo durante um retiro na *Michigan State University* em 1969, decidiu compartilhar a experiência vivida com a comunidade católica brasileira, país em que já havia servido como missionário. Assim, em maio de 1969, ele retornou a Campinas e, em diálogo com Rahm, impeliu este a adotar a espiritualidade carismática. Após alguns meses, eles passaram a organizar retiros para os católicos de Campinas, denominados “Encontros de oração no Espírito Santo”. Após ter terminado seus estudos em Toronto, Dougherty retornou em definitivo ao Brasil em 1972 onde, nas palavras irônicas de Chesnut (op. cit.), “quase que imediatamente, desfrutando da bênção do passe

livre pela Varig Linhas Aéreas, passou a voar pelo vasto país para espalhar a RCC a todos os cantos da nação¹⁴ [tradução nossa].” O curso de ação típico de Dougherty era, tanto em Campinas quanto nas demais cidades, convidar um grupo seletivo de religiosos para retiros onde os pontos fundamentais do novo movimento eram apresentados. A prática carismática comum das orações ferventes e intenso clima de companheirismo acabava, como o usual, resultando em experiências religiosas e no batismo no Espírito Santo de alguns. Quando terminavam os retiros, os grupos de religiosos que haviam participado das reuniões se incumbiam de levar adiante a expansão da RCC em suas respectivas paróquias. Eles procediam de forma semelhante, organizando retiros com a participação de grupos seletivos de leigos católicos que, uma vez batizados no Espírito Santo, levavam adiante as atividades carismáticas por meio dos grupos de orações.

Apesar de o padrão de expansão da RCC acima descrito, com papel preponderante de membros da classe sacerdotal, ter sido comum a vários países da América Latina, houve situações em que a RCC foi rejeitada de forma intransigente por membros da classe sacerdotal. Dois casos dignos de nota, citados por Chesnut (2003), se deram no México. O bispo Miguel Garcia, de Mazatlan, via na RCC não a ação do Espírito Santo, mas “os fumos de Satã a infiltrar a Igreja”. Por razões óbvias, ele baniu a RCC de sua diocese. Em 1977, o bispo Antonio Lopez, de Durango, também baniu a RCC de sua diocese, sob acusações de elitismo, fundamentalismo, contaminação protestante, “carismania” (ênfase excessiva nos dons do Espírito Santo), paraclericalismo e autoritarismo. Segundo Chesnut (op. cit.), o bispo exigiu a mudança do nome de “Movimento de Renovação Cristã no Espírito Santo” para “Movimento de Grupo de Orações”, além de proibir práticas fundamentais características da RCC, como bater palmas, “movimentos rítmicos”, batismo no Espírito e todos os carismas.

O caso da expansão inicial da RCC à Guatemala merece também ser mencionado, pois apesar de haver seguido padrão semelhante ao acima descrito, um evento digno de nota foi a transferência da incumbência de levar o catolicismo

14 Original: “[...] almost immediately with a blessing of a free travel pass on Varig Airlines, began flying throughout the vast country to spread the CCR to all corners of the nation (ibid)”

carismático ao país das mãos de um leigo para as de um clérigo. Segundo Chesnut (op. cit.), após tentativa frustrada, por parte de dois religiosos estadunidenses, de introduzir a RCC à Guatemala em 1972, o proeminente leigo católico Fernando Mancilla, que participava ativamente da Igreja e havia adotado a RCC em 1972 pediu permissão para iniciar um grupo de orações carismático na Cidade de Guatemala. Como afirma Chesnut,

“a arquidiocese instruiu Mancilla a aguardar e subseqüentemente arrancou a iniciativa das mãos leigas no fim de 1973, quando o Cardeal Casariego convidou o padre jesuíta Harold Cohen, de Nova Orleans, para liderar um retiro carismático para um seletivo grupo de trinta padres¹⁵ [tradução nossa].”

Em seguida, como nos demais países, o Monsenhor Ricardo Hamm, líder do setor apostólico da arquidiocese, realizou um retiro similar para religiosos e leigos selecionados, dando continuidade ao processo de expansão da RCC à Guatemala.

Por fim, deve-se ressaltar que uma característica importante da RCC nos anos iniciais, que de modo algum pode passar despercebida, foi o ecumenismo. Conforme observamos ao discutir a origem da RCC nos EUA, o ecumenismo era um elemento relevante de um movimento católico que compartilhava diversas características com o pentecostalismo protestante. Era comum a existência de grupos de oração mistos, que contavam com a presença tanto de católicos quanto de protestantes (MASSARÃO, 2002; CHESNUT, 2003). Nos momentos iniciais da presença carismática da América Latina, foi dada continuidade ao ecumenismo assim como praticado na América do Norte. Entretanto, como veremos a seguir, tal característica não se perpetuaria no movimento carismático latino-americano, sendo este um dado relevante para nossa análise.

3.2.2 Segundo momento: “prossigam com cautela”

Entre meados dos anos 1970 e o início dos anos 1980 começou a se delinear

15 Original: “the archdiocese instructed Mancilla to wait and then seized the initiative from lay hands at the end of 1973 when Cardinal Casariego invited Jesuit priest, Harold Cohen from New Orleans to lead a Charismatic retreat in December for a select group of thirty priests.”

uma nova tendência discursiva da hierarquia eclesiástica, em particular a latino-americana, com relação à RCC. Assim, à medida que o catolicismo carismático ganhava relevância no cenário religioso latino-americano, cada vez mais os bispos locais assumiam uma postura de tolerância crítica diante do movimento. Em outras palavras, afirmavam que a RCC deveria “prosseguir com cautela”.

Tal postura tinha, sem dúvida, precedentes. Segundo Chesnut (op. cit.), ainda no fim dos anos 1960, os bispos estadunidenses haviam decidido autorizar a RCC, desde que houvesse a devida supervisão episcopal e sacerdotal. Em 1975, o Papa Paulo VI, ao receber uma delegação de carismáticos em Roma para o primeiro congresso internacional da RCC, se posicionou de forma semelhante aos bispos dos EUA.

Assim, em 1975, uma conferência episcopal realizada no Panamá determinava que os carismáticos deveriam aceitar a autoridade clerical e episcopal, ser devotos à Virgem Maria e aos santos e participar ativamente da vida sacramental na Igreja. Com essas condições satisfeitas, a RCC passou a ser vista como um meio eficaz de tornar a evangelização do povo mais intensiva. Do mesmo modo, segundo o Comunicado Mensal 1/76, durante o “Segundo Encontro dos Secretários Gerais das Conferências Episcopais Latino-Americanas”, realizado no Rio de Janeiro em meados de 1976, concluiu-se que “uma *correta e justa apreciação* dos grupos carismáticos pode estabelecer um ponto de atração que oferece uma alternativa à inquietude de nossos tempos” [grifos nossos].

No caso específico da América Latina, a escolha do episcopado em evitar um confronto direto com a RCC, ainda que houvesse ressalvas com relação ao estilo de religiosidade do movimento, não decorreu unicamente do posicionamento dos bispos estadunidenses – junto aos quais, provavelmente, o ecumenismo teve papel preponderante no que se refere à aceitação crítica da RCC – e do Papa. É provável que temores quanto à perda de fiéis para o pentecostalismo protestante motivaram a postura do tipo “prossigam com cautela” que caracterizou, de modo geral, os bispos latino-americanos (CHESNUT, 2003). Caso fosse assumida uma postura radicalmente contrária à RCC, os prejuízos, tanto de caráter “negativo” quanto “positivo”, seriam grandes.

Os prejuízos de caráter “negativo” se referem à perda de fiéis para o pentecostalismo, que poderia ser intensificada caso os católicos carismáticos fossem proibidos de praticar sua espiritualidade pneumocentrista. Há inclusive o registro de dois casos, um ocorrido em Curaçao e outro no Rio de Janeiro, de líderes (leigos) de grupos de oração que, após desentendimentos com a hierarquia eclesiástica, foram excomungados e acabaram por se tornar fundadores de igrejas pentecostais (CHESNUT, op. cit; DÁVILA, 1998).

Os prejuízos de caráter “positivo” se referem ao não-aproveitamento do potencial que, conforme identificaram os bispos latino-americanos, a RCC possuía para oferecer aos católicos uma nova alternativa em termos de estilo de religiosidade, freando assim a temida perda de fiéis para o pentecostalismo. Assim, na Conferência Episcopal Latino-Americana de 1979, os bispos colocaram a necessidade de se elaborar um estudo sobre as razões do rápido crescimento dos “movimentos religiosos livres” no continente, com o objetivo de desenvolver um plano de ação que correspondesse às necessidades dos fiéis. As necessidades identificadas pelos bispos, como liturgia “alto astral”, um sentido de fraternidade e participação missionária ativa, convergiam com as principais características da RCC. Porém, no Congresso, a oficialidade católica sentiu a necessidade de reiterar a necessidade de orientação pastoral com o intuito de evitar “desvios perigosos”.

