

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

DÉBORA MAIA LACERDA SANTOS

**“PARADOXOS DO *AGGIORNAMENTO*”: UMA ANÁLISE DAS NARRATIVAS DOS
PADRES SOBRE OS IMPACTOS DA MODERNIDADE RELIGIOSA NO
CATOLICISMO DO CARIRI PARAIBANO**

JOÃO PESSOA
2020

DÉBORA MAIA LACERDA SANTOS

**“PARADOXOS DO *AGGIORNAMENTO*”: UMA ANÁLISE DAS NARRATIVAS DOS
PADRES SOBRE OS IMPACTOS DA MODERNIDADE RELIGIOSA NO
CATOLICISMO DO CARIRI PARAIBANO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências das Religiões da Universidade Federal da
Paraíba- UFPB como requisito parcial para a
obtenção do grau de doutora em Ciências das
Religiões

Linha de pesquisa: Religião, Cultura e Sistemas
simbólicos.

Orientadora: Prof^a. Dra. Fernanda Lemos

JOÃO PESSOA
2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237p Santos, Debora Maia Lacerda.

"PARADOXOS DO AGGIORNAMENTO": UMA ANÁLISE DAS
NARRATIVAS DOS PADRES SOBRE OS IMPACTOS DA MODERNIDADE
RELIGIOSA NO CATOLICISMO DO CARIRI PARAIBANO / Debora
Maia Lacerda Santos. - João Pessoa, 2020.
481 f.

Orientação: FERNANDA LEMOS.
Tese (Doutorado) - UFPB/EDUCAÇÃO.

1. Modernidade, Pluralismo religioso, Catolicismo, Co.
I. LEMOS, FERNANDA. II. Título.

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

“PARADOXOS DO AGGIORNAMENTO”: uma análise das narrativas dos padres sobre os impactos da modernidade religiosa no catolicismo do cariri paraibano.

Débora Maia Lacerda

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Fernanda Lemos
(orientadora/PPGCR/UFPB)



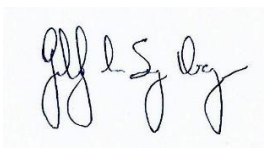
Zuleica Dantas Pereira Campos
(membro-externo/UNICAP)



Gustavo Cesar Ojeda Baez
(membro-externo/UFCG)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)



Gilbraz de Souza Aragão
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 30 de junho de 2020.

**Ao meu pai Aristeu Silva de Lacerda (*in
memorian*), dedico.**

AGRADECIMENTOS

A Deus em primeiro lugar, por me permite sonhar, e realizar estes sonhos da melhor forma possível, acrescido de muita felicidade. Obrigada pai Celestial.

“De forma especial aos meus pais por fazerem de tudo para eu me tornar o que sou hoje. Agradeço pela generosidade e simplicidade, pelo amor incondicional, pela ternura, carinho e afeto. Em seus cabelos brancos refletem toda sabedoria que adquiriram para me repassar de forma amorosa e mostrar-me o que é a vida. Meu amor e admiração por vocês é inestimável, não encontro palavras que consigam lhes agradecer, simplesmente fico completamente envolvida por um enorme sentimento de gratidão, sentimento esse que encerra minhas palavras e aflora em minhas lágrimas ao tentar descrevê-lo. ‘Painho’ e ‘Mainha’, a vocês, o meu muitíssimo obrigada. Amo vocês!” Essas foram as palavras que referi nos agradecimentos da minha dissertação e por hora, nos agradecimentos para esta tese, apenas reforço e agradeço muito mais aos meus pais. Em especial ao meu pai que, mesmo tendo partido para o plano espiritual, continua me ensinando por meio das memórias cultivadas.

Aos meus irmãos Sérgio, Daniel e Necita, pela união, pela força, pelo incentivo e, por tudo que passamos e construímos juntos. Aprendo a cada dia mais com vocês. Obrigado por toda forma de contribuição na realização deste sonho.

Ao meu marido, José Carlos que sonhou e agora realiza a concretização desse sonho comigo. Por ser paciente, compreensivo e por me apoiar durante toda essa estressante jornada. Por me incentivar em mais uma conquista acadêmica e também por me proporcionar momentos alegres em meio às turbulências da vida. Você é meu marido, meu companheiro, meu amigo e meu cúmplice no meu “projeto de felicidade”. Te agradeço e na miríade dos meus sentimentos por você, o digo: Amo você!

Aos meus filhos Mariana e José Carlos Neto que me ensinam a cada dia o conhecimento mais importante dessa vida: o amor. Este, não tem fórmula fixa, não se encontra nos livros, não se precisa de receitas, apenas acontece, mas, para acontecer, são necessários vínculos, e os maternos são os mais fantásticos.

Em especial à minha orientadora a Prof^a. Dr^a. Fernanda Lemos, que vem me acompanhado durante esses 9 anos (entre mestrado e doutorado), agradeço pelo incentivo, compreensão e de modo muito especial pela competência, seriedade e paciência na elaboração

e correção dessa tese e pela contribuição com o avanço intelectual e acadêmico de sua orientanda. Obrigada por além de me instruir academicamente, me oferecer sua amizade sincera, pura e, por compartilhar momentos de risos em meio às orientações (além de discussões sobre a maternidade também). Hoje, posso dizer que além de uma relação de professora e aluna, temos um elo forte de amizade, e isso me lisonjeia muito.

Aos professores Maria Lúcia Abaurre Gnerre, Gustavo César Baez, Gilbraz Aragão, Dilaine Sampaio, Zuleica Dantas pelo incentivo, pela importante ajuda bibliográfica e pelas valiosas críticas, observações e sugestões, que muito contribuíram para o aperfeiçoamento da presente pesquisa.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião - UFPB pelo empenho e ensinamentos, assim como também aos funcionários do Programa pela presteza e ajuda.

Aos colegas do Curso de Doutorado em Ciências das Religiões da UFPB (turma 2016) pela oportunidade de aprendizado e crescimento conjunto e em especial às minhas amigas Michelle e Thaysy por partilhar tantas vivências acadêmicas (e também maternas) em meio aos aprendizados da vida.

Aos meus colegas de trabalho do Hospital Universitário Lauro Wanderley de João Pessoa: Valdenízia, Fátima, Karla, Kalidiane, Gleydson e todos os demais colegas que me incentivaram e torceram pelo meu crescimento acadêmico. Um agradecimento em especial ao meu chefe imediato, Dr. Alexandre Rolim, por acreditar no meu potencial e juntamente com todos do Setor de Anatomia Patológica (HULW), compreensivamente, permitiram meu afastamento das atividades laborais para me dedicar mais enfaticamente aos meus estudos doutorais.

À minha amiga de doutorado e colega de trabalho, Saionara Araújo que em 2011 me apresentou o Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões me incentivando a entrar no mestrado do programa, assim o fiz, e hoje, 2020, já estou concluindo o doutorado.

As minhas amigas Virgínia, Sâmia, Ju, Hayana, Camila, Magda, Janine, Eliane e Raquel e as minhas primas Élide e Aninha pelo incentivo e crédito em mim.

Às minhas famílias materna, paterna e também à família do meu marido que investiram comigo neste sonho, embarcaram na viagem do meu doutorado e agora recebem o grau de doutor juntamente comigo: família, esse título é nosso!

Aos padres que gentilmente colaboraram com essa pesquisa e que por meio de suas informações, permitiram que eu formulasse minha tese construindo conteúdo acadêmico e produzindo conhecimento acerca das sociedades atuais, com ênfase maior no conteúdo relacionados às religiões.

A Diocese de Campina Grande que permitiu que eu realizasse a pesquisa com os padres do Cariri paraibano.

Aos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste sonho.