É importante observar, ainda, que juntamente com a aprovação condicionada da RCC, teve início um processo de eliminação do componente ecumênico do movimento, que inicialmente havia ocupado uma importante posição no complexo ideológico carismático latino-americano (CHESNUT, 2003). Seria difícil um movimento leigo que estava em vias de ser tolerado pela oficialidade eclesiástica, como era o caso da RCC, promover o diálogo e tolerância com grupos religiosos vistos como concorrentes pelo episcopado latino-americano, em um contexto em que a hegemonia religiosa católica encontra-se ameaçada no continente.

3.2.3 Terceiro momento: aprovação eclesiástica

Na América Latina, a década de 1980 testemunhou um crescimento da importância da RCC em comparação a outros estilos da religiosidade católica – em especial o catolicismo sociopoliticamente orientado das CEB's –, além de um sensível aumento do número de católicos que, ao menos esporadicamente, participavam do movimento. Quanto à atitude da hierarquia eclesiástica com relação ao catolicismo carismático, pode-se afirmar que houve uma tendência a se reconhecer o potencial da RCC em fortalecer a igreja católica na competição com seus principais concorrentes no campo religioso (CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998).

Enfatizando o dom da cura em uma década durante a qual a pobreza na América Latina, incluindo o Brasil, cresceu a níveis exponenciais (CHESNUT, 2003), a RCC consolidou-se como opção religiosa entre os católicos das classes economicamente desfavorecidas. Segundo Chesnut (op. cit.), tal avanço se deu a partir de duas frentes. Em primeiro lugar, passaram a surgir grupos de oração, fundados tanto por sacerdotes quanto por líderes leigos, exatamente nas mesmas favelas e subúrbios onde os pastores pentecostais protestantes fundavam, em média, uma igreja diariamente. Apesar de os agentes da expansão da RCC às periferias urbanas terem se originado inicialmente da classe média, em um momento posterior acabou por surgir uma geração de líderes leigos oriundos das chamadas “classe populares”, fortalecendo ainda mais o caráter popular do catolicismo carismático.

Em segundo lugar, passaram a ser realizados, com certa frequência, eventos da RCC que atraíam enormes contingentes de fiéis para um local público de grande visibilidade, como ginásios e estádios de futebol. Os cenáculos e as “megamissas” (como, por exemplo, a celebrada pelo Padre Marcelo Rossi no estádio do Morumbi em novembro de 1997, que atraiu cerca 70.000 pessoas) acabaram por abrir o caminho para a RCC se tornar um estilo de religiosidade amplamente conhecido pela grande maioria dos católicos, e até mesmo pela população não-católica da América Latina.

A consolidação de fato da posição da RCC na arena pública se deu a partir do emprego dos chamados *mass media*, como a televisão, rádio e internet, para não

apenas proselitizar e divulgar a interpretação carismática do catolicismo, mas também para fomentar à distância a prática de ritos católicos, alguns deles especificamente carismáticos (CHESNUT, 2003; MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998). Assim, são frequentes em canais de TV como a Rede Vida e a TV Canção Nova a transmissão de missas e programas claramente influenciados pela doutrina e práticas da RCC, como um programa em que os telespectadores participam de maneira interativa, enviando seus pedidos de oração, geralmente tendo em vista a concessão de alguma graça (em muitos casos a cura de alguma enfermidade grave), os quais são prontamente atendidos pela apresentadora em conjunto com os demais telespectadores.

Vale notar, ainda, que a classe sacerdotal participa ativamente dos empreendimentos católicos no campo dos *mass media*. Voltando ao exemplo da Rede Vida, apesar de não se tratar de um canal de TV estritamente carismático, boa parte da programação é produzida por participantes da RCC (CHESNUT, 2003; DÁVILA, 1998). Quanto à TV Canção Nova, é o canal televisivo da Comunidade Canção Nova, esta sim fundada com base em ideais carismáticos pelo já mencionado padre estadunidense Edward Dougherty. Em ambos os casos há ampla participação de sacerdotes na programação, seja produzindo, seja apresentando os programas, o que expressa a relação que acabou por se estabelecer entre a RCC e, pode-se dizer, amplos setores da classe sacerdotal católica.

Dois fatos podem ser observados acerca daquilo que poderíamos chamar de “popularização” da RCC, que teve início com o trabalho de proselitismo nas periferias urbanas e grandes reuniões em ginásios e estádios, passando em seguida à arena dos *mass media*. Em primeiro lugar, trata-se de um processo ainda em curso. Como veremos, tal processo resulta em consequências que vão além do âmbito da própria RCC. Em segundo lugar, as características e consequências do processo de popularização da RCC estão intimamente relacionadas a uma determinada atitude da classe sacerdotal perante o movimento.

Na América Latina, a expansão do pentecostalismo já preocupava a hierarquia

eclesiástica desde meados do século XX e, conforme acima discutido, a postura de “prossigam com cautela” que grande parte do episcopado latino-americano parece ter assumido com relação à RCC certamente foi influenciada por tal preocupação. Entretanto, a preocupação com a expansão do pentecostalismo protestante, que já era nítida de meados do século até o fim da década de 1970, se tornou pânico na década de 1980. Na Igreja latino-americana, desde o nível diocesano até o nível paroquial, abundam denúncias contra “os perigos das seitas”, e comitês e comissões eclesiásticas passam a se reunir para estudar meios de frear a perda de milhões de fieis (CHESNUT, 2003; PIERUCCI E PRANDI, 1997). Como afirmava o Monsenhor Quarracino (apud. CHESNUT, 2003), em livro co-publicado pela própria CELAM em 1986, “Este problema das seitas é sem dúvida uma das maiores preocupações dos bispos latino-americanos [tradução nossa]”.

O pânico acerca da expansão pentecostal foi tamanho que, em 1985, a seção da CELAM que tratava do ecumenismo estava mais ocupada com a “batalha contra as seitas” do que propriamente com a causa da unidade cristã. Reunidos em Brasília, os representantes da CELAM fizeram três recomendações pastorais que, essencialmente, eram receitas de utilização da RCC contra o proselitismo pentecostal protestante. A primeira recomendação era re-valorizar a ação do Espírito Santo na vida eclesiástica. A segunda, mais explícita, recomendava um acompanhamento ativo da RCC para que esta servisse como prova do valor do Espírito Santo na Igreja e como uma “ponte ecumênica”. A terceira recomendação urgia maior atenção pastoral a setores vulneráveis, como o enorme contingente de pobres urbanos, mulheres e jovens, através, entre outras coisas, da liturgia renovada, sem dúvida uma das características mais salientes da RCC (CHESNUT, op. cit.).

Ademais, mais uma resposta direta à expansão pentecostal foi a chamada “Nova Evangelização” (MASSARÃO, 2002; CHESNUT, op. cit.). Concebida pelo Papa João Paulo II e pelos bispos participantes da IV Conferência Geral dos Bispos Latino-Americanos, realizada em Santo Domingo em 1992, a Nova Evangelização consiste em um conjunto de diretrizes para ações pastorais que objetivam revitalizar a Igreja latino-americana por meio de um enfoque nos setores católicos

considerados os mais vulneráveis ao proselitismo protestante. Como afirma Chesnut (op. cit.), “tomadas em conjunto, as definições episcopal e pontifícia de setores vulneráveis era tão ampla que contemplavam a grande maioria dos latino-americanos¹⁶ [tradução nossa]”. De qualquer modo, as diretrizes da Nova Evangelização já vinham sendo – e ainda são – seguidas mais pela RCC do que por qualquer outro setor católico: relação pessoal com Jesus, maior devoção à Virgem, recurso ao Espírito Santo em momentos de crise, liturgia animada e participativa e visitas nominais a famílias católicas.

Pode-se perceber, pelas diretrizes que compõem a Nova Evangelização, que elementos que originalmente caracterizavam a modalidade de catolicismo praticada pelos grupos carismáticos passaram a fazer parte da vida religiosa dos católicos latino-americanos como um todo. No Brasil, apesar das especificidades que discutiremos adiante, a situação não é diferente. É considerável a presença de músicos católicos na mídia, e nos meios urbanos a liturgia animada, mesmo em momentos sacramentais tradicionalmente sérios, como as missas, é comum.

Entretanto, ainda restam sinais da ambivalência na relação entre a classe sacerdotal e a RCC. Exemplo disso é o episódio recente, narrado pela edição *online* do jornal *A Gazeta*, em que o Padre Marcelo Rossi, outrora um dos principais expoentes da RCC no Brasil, se declarou “boicotado” pela Igreja em certas ocasiões. Isso sugere que a ambivalência é um traço constitutivo da relação entre Igreja e RCC. A tensão presente nessa relação é mantida a níveis suportáveis pelos meios que descreveremos adiante, mas sempre existirá, ao menos potencialmente.

16 Original: “Collectively the episcopal and pontifical definition of vulnerable sectors was so comprehensive that the great majority of Latin Americans would be included in it”.

3.3 ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE OS DIFERENTES MOMENTOS DA RELAÇÃO ENTRE A HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

3.3.1 Particularidades do caso brasileiro

Apesar de havermos embasado nossa discussão sobre os diferentes momentos da postura da classe sacerdotal católica perante a RCC em dados provenientes de diversos países da América Latina, o principal objetivo deste trabalho, como ficará evidente no próximo capítulo, é analisar a ambivalência da referida postura à luz da dinâmica do campo religioso brasileiro. A utilização de dados referentes a outros países se justifica por certas semelhanças no que diz respeito à dinâmica religiosa que suas sociedades vivenciam. Por exemplo, são países onde o catolicismo havia sido hegemônico desde o período colonial e que testemunharam, concomitantemente a um incremento dos contingentes urbanos de suas populações, um crescimento assombroso do pentecostalismo protestante, que tem desde então sido um dos principais fatores que determinam a perda de fiéis católicos nessas nações (CHESNUT, 2003; PIERUCCI & PRANDI, 1996). Caso não busquemos estabelecer recortes temporais rígidos, podemos afirmar que o processo de mudança das posturas da classe sacerdotal perante a RCC nos países a que nos referimos foi semelhante. Entretanto, há uma particularidade do caso brasileiro que o distingue dos demais países latino-americanos a que fizemos menção, e que é, portanto, digna de nota: a aprovação oficial tardia por parte do episcopado brasileiro.

Em termos cronológicos, enquanto no fim da década de 1970 os episcopados da maior parte dos países latino-americanos havia oficialmente aprovado a RCC, desde que, é claro, os carismáticos seguissem as orientações eclesiásticas, o episcopado brasileiro somente concedeu aprovação ao movimento no fim da década de 1980 (CHESNUT, op. cit.). Isso ocorreu a despeito da perda de fiéis para o pentecostalismo protestante, e certamente se deveu à força do catolicismo social e politicamente engajado das CEB's entre os bispos brasileiros, conforme discutimos no Capítulo 1 (ibid.; DÁVILA, 1998. Para uma visão divergente, cf. MASSARÃO, 2002).

Uma atitude típica da postura da ala social e politicamente engajada da CNBB perante a RCC é vê-la como parte de um projeto conservador no interior da Igreja, cujo objetivo é minar a força da Teologia da Libertação e das CEB's. Por exemplo, quando em 1984 o Padre Dougherty requisitou fundos para seu programa *Anunciamos Jesus*, o departamento de comunicação da CNBB rejeitou o pleito com a justificativa de que *Anunciamos Jesus* seguia uma “linha que é incorpórea, pentecostal, espiritualista, autoritária, hierárquica e contrária ao caminho pastoral da CNBB (DÁVILA, 1998).” Sem dúvidas a CNBB compartilhava com os episcopados de outros países latino-americanos os mesmos temores que ocasionaram a ambivalência das posturas perante a RCC, temores esses relacionados principalmente ao potencial de a RCC desenvolver um movimento paralelo e à ameaça que um grupo que alegava possuir uma relação direta com o Espírito Santo representava para a autoridade eclesiástica. Entretanto, a influência do catolicismo das CEB's junto à CNBB foi um fator de grande importância na determinação da aprovação tardia da RCC.

Assim, somente com a crise das CEB's a RCC obteve aprovação do episcopado brasileiro. Por outro lado, como já observamos, os principais agentes da expansão carismática no país desde o princípio pertenciam à classe sacerdotal. Podemos concluir, portanto, que a força do catolicismo das CEB's no Brasil foi um fator que gerou um incremento na ambivalência das posturas da classe sacerdotal com relação à RCC, se comparado ao caso dos demais países latino-americanos discutidos. Entretanto, tal fator não acarreta alteração alguma na sequência lógica segundo a qual apresentamos os diferentes momentos da postura eclesiástica perante a RCC.

3.3.2 O processo de oficialização da RCC

Após quatro longas décadas de existência, pode-se afirmar que a RCC passou por mudanças de vários tipos, as quais se relacionam, em maior ou menor grau, a mudanças ocorridas no catolicismo e, em geral, na própria estrutura das relações do campo religioso. Nesta seção, nos ocuparemos, conforme acima discutido, das mudanças ocorridas especificamente nas relações entre a classe sacerdotal

católica e a RCC. Tais mudanças, a nosso ver, resultaram em um processo de institucionalização, por um lado, das doutrinas e práticas da RCC e, por outro lado, da postura da classe sacerdotal perante o movimento. Por processo de institucionalização entendemos, neste caso específico, a adoção de medidas visando à obtenção progressiva de controle institucional, por parte da hierarquia eclesiástica, tanto das doutrinas e práticas da RCC quanto das atitudes do episcopado com relação ao movimento. Para uma melhor compreensão deste ponto retomemos, em síntese, o que se passou.

No fim dos anos sessenta, a RCC surge como movimento encabeçado por leigos católicos que, influenciados por doutrinas e práticas advindas do pentecostalismo protestante, buscavam novas formas de vivenciar sua religiosidade católica através da ação do Espírito Santo.

Em face da clara influência pentecostal protestante, os primeiros católicos carismáticos tinham uma tendência a defender e praticar os ideais do ecumenismo. Nos primeiros anos de existência do movimento, surgiram sacerdotes católicos que, identificando-se com as práticas pneumocêntricas, passaram a participar de atividades carismáticas e até mesmo desempenharam um papel fundamental na rápida expansão da RCC. Porém, há que se notar que, entre os relatos bibliográficos de participação de sacerdotes na fase inicial da RCC, não se encontra um sequer que diga respeito a um religioso ocupante de uma posição mais elevada na hierarquia eclesiástica, como bispo ou cardeal. De qualquer forma, por um lado, pode-se afirmar que houve envolvimento de sacerdotes com a RCC desde muito cedo¹⁷. Por outro lado, não há evidências de que tal envolvimento pressupunha uma distinção absoluta, em termos de papéis, entre sacerdotes e leigos. Assim como, em virtude do ecumenismo que caracterizava o movimento, cristãos de denominações protestantes participavam das atividades carismáticas, os sacerdotes não desempenhavam necessariamente papéis de liderança em detrimento dos leigos, mas participavam das atividades, em um certo sentido, “como iguais”.

17 Cf. Capítulo 1.

Entretanto, em virtude da rápida expansão, a RCC, que em seus 10 primeiros anos de existência já se fazia presente na maioria dos países da América Latina, não poderia passar despercebida por sacerdotes tradicionalistas e pelo episcopado. Como acima mencionado, as primeiras reações daqueles setores da hierarquia eclesiástica foram de ressalva ou mesmo de hostilidade. Na maior parte dos casos, era pedida cautela no que dizia respeito ao desenvolvimento e propagação das doutrinas carismáticas, em conformidade com a postura do “prossigam com cautela”. Em casos extremos, párocos radicalmente contrários à RCC chegaram a proibi-la em suas paróquias. Evidentemente, certas características da RCC à época, as quais expressavam as tendências autônomas do movimento, estavam entre os principais fatores que motivavam as ressalvas episcopais com relação ao catolicismo carismático. Assim, o ecumenismo, por exemplo, possibilitava a penetração nos meios católicos de elementos característicos da religiosidade das denominações pentecostais protestantes e poderia, inclusive, resultar em conversões para tais denominações. Ademais, o fato de a organização do movimento ser realizada, de modo espontâneo, por leigos, aliado à ênfase nos carismas ou dons do Espírito Santo, estados religiosos alcançados sem a intermediação sacerdotal que ocupavam uma posição central no estilo de religiosidade católico carismático, poderia resultar em anticlericalismo ou paraclericalismo. Pode-se afirmar que, do ponto de vista da Igreja, tais ressalvas eram pertinentes, como testemunham os já mencionados relatos sobre líderes leigos de grupos de oração que de alguma maneira desafiaram a autoridade eclesiástica.