***“Buscai primeiramente aquilo que une, antes de
buscar o que divide”.***

Papa João XXIII

RESUMO

Com o advento da modernidade ocorreram mudanças em todo o cenário cultural, social, político, econômico e religioso do mundo e isso afetou diretamente o perfil da sociedade e dos seus sujeitos. Estes, por sua vez, apresentaram novas necessidades pessoais e sociais sendo uma delas, a necessidade de escolha diante da pluralidade religiosa efervescente, e todas essas mudanças questionaram a posição hegemônica da Igreja Católica no tocante ao seu poder determinante nas vidas dos indivíduos. A Igreja Católica reagiu à ideia de liberdade religiosa e às consequências daí decorrentes por meio de uma reunião mundial geral, o Concílio Vaticano II, em que o espírito do *aggiornamento* durante esse Concílio promoveu uma mudança no posicionamento religioso católico levando a Instituição a aceitar, valorizar e até defender a liberdade religiosa por tantos anos combatida e repudiada. Nossa pesquisa parte do pressuposto de que a modernidade levou a Igreja Católica a reconhecer que a realidade do pluralismo religioso e da liberdade religiosa são condições históricas necessárias para o exercício de sua missão no mundo, como também para uma melhor compreensão dessa consciência por parte da Igreja Católica acerca da necessidade desse *aggiornamento*, desse processo de “modernização do catolicismo”. Isto posto, este estudo teve como objetivo analisar as narrativas de líderes católicos do Cariri paraibano e suas alegações, interpretando-as e vinculando-as com teorias de renomados estudiosos sobre os temas da esfera “modernidade e religião” e culminou na tese de que a adesão ao catolicismo se mantém majoritária mesmo nos lugares em que a modernidade religiosa também gera um grande impacto. O presente estudo tem caráter qualiquantitativo, em que, na ocasião foi realizada uma pesquisa de campo para compreender melhor o quadro religioso atual e utilizou os dados dos Censos do IBGE acerca do item -Religião- para um melhor entendimento sobre essa pluralidade religiosa atual. Foram entrevistados 6 padres do Cariri paraibano e suas narrativas passaram pelo crivo das ciências das religiões no intuito de compreender como esses líderes católicos encaram os impactos da modernidade sobre o catolicismo, quais os recursos alegados na tentativa de manter seus fiéis em sua Instituição perante uma diversidade religiosa vigente e como seu perfil de líder e sua liderança a frente da Instituição asseguram o perfil da tradição católica mais evidenciada nos municípios interioranos elencados nesta pesquisa.

Palavras-chave: Modernidade. Pluralismo religioso. Catolicismo. Concílio Vaticano II. Liderança.

ABSTRACT

With the advent of modernity, changes have occurred across the cultural, social, political, economic and religious world and this has directly affected the profile of society and its subjects. These, in turn, presented new personal and social needs, one of which was the need to choose in the face of effervescent religious plurality, and all these changes questioned the hegemonic position of the Catholic Church with regard to its determining power in the lives of individuals. The Catholic Church reacted to the idea of religious freedom and the consequences arising from it through a general world meeting, the Second Vatican Council, in which the spirit of *aggiornamento* during that Council promoted a change in the Catholic religious position leading the Institution to accept, value and even defend religious freedom for so many years fought and repudiated. Our research is based on the assumption that modernity has led the Catholic Church to recognize that the reality of religious pluralism and religious freedom are necessary historical conditions for the exercise of its mission in the world, as well as for a better understanding of this awareness by the Church. Catholic about the need for this *aggiornamento*, this process of “modernization of Catholicism”. That said, this study aimed to analyze the narratives of Catholic leaders from Cariri in Paraíba and their claims, interpreting and linking them with theories of renowned scholars on the themes of the “modernity and religion” sphere and culminated in the thesis that the adherence to Catholicism remains in the majority even in places where religious modernity also has a great impact. The present study had a qualitative and quantitative character, carried out a field research to better understand the current religious situation and used the data from the IBGE Census on the item - Religion - for a better understanding of this current religious plurality. Six priests from Cariri from Paraíba were interviewed and their narratives were screened by the sciences of religions in order to understand how these Catholic leaders face the impacts of modernity on Catholicism, what resources are alleged in an attempt to keep their faithful in their institution in the face of diversity current religion and how its profile of leader and its leadership in front of the Institution ensure the profile of the Catholic tradition most evident in the interior cities listed in this research.