Uma mudança no rumo das relações entre a hierarquia eclesiástica e a RCC se iniciou após os primeiros anos de expansão do movimento na América Latina, período que coincidiu com o acirramento da competição religiosa do catolicismo com uma grande variedade de denominações pentecostais, competição em que o catolicismo estava claramente em desvantagem, enfrentando uma perda massiva de fiéis. A RCC passou a ser encarada, implícita ou explicitamente, consciente ou inconscientemente, como um importante instrumento que poderia ser empregado para frear a fuga de fiéis rumo às igrejas pentecostais protestantes. Para que isso ocorresse, porém, era preciso lidar de alguma forma com as tendências autônomas da RCC, pois as consequências de um eventual fortalecimento do

movimento tal como se apresentava poderiam ser imprevisíveis. Assim, em lugar de reconhecer na RCC um perigo, o episcopado latino-americano aprovou o movimento. Ao mesmo tempo, foram iniciados esforços para o exercício de controle, por parte da Igreja sobre as doutrinas e práticas da RCC. Tais esforços eram expressos, principalmente, através das insistentes exortações à orientação pastoral junto às lideranças leigas e grupos de oração, assim como à obediência estrita ao Papa e ao episcopado, no caso dos sacerdotes ligados ao movimento carismático.

A partir, aproximadamente, da década de 1980, os esforços missionários dos católicos carismáticos resultaram no crescimento do número de participantes da RCC, o que implicou em uma mudança no perfil sócio-econômico do movimento. Assim, aos grupos de oração que operavam predominantemente junto à classe média somaram-se muitos outros sediados nas periferias urbanas das grandes cidades latino-americanas. Além disso, a RCC ganhou importância também ao passar a empregar de forma maciça os *mass media* com o intuito de propagar sua mensagem religiosa. O crescimento da importância da RCC no campo religioso dos países latino-americanos teve como consequência um incremento da tendência da Igreja a buscar assumir controle sobre as doutrinas e práticas carismáticas. Em outras palavras, ocorreu um avanço do processo de incorporação da RCC ao quadro institucional da Igreja.

É importante observar, porém, que afirmar que a RCC passou por um processo de oficialização, não implica necessariamente na defesa da ideia de que a religiosidade carismática foi incorporada de forma passiva à Igreja, estando sujeita de forma absoluta à autoridade eclesiástica. O que se observa hoje é que, ao mesmo tempo em que a hierarquia eclesiástica buscou de maneira planejada, sistemática e, em certa medida, consciente, exercer controle sobre as doutrinas e práticas da RCC, alguns elementos da religiosidade carismática estenderam sua presença para além dos grupos de oração e são hoje parte integrante até mesmo da vida religiosa dos católicos que não participam diretamente do movimento. É o caso, por exemplo, das missas com liturgia animada por cânticos e palmas.

Outro fato que evidencia o processo de incorporação da RCC à estrutura

institucional da Igreja é a mudança da postura do movimento com relação ao ecumenismo em consonância com os diferentes momentos da relação com a hierarquia eclesiástica. Durante os primeiros anos após o surgimento da RCC, os católicos carismáticos eram claramente ecumênicos, a ponto de permitir a presença de membros de denominações pentecostais protestantes em seus grupos de oração. Com o avanço do processo de institucionalização da RCC – o qual, diga-se de passagem, caminhava lado a lado ao acirramento da competição entre catolicismo e pentecostalismo por fiéis na América Latina –, tal ecumenismo acabou por se esvaír. É interessante notar, inclusive, o papel da veneração a Maria ao longo do deslizamento da posição dos carismáticos de ecumênicos a não-ecumênicos. Nos primeiros anos da RCC, quando o ecumenismo ainda estava em voga, o foco da religiosidade carismática era o Espírito Santo, e a Virgem era uma figura ausente nas doutrinas e práticas dos carismáticos. Hoje a veneração à Virgem é um elemento importante da vida religiosa dos participantes da RCC e, como demonstraremos mais detalhadamente adiante, marca a posição dos carismáticos no campo religioso.

Por ora, basta notar que ao longo de quatro décadas de existência na América Latina, a RCC passou por um processo de incorporação à estrutura institucional da Igreja. Tal processo a transformou de um movimento pneumocêntrico ecumênico frouxamente organizado e encabeçado por leigos católicos de classe média em uma organização burocratizada e conduzida pela hierarquia eclesiástica, ainda que de forma muitas vezes ambígua. Porém, a despeito dessa ambiguidade das posturas da oficialidade católica perante a RCC, que marcou o processo como um todo, a oficialização do movimento carismático parece ser um caminho sem volta. Entre as duas linhas de ação que a Igreja poderia seguir no que diz respeito à RCC, que são tentar eliminá-la definitivamente ou incorporá-la à sua estrutura, a escolha certamente recaiu sobre a segunda. No próximo capítulo, proporemos uma interpretação teórica que busque revelar os fundamentos e a dinâmica da dita ambivalência, o que nos permitirá compreender melhor como foi possível para a Igreja incorporar a RCC ao quadro mais geral da religiosidade católica, não obstante os vários fatores que geraram desconfiança junto à classe sacerdotal.

POSTURAS DA HIERARQUIA ECLESIAÍSTICA CATÓLICA COM RELAÇÃO À RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

Nos capítulos anteriores, procuramos introduzir noções operatórias que julgamos úteis à análise da ambivalência da postura da hierarquia eclesiástica católica com relação à RCC, em particular no Brasil. Ademais, apresentamos dados sobre o catolicismo carismático que possibilitam a constatação e dimensionamento da referida ambivalência, assim como buscamos descrevê-la mais detalhadamente a partir de uma perspectiva diacrônica, esforço que representou um primeiro passo rumo à consecução de nosso objetivo. Neste capítulo, numa busca de reaproximação entre os níveis descritivo e analítico, os referenciais teóricos apresentados serão empregados para interpretar teoricamente o movimento diacrônico da ambivalência da postura da classe sacerdotal com relação à RCC no Brasil.

Assim, se após a discussão realizada nos capítulos anteriores nos foi possível tornar conhecidos os principais fatores que contribuem para a ambivalência das posturas da classe sacerdotal perante a RCC, as variações de tal postura ao longo do tempo e as estratégias de controle empregadas pela oficialidade eclesiástica, neste capítulo buscaremos aprofundar a discussão, acrescentando a ela uma dimensão teórica.

Apesar de nosso foco ser a ambivalência das posturas da classe sacerdotal perante a RCC, iniciaremos nosso esforço de interpretação teórica pela própria RCC em geral, para só então propormos uma interpretação teórica da questão específica da ambivalência. Como se tornará evidente, a compreensão da ambivalência das posturas da classe sacerdotal acerca da RCC será facilitada pela compreensão da posição da RCC no campo religioso brasileiro, de suas características como estilo de religiosidade surgido na modernidade e predominantemente urbano e do estado religioso que busca alcançar. Posteriormente, nos esforçaremos para interpretar teoricamente as diferentes atitudes – as quais, conforme constatado, são ambivalentes entre si – que membros de diferentes posições da hierarquia eclesiástica vêm assumindo com relação à RCC desde seu estabelecimento na América latina e no Brasil.

4.1 CONCLUSÕES PRELIMINARES

Antes de iniciarmos a análise propriamente dita, convém retomarmos algumas conclusões preliminares que já nos permitem afirmar algo acerca da ambivalência da postura da hierarquia eclesiástica com relação à RCC.

Em primeiro lugar, está evidente que tal postura pode, de fato, ser apropriadamente classificada como ambivalente, já que aquilo que denominamos aqui postura da hierarquia eclesiástica católica com relação à RCC é um conjunto juízos de valor ou posicionamentos, emitidos por membros da classe sacerdotal individual ou coletivamente, e que têm como objeto o catolicismo carismático. Em alguns casos tratam-se de posicionamentos que podem ser classificados como favoráveis; em outros, como desfavoráveis. Tomados em seu conjunto são, portanto, ambivalentes.

Ao observarmos, a partir de uma perspectiva diacrônica, esse conjunto de juízos de valor emitidos pela classe sacerdotal tendo como referente a RCC, notamos que ao longo das quatro décadas de presença do catolicismo carismático na América Latina e, em particular, no Brasil, ora predominaram as posturas desfavoráveis, ora as favoráveis. Com base no conteúdo dos discursos por meio dos quais a classe sacerdotal emite seus juízos de valor acerca da RCC e em suas atitudes, é possível deduzir os fatores que fundamentam os posicionamentos desfavoráveis e favoráveis da oficialidade católica acerca do movimento.

Os posicionamentos desfavoráveis tipicamente assumem a forma de ressalvas feitas por padres ou bispos com relação aos riscos de paraclericalismo e infiltração de doutrinas protestantes trazidos pela RCC. Ademais, especificamente no caso brasileiro, a RCC tem sido vista pelos setores considerados “progressistas” da classe sacerdotal como um movimento politicamente inócuo, ou mesmo conservador, que com seu espiritualismo e “carismania”, tem contribuído para desviar a atenção das massas dos reais problemas que afetam

concretamente suas vidas.

Quanto aos posicionamentos favoráveis, em parte foram decorrentes da identificação que alguns sacerdotes tiveram com o catolicismo carismático, desde o princípio. O fato de, num primeiro momento, a atitude predominante da classe sacerdotal católica com relação à RCC ter sido de desconfiança ou rejeição não excluiu a existência de sacerdotes que enxergassem na RCC um grande potencial de renovação da prática religiosa católica, tendo em virtude disso emitido juízos de valor positivos com relação ao movimento. Tal fato evidencia a grande heterogeneidade, em termos de doutrinas religiosas e posicionamentos políticos, existente entre os membros que compõe a hierarquia eclesiástica. Assim, pode-se afirmar que a ambivalência da posição da classe sacerdotal com relação à RCC decorre, ao menos em parte, desse fato. Por outro lado, os diferentes posicionamentos assumidos pelo episcopado latino-americano com referência à RCC em diferentes momentos sugere que ambivalência das posições da classe sacerdotal frente ao movimento carismático decorre não apenas a heterogeneidade da composição da própria classe sacerdotal, mas está também relacionada a outros fatores. Com base nos dados apresentados, pode-se ressaltar, nesse sentido, as relações que se instituíram no campo religioso entre o catolicismo de um modo geral, e em particular a RCC. Discutiremos tais relações de maneira mais detalhada adiante. Por ora, cabe observar que grande parte dos posicionamentos favoráveis da classe sacerdotal acerca da RCC derivam da possibilidade de esta representar uma alternativa católica à religiosidade pneumocêntrica oferecida pelas denominações pentecostais protestantes, vistas como umas das principais causadoras da fuga de fiéis que o catolicismo vem enfrentando no Brasil desde o início do processo de diversificação das alternativas religiosas no campo religioso brasileiro.

Por fim, demonstramos que, assim como as posições da classe sacerdotal, a própria RCC passou por mudanças ao longo das décadas em que esteve presente no Brasil. Tais mudanças estiveram relacionadas, em grande parte, ao que denominamos de processo de oficialização da RCC por parte de Igreja, que se caracterizou principalmente pelo exercício crescente de controle e influência da hierarquia eclesiástica sobre as atividades e concepções religiosas carismáticas.

A oficialização da RCC pela Igreja foi acompanhada, por sua vez, por uma aceitação cada vez maior do catolicismo carismático pela classe sacerdotal, tendo culminado com sua aprovação como parte integrante da estrutura organizacional da Igreja.

Tais conclusões preliminares já respondem, em parte, as questões que nos propusemos discutir no presente trabalho. Ao longo do restante deste capítulo, buscaremos enriquecê-las adicionando à perspectiva histórica que traçamos uma dimensão teórica. Assim, buscaremos aprofundar nossa compreensão dos fatores que têm motivado os posicionamentos favoráveis e desfavoráveis da classe sacerdotal com relação à RCC, da sua dinâmica a partir de uma perspectiva diacrônica, do processo de oficialização da RCC por parte da Igreja e dos mecanismos de controle relacionados a este. Este aprofundamento se dará com base na aplicação das noções operatórias de estado sagrado e campo religioso aos dados apresentados.

4.2 O NÍVEL DOS ESTADOS SAGRADOS

Observamos anteriormente que a particularidade dos estados sagrados visados pelas práticas religiosas carismáticas desempenhou um papel central no que se refere à gênese e desenvolvimento da RCC. O pneumocentrismo, característica definidora por excelência da religiosidade carismática em ambas as suas vertentes, católica e protestante, encontra expressão exatamente nos carismas ou dons do Espírito Santo, estados sagrados em que o sujeito não apenas encontra-se sob a influência da terceira pessoa a Santíssima Trindade, mas opera mesmo com um veículo para sua manifestação. Tais estados sagrados, que podem se manifestar como glossolalia, dom da cura, profecia e outros, pressupõem, por sua vez, a condição de batizado no Espírito Santo.

Entretanto, a centralidade do papel desempenhado pelos estados sagrados com relação à RCC não está restrita a sua gênese e desenvolvimento. A própria ambivalência que, conforme demonstrado, marca as posturas da classe sacerdotal católica acerca do movimento carismático, está intimamente

relacionada à característica fundamental dos estados sagrados visados pelas práticas religiosas carismáticas.

No primeiro momento da presença do movimento carismático na América Latina, que conforme a perspectiva histórica que apresentamos anteriormente se estendeu desde sua gênese até o momento em que os episcopados do continente assumiram a postura do “prossigam com cautela”, o batismo no Espírito Santo e a manifestação dos carismas ou dons do Espírito Santo eram buscados de forma espontânea, em reuniões onde o clima de companheirismo e a prática intensa da prece catalisava o alcance dos estados sagrados visados. Ademais, a RCC era marcada pelo ecumenismo, e não raro cristãos de denominações protestantes participavam das atividades. É importante frisar que tais estados sagrados eram alcançados sem a necessidade de mediação sacerdotal. Diferente do batismo com água, ao qual são submetidos todos os recém-nascidos católicos e é administrado por um sacerdote, o batismo com fogo, isto é, o batismo no Espírito Santo, é administrado diretamente por Deus, dispensando a atuação do sacerdote. Da mesma forma, os carismas, instâncias de manifestação do poder do Espírito Santo, são veiculados por meio de leigos, mais uma vez implicando que estados sagrados podem ser alcançados sem mediação sacerdotal. Há fortes evidências de que esse foi um dos motivos pelo qual o posicionamento inicial de vários membros da classe sacerdotal com relação ao movimento carismático foi de ressalva ou mesmo de rejeição, conforme testemunham os exemplos apresentados no capítulo anterior, constituindo o fundamento dos posicionamentos desfavoráveis da oficialidade eclesiástica com relação à RCC a nível de estados sagrados. Por outro lado, isso não impediu que sacerdotes fossem muitas vezes peças chave na expansão da RCC à América Latina, em particular ao Brasil. Tal postura favorável, conforme apontamos anteriormente, corrobora a tese segundo a qual a postura da classe sacerdotal com relação à RCC é, de um modo geral, ambivalente. Não é possível, porém, determinar com precisão quais os motivos que levaram aqueles sacerdotes a, desde o princípio, apoiar o movimento carismático, que além do caráter leigo e da potencial dispensa da necessidade da atuação sacerdotal, era eminentemente ecumênico e influenciado pelo pentecostalismo protestante. A cargo de hipótese, é possível afirmar que os sacerdotes que participaram desde o início do movimento

carismático ou posicionavam-se favoravelmente, por motivos pessoais, com relação ao ecumenismo e à espiritualidade pneumática, ou vislumbraram na RCC um potencial de contribuição positiva na solução dos dilemas enfrentados pelo catolicismo na modernidade tardia. De qualquer modo, a ambivalência já caracterizava a postura da classe sacerdotal perante a RCC, devendo-se em grande parte à heterogeneidade da própria classe sacerdotal.

Entretanto, como observamos há pouco, a heterogeneidade ideológica da classe sacerdotal não explica, por si só, a ambivalência de sua postura perante a RCC. A posição de “prossigam com cautela”, assumida de um modo geral pelos episcopados latino-americanos em um segundo momento, conforme acima descrito, era em si ambivalente e não pressupunha, necessariamente, uma heterogeneidade ideológica da classe sacerdotal no continente, já que os mesmos bispos que afirmavam “prossigam” também ressaltavam: “com cautela”. De um modo geral, a atitude do “prossigam com cautela” representou o início da busca, por parte da oficialidade eclesiástica, de exercer controle sobre o desenvolvimento do movimento carismático, dando início àquilo que denominamos processo de oficialização da RCC. Através da imposição de certos limites às lideranças leigas e da exortação à orientação pastoral junto aos grupos de oração, a oficialidade eclesiástica buscava controlar as tendências autônomas da RCC.