Keywords: Modernity. Religious Pluralism. Catholicism. Second Vatican Council. Leadership.

LISTA DE GRÁFICOS, QUADROS E FIGURAS

GRÁFICO 1 - INTERSECÇÃO DAS CIÊNCIAS	25
QUADRO 1 - PARÓQUIAS, MUNICÍPIOS E PERCENTUAIS DE CATÓLICOS	27
QUADRO 2 - O DINAMISMO DA MODERNIDADE	69
FIGURA 1 - A EXPLOÇÃO DA MODERNIDADE.....	56
FIGURA 2 - PROCESSO DE RECONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE	58
FIGURA 3 - DOCUMENTOS ELABORADOS NO CONCÍLIO VATICANO II	116
FIGURA 4 - CLASSIFICAÇÃO FUNCIONAL DAS PRINCIPAIS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS BRASILEIRAS	168
FIGURA 5 - LÓGICA DAS INTERAÇÕES ENTRE AGENTES RELIGIOSOS	253
FIGURA 6 - PERCENTUAIS DE CATÓLICOS DOS MUNICÍPIOS DO CARIRI PARAIBANO PARTICIPANTES DA PESQUISA E DA CAPITAL	288
FIGURA 7 - MENSAGENS DE INCENTIVO A FÉ	320
FIGURA 8 - FORMAÇÃO DE GRUPO PASTORAL	320
FIGURA 9 - SOLENIDADE REF. DO CARIRI	321
FIGURA 10 - GRATIDÃO AO LÍDER CATÓLICO	321
FIGURA 11 - CONVITE MISSA DE ACOLHIDA	322
FIGURA 12 - CONVITE CELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA	322
FIGURA 13 - MISSAS PELA INTERNET.....	323
FIGURA 14 - PARÓQUIA SÃO JOSÉ	323
FIGURA 15 - PASCOM SERRA BRANCA	324
FIGURA 16 - PASCOM SÃO SEBASTIÃO.....	324
FIGURA 17 - PASCOM CAMALAÚ	324
FIGURA 18 - ENTREGA DO TÍTULO DE CIDADÃO AO PE LOCAL	358
FIGURA 19 - PADRE DEIXA A PARÓQUIA DE MONTEIRO	358