A nível dos estados sagrados, isso significou uma tentativa de domesticação dos carismas. Ora, o pneumocentrismo, como principal elemento das concepções e práticas religiosas carismáticas, como ficou evidente, é um dos principais motivadores da tendência autônoma da RCC. A relativização do papel mediador do sacerdote, consequência da condição dos carismas como estados sagrados atingíveis, a princípio, por todo fiel, se alia à intensa emotividade que marca suas manifestações e à autoridade de que se reveste um fiel que, ainda que leigo, tem a honra de servir como veículo de expressão do Espírito Santo, fatores que, em seu conjunto, tornavam as práticas religiosas carismáticas perigosas aos olhos da oficialidade eclesiástica. O prosseguimento livre, espontâneo e desimpedido da RCC, em particular da manifestação irrestrita dos carismas em grupos liderados por leigos poderia, segundo setores da oficialidade eclesiástica, por em xeque a posição da hierarquia eclesiástica e possibilitar o surgimento de uma autoridade

paralela. Ademais, a nível de estados religiosos, a manifestação dos carismas representava um movimento, mais amplo e receado por muitos, de colonização do catolicismo pelo protestantismo. Segundo tal ponto de vista, a RCC, com suas concepções ecumênicas e religiosamente igualitárias, assim como práticas que refletiam tais concepções, poderia em última instância contribuir para uma descaracterização da religiosidade católica, ao aproximá-la da protestante em sua vertente pentecostal.

A soma de todos esses fatores tornou imprescindível, aos olhos da oficialidade católica, o exercício de controle sobre o desenvolvimento do movimento carismático, visto que, pelos motivos acima apresentados, um crescimento não-controlado da RCC poderia ser, em vários sentidos, prejudicial aos interesses da oficialidade eclesiástica. A nível de estados religiosos, tal exercício de controle representou, na prática, principalmente a imposição de restrições à manifestação dos carismas durante os grupos de oração. Um dos mecanismos utilizados para implementar tais restrições foi a orientação pastoral, cuja aceitação foi exigida do movimento carismático como contrapartida necessária a sua aprovação oficial.

Assim, quando os episcopados latino-americanos passaram a aprovar expressamente a RCC, exaltando-a como uma das armas a ser empregada na disputa pela hegemonia no campo religioso, o movimento carismático já havia passado por mudanças. A integração da RCC à estrutura institucional da Igreja, resultado da busca da oficialidade eclesiástica por exercer controle sobre os rumos do desenvolvimento do catolicismo carismático, marcou o estilo de religiosidade do movimento. Em termos de estados religiosos, além da imposição de restrições a manifestações dos carismas, passou a vigorar a concepção segundo a qual seu papel na vida religiosa dos fiéis é complementar a vida sacramental regular. Essa concepção impossibilitou a suplantação dos sacramentos pelas práticas e estados religiosos próprios da RCC como elemento central da vida religiosa dos fiéis, e sua confirmação, juntamente com a eliminação dos excessos nas manifestações dos carismas, significou a domesticação da RCC no nível dos estados religiosos. Por um lado, a Igreja não poderia permitir um desenvolvimento descontrolado da RCC, devido aos já mencionados riscos; por outro lado, uma vez domesticado o ímpeto autônomo da

RCC, esta poderia desempenhar um papel fundamental no esforço de manutenção da posição do catolicismo no campo religioso brasileiro, daí sua aprovação pelo episcopado, em consonância com o posicionamento de grande parte dos episcopados latino-americanos.

Por fim, é digno de nota o fato de que um dos principais elementos distintivos da RCC, a liturgia animada por meio de cânticos, palmas e coreografias, transcendeu os limites dos grupos de oração, vindo a influenciar, em maior ou menor grau, a vida religiosa católica de grande parte dos católicos brasileiros. Conforme observei acima, as duas principais vias de acesso dessas práticas distintivas da RCC à vida religiosa de católicos que não participam do movimento carismático foram as próprias missas – que, conforme recomendação da CELAM, deveriam passar a ser celebradas com liturgia animada – e a presença de “astros” católicos nos *mass media*, cujo representante mais emblemático é o padre Marcelo Rossi, intérprete de vários sucessos musicais a nível nacional. Característica intimamente relacionada ao pneumocentrismo dos estados religiosos visados pela RCC, a adoção pela Igreja da liturgia animada representa o inverso do exercício de controle do catolicismo carismático por parte da oficialidade eclesiástica, isto é, a Igreja de um modo geral se torna, especificamente nesse aspecto, carismática.

4.3 ESTADOS SAGRADOS E CAMPO RELIGIOSO

4.3.1 A dimensão vertical do campo religioso e os estados sagrados

De acordo com a concepção de Pierre Bourdieu (1974; cf. Capítulo 2), as relações verticais entre aqueles que, no escopo de uma determinada religião, detêm o monopólio da gestão dos bens religiosos, e os demais, são determinantes da dinâmica do campo religioso, em especial nos casos em que o campo religioso é marcado pela presença hegemônica de apenas uma religião. Entretanto, mesmo quando estão presentes relações horizontais de disputa entre várias religiões pela hegemonia no campo religioso, como é o caso do Brasil no período em questão, as relações verticais de disputa pelo monopólio da gestão dos bens religiosos não deixam de constar como determinantes dos rumos da dinâmica do campo religioso. Quanto a isso, o caso da posição da RCC no campo

religioso é emblemático, já que os posicionamentos desfavoráveis da classe sacerdotal católica acerca da RCC fundamentam-se nesse tipo de relação.

Se considerarmos que os estados sagrados particularmente visados pela RCC – os quais, conforme demonstrado, desempenham papel central na conformação do estilo de religiosidade carismático – são os principais bens religiosos da espiritualidade católico-carismática, tanto os fundamentos quanto a dinâmica da ambivalência das posições da classe sacerdotal perante o movimento, ao nível da dimensão vertical do campo religioso, tornam-se mais claros. Quando da gênese e desenvolvimento inicial da RCC, a manipulação e, em certo sentido, a gestão dos bens religiosos que são os estados sagrados atingíveis por meio das práticas pneumocentristas adotadas pelos católicos carismáticos estavam ao alcance sacerdotes, católicos leigos e até mesmo cristãos pertencentes a denominações protestantes. Situação bastante diferente é a dos estados sagrados centrais ao catolicismo sacramental-tradicional – isto é, aqueles alcançados por meio da administração dos sacramentos por um sacerdote –, já que o monopólio da gestão de tais bens sagrados recai inquestionavelmente sobre a classe sacerdotal. Assim, no que se refere especificamente à gestão dos principais bens religiosos carismáticos, o monopólio da hierarquia eclesiástica era colocado em xeque pela acessibilidade universal ao batismo no Espírito Santo, aos carismas e estados sagrados correlatos. Daí os posicionamentos desfavoráveis de membros da classe sacerdotal, que abundaram nos primeiros anos da presença carismática na América Latina.

O processo de oficialização da RCC, que se apresentou, ao nível dos estados sagrados, sob a forma de uma tentativa de domesticação dos carismas, pode ser entendido como uma tentativa, por parte da hierarquia eclesiástica, de assumir, ao menos em parte, a gestão de tais bens religiosos. Assim, com base nas evidências históricas anteriormente apresentadas, é possível afirmar que processo progressivo de oficialização da RCC pela hierarquia eclesiástica brasileira significou, ao nível da dimensão vertical do campo religioso, a apropriação, ao menos parcial, da gestão dos estados sagrados centrais ao estilo de religiosidade carismático. Parcial porque, diferente do catolicismo tradicional-sacramental, as características básicas do catolicismo carismático, derivadas de

seu pneumocentrismo, tornam inviável um monopólio exclusivo da classe sacerdotal sobre a gestão dos carismas: como tornar a mediação sacerdotal um pré-requisito para o estabelecimento de uma relação direta com o Espírito Santo, que é o que é buscado, em última instância, por aqueles que participam da RCC?

Diante desse dilema, a oficialidade eclesiástica adotou a estratégia de exercer a gestão dos bens religiosos carismáticos indiretamente, através da orientação sacerdotal junto a todos os níveis organizacionais da RCC, dos grupos de oração ao escritório central, passando pelas instâncias regionais, e também através da imposição de restrições a práticas catalisadoras de estados sagrados consideradas exageradas.

Portanto, pode-se concluir que, ao menos em parte, os posicionamentos desfavoráveis da classe sacerdotal com relação à RCC, especialmente as acusações de “paraclericalismo”, estão relacionados à gestão paralela de bens religiosos exercido pela RCC como movimento: enquanto a classe sacerdotal detinha o monopólio da gestão dos sacramentos, os participantes da RCC de um modo geral – sacerdotes, leigos e até não-católicos – exerciam a gestão dos carismas. Pode-se afirmar, ainda, que tal gestão paralela de bens religiosos exercida pelos participantes da RCC constitui expressão da já mencionada tendência relativizadora da hierarquia eclesiástica que decorre do pneumocentrismo da RCC.