LISTA DE SIGLAS

CEP – COMITÊ DE ÉTICA E PESQUISA
CEB – COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE
CF – CAMPANHA DA FRATERNIDADE
CFE - CAMPANHA DA FRATERNIDADE ECUMÊNICA
CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL
CONIC – CONSELHO NACIONAL DAS IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL
CVII – CONCÍLIO VATICANO II
DV – *DEI VERBUM*
DH – *DIGNITATIS HUMANA*
GS – *GAUDIUM ET SPES*
HULW – HOSPITAL UNIVERSITÁRIO LAURO WANDERLEY
IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA
IM – *INTER MIRIFICA*
LG – *LUMEN GENTIUM*
NA – *NOSTRA AETATE*
NME – NOVOS MOVIMENTOS ECLESIAIS
OE – *ORIENTALIUM ECCLESiarum*
PASCOM – PASTORAL DA COMUNICAÇÃO
RCC – RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA
TCLE – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
TJ – TESTEMUNHAS DE JEOVÁ
UFPB – UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 RELIGIÃO E MODERNIDADE	37
1.1 MODERNIDADE E SUAS NUANCES.....	43
1.1.1 <i>Os Três Movimentos da Modernidade Segundo Leo Strauss</i>	46
1.1.2 <i>Criticando a Modernidade com Alain Touraine</i>	49
1.1.3 <i>Conceitos, Nomenclaturas e Demais Entendimentos Sobre a Modernidade</i>	61
1.2 MODERNIDADE E TRÂNSITO RELIGIOSO	80
1.2.1 <i>Pluralidade religiosa, pluralismo religioso, diálogo ecumênico e diálogo inter-religioso</i>	82
2 MODERNIZAÇÃO DO CATOLICISMO.....	88
2.1 CONCÍLIO VATICANO II E O SUJEITO SOCIAL EM TRANSFORMAÇÃO	93
2.2 “PASSAPORTE” DA IGREJA PARA A [RE] INTEGRAÇÃO SOCIAL/RELIGIOSA	134
2.3 CATOLICISMO: SOBREVIVÊNCIA E/OU RENASCIMENTO.....	164
2.3.1 <i>Panorama Religioso Brasileiro: números e perspectivas (quem éramos? quem somos?)</i>	164
2.3.2 <i>Catolicismo Popular, Catolicismo Santorial: Catolicismo “Nordestino”</i>	186
2.3.3 <i>Estratégias da Igreja Católica: CEBS, RCC e Catolicismo Midiático</i>	194
3 LIDERANÇA E CARISMA NO CAMPO RELIGIOSO	215
3.1 PESSOA, PESSOAS, SOCIEDADE, SOCIEDADES, FATOS SOCIAIS, FATOS SOCIAIS RELIGIOSOS	217
3.1.1 <i>Max Weber: Ações Sociais</i>	225
3.2 PODER, DOMINAÇÃO E CARISMA.....	230
3.3 PODER CARISMÁTICO E ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA.....	245
4 COM A PALAVRA, VOSSA REVERENDÍSSIMA... NOSSOS CUMPRIMENTOS, SOMOS AS “CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES”.....	279
4.1 O CAMPO RELIGIOSO CARIRIZEIRO, AO “VIVOS” E “HÁ” CORES... ..	281
4.2 MODERNIDADE, PLURALIDADE E LIBERDADE RELIGIOSA: PARA UNS, DESAFIO; PARA OUTROS, CIÊNCIAS.....	290

4.3 CONCILIO VATICANO II: PARA UNS, AGGIORNAMENTO; PARA OUTROS, UM “PARADOXO” .	306
4.4 CATOLICISMO “NORDESTINO”, DADOS CENSITÁRIOS, TRÂNSITO RELIGIOSO E LIDERANÇA RELIGIOSA: PARA UNS, DIÁLOGO COM O CAMPO RELIGIOSO; PARA OUTROS, IMPACTOS DA MODERNIDADE.....	312
4.4.1 Líderes católicos: perfis e entendimentos	312
4.4.2 O “catolicismo caririzeiro”: impressões e projeções	348
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	375
REFERÊNCIAS	389
APÊNDICE	403
APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA (SEMI-ESTRUTURADA)	404
APÊNDICE B - TCLE – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	407
ANEXOS	410
ANEXO A – CARTA DE ANUÊNCIA DA DIOCESE DE CAMPINA GRANDE-PB.....	411
ANEXO B – DECLARAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES	412
ANEXO C – CORRELAÇÃO POPULAÇÃO DOS MUNICÍPIOS PARAIBANOS E TIPOS DE RELIGIÕES	413
ANEXO D – GRÁFICOS POPULAÇÃO X RELIGIÃO (CENSO 2010)	434
ANEXO E – MAPA DO ESTADO DA PARAÍBA E SEUS MUNICÍPIOS SEGUNDO NÚMEROS PERCENTUAIS DE CATÓLICOS	438
ANEXO F – FOTOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA ATUAL DOS MUNICÍPIOS.....	439
ANEXO G – LISTA DOS 21 CONCÍLIOS DA HISTÓRIA DA IGREJA CATÓLICA	478

INTRODUÇÃO

A pluralidade religiosa atual é devido ao relativismo. O ponto principal que eu evidencio é o relativismo com o sagrado, e com relação à satisfação pessoal, as pessoas querem uma religião conforme a sua conveniência. Vivemos um tempo em que as pessoas não querem mais penitências, vivemos em um mundo utilitarista, então, as pessoas querem uma religião em que se adeque à sua realidade, à sua situação (PADRE 1, 2018).