Por outro lado, inúmeros sacerdotes, desde o princípio, se entusiasmaram com a RCC, tendo inclusive atuado como alguns dos principais agentes de sua expansão. Ademais, à medida que a oficialidade eclesiástica “domesticava” os carismas, passava também a assumir em parte a gestão dos estados sagrados carismáticos, ensejando um afrouxamento da tensão inicialmente gerada pela gestão dos carismas pela universalidade dos participantes da RCC e, conseqüentemente, possibilitando cada vez mais a aceitação do estilo de religiosidade carismático por clérigos inicialmente hostis. A “domesticação” dos carismas pela hierarquia eclesiástica, por sua vez, constitui expressão da tendência hierarquizante da organização religiosa, há séculos presente entre a classe sacerdotal católica.

Resta, entretanto, uma questão: por que os amplos setores da classe sacerdotal latino-americana não buscaram – ou não conseguiram – banir a RCC, eliminando da Igreja o tipo de pneumocentrismo que representa? A resposta a esta pergunta exige uma análise da dimensão horizontal do campo religioso.

4.3.2 A dimensão horizontal do campo religioso

Diante da já mencionada diversificação pela qual passaram os campos religiosos dos países latino-americanos de um modo geral, em particular o brasileiro, as relações horizontais de disputa entre diferentes religiões e/ou denominações pela hegemonia no campo religioso são centrais no que diz respeito à determinação de sua dinâmica. Ao mesmo tempo, conforme demonstramos, é evidente que tanto as relações de troca simbólica com o pentecostalismo protestante quanto a disputa pela hegemonia no campo religioso são fatores chave para a explicação da gênese e desenvolvimento da RCC, inclusive da ambivalência das posições da classe sacerdotal.

Já foi discutida a influência inicial do pentecostalismo protestante sobre as concepções e práticas católico-carismáticas. O pentecostalismo forneceu aos primeiros católicos carismáticos elementos doutrinários, práticas religiosas, estados sagrados e até mesmo participantes. As semelhanças entre a RCC e o pentecostalismo protestante eram marcantes a ponto de ter sido empregada a expressão “pentecostalismo católico” para se referir ao movimento carismático. Diante de tais fatos, ao nível da dimensão horizontal do campo religioso, pode-se afirmar que a RCC é intrínseca e potencialmente ambivalente: ao mesmo tempo em que se apresenta como movimento católico, compartilha elementos importantes, em termos de concepções e práticas religiosas, com grupos protestantes. Em outras palavras, do ponto de vista do catolicismo, pode-se afirmar que a RCC era concomitantemente o si mesmo e o Outro, com o

agravante de que esse Outro era protestante, rival histórico da Igreja. Assim, enquanto a gestão dos bens religiosos que eram os estados sagrados visados pelo catolicismo carismático escapava ao monopólio da classe sacerdotal, a fronteira simbólica entre RCC e pentecostalismo protestante era relativamente frouxa, fatores que incrementavam a tendência a posicionamentos desfavoráveis da oficialidade eclesiástica.

Por outro lado, se a busca por controle crescente da hierarquia eclesiástica sobre a RCC significou, ao nível dos estados sagrados e da dimensão vertical do campo religioso, a “domesticação” dos carismas – isto é, um incremento da participação da classe sacerdotal na gestão dos bens religiosos centrais à RCC –, representou ao nível da dimensão horizontal do campo religioso uma demarcação mais clara da fronteira entre a RCC e o pentecostalismo protestante. O enfraquecimento do caráter ecumênica da RCC e a já discutida introdução da veneração a Maria como diacrítico que permitiu um fortalecimento da identidade católica da RCC frente às outras formas de religiosidade cristã pneumocentrista corroboram tal afirmação. A RCC, a princípio um amálgama ambivalente entre o Si Mesmo e Outro aos olhos dos sacerdotes, passa a ser vista cada vez com maior familiaridade.

Ao mesmo tempo, uma quantidade crescente de membros da hierarquia eclesiástica passou a notar o potencial dos bens religiosos oferecidos pela RCC no contexto da disputa inter-religiosa nos campos religiosos diversificados da América Latina, daí os cada vez mais frequentes posicionamentos favoráveis de sacerdotes com relação à RCC. Por outro lado, as características próprias dos carismas como estados sagrados tornam a sua domesticação instável, de modo que medidas permanentes de controle devem ser adotadas para que a potencial ameaça do pneumocentrismo à hierarquia religiosa não volte a se atualizar. O Outro transformado em familiar não deixa jamais de ser ambivalente, pois este transformar em familiar deve se perpetuar, sob a pena de regresso à condição inicial de Outro. Em outras palavras, a ambivalência da posição da classe sacerdotal perante a RCC não deixa jamais de existir, ainda que potencialmente, já que o afrouxamento das medidas de controle da Igreja sobre o movimento carismático implicaria o risco da perda de participação na gestão dos bens

religiosos oferecidos pela RCC, os carismas, que devido a suas características próprias, além do potencial autônomo, evocam o próprio protestantismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A descrição, análise e interpretação teórica dos posicionamentos dos membros da

classe sacerdotal católica latino-americana e, especificamente, brasileira, com relação à RCC, nos permitiram chegar a algumas conclusões, que resumiremos a seguir.

Em primeiro lugar, e ao contrário do que afirmava Prandi (apud. DÁVILA, 1998), de fato tais posicionamentos, tomados em seu conjunto, são ambivalentes entre si. Essa ambivalência já havia sido notada por alguns autores, como Dávila (op. cit.), Chesnut (2003) e Massarão (2002), e designada pela primeira como “o paradoxo carismático (op. cit., p. 109).”

Constatado o caráter ambivalente dos posicionamentos da classe sacerdotal com relação à RCC, procedemos à sua análise e interpretação, com vistas a revelar seus fundamentos e dinâmica. Buscamos fazê-lo com base em dois procedimentos: primeiramente, procuramos descrever, com base na bibliografia existente sobre o tema, os referidos posicionamentos e suas respectivas características nos diferentes momentos da relação entre hierarquia eclesiástica e movimento carismático; em seguida, fizemos uso dos referenciais teóricos adotados para propor uma interpretação acerca da dita ambivalência.

O primeiro procedimento nos permitiu observar que, a despeito das diferentes características dos posicionamentos emitidos pela classe sacerdotal referindo-se à RCC nos vários momentos que marcaram a relação entre Igreja e movimento carismático, a ambivalência sempre esteve presente, apesar de ter sido expressa de diferentes maneiras, de forma mais ou menos intensa. Assim, desde o momento que consideramos inaugural no que diz respeito à relação entre RCC e Igreja no Brasil, o do pedido de explicações ao Padre Haroldo Rahm por parte do episcopado (MASSARÃO, 2002; DÁVILA, 1998), até as recentes declarações do Padre Marcelo Rossi sobre ter sido “boicotado” pela Igreja, a relação entre carismáticos e a oficialidade eclesiástica tem sido marcada pela tensão. Como demonstramos, um estilo religioso pneumocêntrico, como é o caso da RCC, ao valorizar a experiência religiosa intensa e, até certo ponto, não-racional, traz consigo uma tendência autônoma com relação à autoridade eclesiástica. Por outro lado, a RCC sempre foi defendida por sacerdotes, motivados por razões diferentes nos diferentes momentos da relação, conforme descrito ao longo desta

dissertação.

É importante notar, ademais, que um dos principais fatores que determinou os contornos dos diferentes posicionamentos da hierarquia eclesiástica com relação à RCC foi o processo que denominamos de oficialização da RCC por parte de Igreja. Diante das tendências autônomas associadas ao pneumocentrismo da RCC, a tensão que se instaurou no âmbito da relação entre carismáticos e Igreja só se manteve em níveis suportáveis – em outras palavras, não gerou uma ruptura – devido à busca da Igreja em exercer certo controle sobre os rumos do movimento. Tal processo tornou possível a aceitação da RCC pela Igreja, a princípio hesitante e no fim certa, mas jamais incondicional, e veio a determinar o modo com o movimento carismático se desenvolveu.

A análise desse processo de oficialização nos conduziu à proposta de interpretação teórica da ambivalência dos posicionamentos eclesiásticos a respeito da RCC. Ao buscar interpretar a dita ambivalência, o fizemos a partir da articulação entre dois conceitos os quais julgamos altamente relevantes para a compreensão da RCC e de sua relação com outros movimentos religiosos, católicos ou não: os conceitos de estado sagrado e campo religioso.