Isso tudo é consequência dos avanços tecnológicos, científicos em todas as áreas e em todas as dimensões e a gente (padre) pode considerar isso como algo normal, que faz parte da própria natureza humana, da evolução do ser humano então, eu considero isso normal, embora apresente para nós, cristãos, desafios, mas nós temos que enfrentá-los (até no tempo de São Paulo e em todas as épocas existiram desafios). A nossa missão, talvez seja bem mais complicada pelo ser humano ter sua liberdade de escolhas segundo seus entendimentos. As pessoas podem fazer suas escolhas, querer ter a sua religião, ou mesmo ou não querer a religião, então é uma coisa que para nós, hoje, em termos de Igreja, nós aceitamos de forma natural e estamos abertos também para tentar solucionar, superar os desafios que se apresentam diante de tudo isso (PADRE 2, 2019).

Essas narrativas dos líderes católicos entrevistados indiciam sobre o conteúdo da presente pesquisa, aguçando a curiosidade do leitor e instigando-o a descortinar e descobrir todo o conhecimento reunido nesta tese que primou congregar temas acerca de: religião, modernidade, modernidade religiosa, Concílio Vaticano II e liderança.

Iniciamos nossa discussão com uma definição de religião na perspectiva que será trabalhada nesta tese. “A religião é social e cultural, logo, em constante processo de mutação e transformação. Sujeitos e sociedades mudam e juntamente com elas suas religiões e símbolos sagrados” (LEMOS, 2011, p. 30). O objetivo da religião é dar significado a realidade humana, logo, ela deve se adaptar as situações vividas pela sociedade perante a modernidade (LEMOS, 2011, p. 10). Tratando a religião como um pilar social, se as estruturas sociais mudarem, esse pilar também deverá sofrer mudanças e adaptações para continuar a ser significativo, ou, cedendo, haverá um certo desequilíbrio nas bases culturais da sociedade.

Entendendo melhor a relação sociedade e cultura, Sanchez (2010, pp. 16-17) considera que, “para sobrevivermos no mundo, realizamos um processo de apropriação deste por meio de diversas formas de conhecimento: o mito, a religião, a arte, a filosofia, a ciência e a teologia”, ou seja, para sobreviver o ser humano tem que se conhecer, conhecer os outros, as histórias, os mundos e a vida. Tem que ter experiências

no cotidiano para se enquadrar em determinada cultura, assim, o ser humano influencia a cultura e é influenciado por ela.

Berger¹ (1985, pp. 18-19) corrobora com esse pensamento ao afirmar que o homem precisa estabelecer formas de viver nos ambientes, assim cria seus instrumentos, sua linguagem, seus símbolos, ou seja, institui uma cultura, uma forma de viver, de interagir com o mundo e com os seus, logo essa cultura precisa ser seguida para uma convivência harmônica em sociedade, e precisa também ser passada para as outras gerações. À medida que essa cultura é passada ela se torna uma tradição, ou seja, uma “memória autorizada” e como enfatiza Sanchez (2010, p. 22) a cultura é uma herança e uma tarefa coletiva. O mesmo autor também chama a atenção para o fato de, ao observarmos o panorama do mundo atual, percebemos que um dos fatores subjacentes aos grandes conflitos é justamente a questão de diferença cultural (SANCHEZ, 2010, p. 20), cada povo/sociedade tem sua cultura e inserida nesta está a religião, logo, tem-se uma diversidade de culturas pelo mundo e também uma diversidade de religiões.

Ainda sobre religião, Flores Filho (2012, p. 49) nos lembra que, no meio cristão, o equilíbrio entre tradição e renovação é constante principalmente no seio do catolicismo e, de acordo com Montero (1998, pp. 231-234), o campo religioso brasileiro aparece, cada vez mais, recortado por uma enorme variedade de pertencimentos religiosos oriundos de tradições culturais as mais diversas². Muitas mudanças que ocorreram com o ser humano nos últimos tempos afetaram o campo religioso, afinal, a religião é um fenômeno humano e, deste modo produto do meio social, sendo agente “causador” e “receptor” de consequências sociais (ALVES, 2011, p. 23).