O conceito de estado sagrado, empregado por Weber (1982) como chave explicativa para a compreensão dos *ethos* religiosos, é, conforme mencionamos no Capítulo 2 desta dissertação, igualmente útil na descrição e compreensão do estilo de religiosidade da RCC. Ao levarmos em consideração que os estados sagrados visados pelos participantes da RCC estão associados a um tipo específico de experiência religiosa, tornamos possível um entendimento da religiosidade carismática fundamentado em fatores religiosamente determinados, evitando sobredeterminações de diversas naturezas. Assim, ao analisar os posicionamentos favoráveis e desfavoráveis emitidos por membros da classe religiosa católica acerca da RCC, procuramos fazê-lo à luz da peculiaridade dos estados sagrados caracteristicamente carismáticos.

Por outro lado, não é possível compreender a gênese e desenvolvimento da RCC

ou a ambivalência dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica sem levar em consideração sua posição no interior do catolicismo e sua relação com outras religiões e religiosidades. Para dar conta dessa dimensão, fizemos recurso ao conceito de campo religioso. A chave teórica que nos permitiu construir uma interpretação dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica com relação à RCC a partir do emprego dos conceitos de estado sagrado e campo religioso de maneira articulada foi a tomada dos estados sagrados visados pela RCC – particularmente os carismas – como “bens religiosos”, no sentido empregado por Pierre Bourdieu. Partimos do fato de que a disputa pelo monopólio da gestão dos bens religiosos é determinante da dinâmica do campo religioso no nível vertical, e que a classe sacerdotal é detentora de tal monopólio no âmbito do catolicismo e tende a buscar manter essa posição. A partir daí, interpretamos as diversas fases do referido processo de oficialização da RCC por parte da Igreja como passos na busca gradual pelo exercício da gestão dos carismas empreendida pela hierarquia eclesiástica. A nível de estados sagrados, interpretamos essa busca como uma tentativa de domesticação dos carismas. Em outras palavras, através das várias restrições impostas à RCC (cf. Capítulo 3), a oficialidade eclesiástica buscou frear o ímpeto entusiástico resultante do caráter pneumacêntrico da RCC, como já havia feito com movimentos paracletistas no passado (CORBIN, 1980). Tal domesticação dos carismas, a nosso ver, enfraqueceu as tendências niveladoras da autoridade eclesiástica, e aliada à ênfase dada ao trabalho de orientação pastoral junto aos grupos de oração, cuja aceitação foi a contrapartida da RCC à aprovação oficial, tornou possível a convivência, no escopo da mesma organização religiosa, da estrutura sacerdotal hierárquica característica do catolicismo e de um movimento cujos membros tem regularmente contato direto, não-mediado, com o Espírito Santo.

Quanto à dimensão horizontal do campo religioso, cuja dinâmica é determinada pelas disputas entre as diversas religiões e religiosidades pela hegemonia simbólica, é ela exatamente que nos fornece a chave para compreender a opção da Igreja por, em um certo sentido, se apropriar da RCC. Pois sendo a RCC um movimento que, pelos motivos já expostos, teve uma relação tensa e ambivalente com a oficialidade eclesiástica latino-americana e brasileira, a Igreja poderia ter optado por simplesmente ignorá-la ou eliminá-la,

mas o que se deu de fato foi que, ao contrário, a Igreja passou a apoiá-la. Pensamos que isso se explica pela pressão exercida pelo trânsito de fiéis do catolicismo para outras religiões, e pela força que vinham ganhando os movimentos pentecostais protestantes. A oficialidade eclesiástica passou a enxergar na RCC um potencial fator de atração de fiéis: se grande número de latino-americanos e brasileiros estavam sendo atraídos pelo pentecostalismo, eles poderiam vir a ser atraídos pela RCC. Excluídos os membros da classe sacerdotal que desde o início, por razões personalíssimas, assumiram uma postura de defesa da RCC, esse foi o principal fato gerador dos posicionamentos favoráveis da Igreja perante o movimento carismático. Por outro lado, os vários pontos em comum entre a RCC e o pentecostalismo protestante, que tornavam a fronteira simbólica entre ambos de difícil demarcação, podem ser considerados elementos intensificadores da tensão na relação do movimento com a Igreja: através da RCC, um Outro protestante busca se tornar um Si Mesmo católico. Para que possa vir a ser considerado Si Mesmo, esse Outro deve passar por um processo de familiarização, sendo esta mais uma faceta do processo de oficialização da RCC por parte da Igreja.

Por fim, nos resta afirmar que buscamos, ao longo desta dissertação, construir e apresentar uma interpretação da ambivalência dos posicionamentos da hierarquia eclesiástica perante a RCC. De modo algum pretendemos julgar nossa interpretação a única possível; quanto a isso, preferimos assumir a clássica postura de Max Weber e afirmar que trata-se tão-somente de uma interpretação entre várias possíveis. Estando fundamentada nos principais fatos que determinaram os rumos do desenvolvimento do movimento carismático e em referenciais teóricos meticulosamente selecionados de acordo com as características do objeto, é certo que seu verdadeiro valor dentre as inúmeras interpretações possíveis sobre a ambivalência das posturas da classe sacerdotal acerca do movimento carismático só será conhecido à medida que crescer o número de trabalhos sobre o tema.

Em termos de desenvolvimentos futuros, seria interessante uma investigação sobre as aproximações e distanciamentos entre a RCC e movimentos paracléticos católicos surgidos no passado. Tal investigação poderia aprofundar nossa

compreensão da relação entre RCC e modernidade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra,

2002.

ALMEIDA, Reginaldo. **Trânsito religioso no Brasil.** *São Paulo Perspec.*, Jul. 2001, vol. 15, no. 3, pp. 92-100. ISSN 0102-8839.

ANTONIAZZI, Alberto. **A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo.** In: ANTONIAZZI, Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; SARTI, Ingrid; BITTENCOURT FILHO, José; SANCHIS, Pierre; FRESTON, Paul; VALLE, Rogério; FERNANDES, Rúbem César; GOMES, Wilson. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes, 1994.

BASTIAN, Jean-Baptiste. **La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica.** México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BITTENCOURT FILHO, José. **Remédio amargo.** In: ANTONIAZZI, Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; SARTI, Ingrid; BITTENCOURT FILHO, José; SANCHIS, Pierre; FRESTON, Paul; VALLE, Rogério; FERNANDES, Rúbem César; GOMES, Wilson. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Algumas propriedades dos campos.** In: _____. *Algumas questões de sociologia.*

_____. **Gênese e estrutura do campo religioso.** In: _____. *Economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectivas, 1974.

CNBB. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica.**

CHESNUT, Andrew. **A Preferential Option for the Spirit: The Catholic Charismatic Renewal in Latin America's New Religious Economy.** *Latin American Politics and Society*. Vol. 45, no. 1; pp 55-85.

CORBIN, Henry. **Le imago templi face aux Normes Profanes.** In: _____. Temple et Contemplation. Paris: Flammarion, 1980.

DÁVILA, Brenda Maribel Carranza. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências.** 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP. Campinas. 1998.

DUMONT, Louis. **A gênese do individualismo.** In: _____. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

Jornal Gazeta Online. **Padre Marcelo diz que foi boicotado.**

LE GOFF, Jacques; BORGES, Suzana Ferreira.; FERREIRA, Irene.; LEITÃO, Bernardo. **História e memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

LEACH, Edmund. **Repensando a antropologia.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

MASSARÃO, Leila Maria. **Combatendo no Espírito: A Renovação Carismática na Igreja Católica (1969-1998).** 2002. 164f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP. Campinas. 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **Assim como não era no princípio: religião e ruptura.** In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). In: _____. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo; CAMPOS, André Gambier; PRETTI, Rogério Abramo. **A**

Renovação Carismática Católica. In: PRANDI, Reginaldo (org). Um Sopro do Espírito. São Paulo: FAPESP, 1997.

PRANDI, Reginaldo; GONÇALVES, Glauber Piva; SILVA, Roberto Miranda da. **A doutrina carismática.** In: PRANDI, Reginaldo (org). Um Sopro do Espírito. São Paulo: FAPESP, 1997.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. **A Carismática Despolitização da Igreja Católica.** In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política.** São Paulo: Hucitec, 1996.

SANCHIS, Pierre. **O repto pentecostal à cultura católico-brasileira.**

SANCHIS, Pierre. Entrevista concedida a Tânia Quintaneiro e Mayra Mitre. Revista Ciência Hoje, vol. 27, no. 159.

WEBER, Max. **A psicologia social das religiões mundiais.** In: _____. **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: LTC, 1982.