De acordo com Sanchez (2010, p. 13),

Ao olharmos o mundo atual em que vivemos, constatamos que existe um mosaico de religiões e reconhecer o direito de cada uma se expressar livremente nesse mosaico é o primeiro passo para termos o

¹ Peter Berger é um autor muito interessado pela relação entre religião e modernidade. Nos anos 80, formulou a teoria da secularização em que ele afirmava que no mundo secular, cheio de mudanças ditadas pela modernidade, a religião além de perder sua hegemonia, ela seria “banida” das vidas socialmente modernizadas das pessoas, mas, ele voltou atrás e percebeu que o mundo continua a se modernizar, mas, ao invés da religião ser esquecida, ela foi ressignificada, fortalecida. “O mundo contemporâneo, com poucas exceções, é tão intensamente religioso como qualquer outro na história. Todas as principais tradições religiosas não somente sobrevivem, mas geraram poderosos movimentos de renovação” (BERGER, 2017, p. 55).

² A hegemonia do catolicismo entra em crise a partir do momento em que a cultura tradicional brasileira, fundamentada nas grandes instituições, perde seu espaço para uma cultura moderna centrada no sujeito (SANCHIS, 1997, p. 30).

pluralismo religioso. O segundo passo é aceitar que todas as religiões têm legitimidade, porque expressam as diferentes formas humanas de aproximação do mistério fundante da vida.

Para Sanchez (2010, p. 37) esse pluralismo é tido como um modo de compreensão da religião que ultrapassa os limites da tradição. As diversas expressões religiosas estão cada vez mais centradas no sujeito e acabam se traduzindo numa série de recortes no universo dos símbolos e das práticas e/ou mesmo em construções simbólicas elaboradas pelos próprios indivíduos. Sanchez (2017, pp. 123-124) considera que,

Os tempos modernos consolidaram na sociedade ocidental a diversidade religiosa em contraposição ao modelo de hegemonia religiosa que prevaleceu durante toda a Cristandade. Essa nova realidade trouxe diversas consequências. Uma delas foi a liberdade religiosa, liberdade esta que passou a ser a grande reivindicação na sociedade moderna. Afirmar o direito de as igrejas e religiões organizarem-se, manifestar-se e agir livremente, e das pessoas, de poder escolher a religião que entendessem a mais conveniente, trouxe um novo ingrediente para as religiões entre religião e sociedade e fortalecia o grito de liberdade tão própria dos tempos modernos (SANCHEZ, 2017, pp. 123-124).

Para a socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 41) o problema que se apresenta é perceber a interação existente entre a modernidade e a religião. Ela entende que a instabilidade encontrada no terreno da modernidade bem como da própria religião é o que possibilita, em certo sentido, que a modernidade se torne favorável à religião. Modernidade esta, que destaca que um dos aspectos mais relevantes no campo religioso é aquele que diz respeito à relação entre o sujeito e instituição religiosa, ou seja, a relação do que se quer alcançar com a instituição que possa lhe possibilitar essa “conquista”. Essa relação sujeito/religião está ficando cada vez mais relativa uma vez que se observa que as pessoas estão “soltando suas amarras religiosas” e estão escolhendo suas religiões segundo suas vontades e necessidades e esse “passeio” resulta no fenômeno vigente chamado trânsito religioso, sendo este, uma das preocupações do catolicismo atual.

Vertendo a discussão religiosa para a Igreja católica, Sanchez (2017, pp. 123-124) assinala que esta Instituição “resistiu o quanto pôde à liberdade de consciência, à liberdade religiosa e à diversificação do campo religioso no Ocidente” mas teve que reconhecer que o *status* da “sociedade de Cristandade” não mais vigorava em meio à sociedade moderna em que as mudanças eram irreversíveis. Esse reconhecimento exigiu

da Igreja uma mudança de paradigma e também um longo percurso de adaptação por parte da instituição eclesial ao considerar que as novas circunstâncias podiam ser compreendidas de forma positiva e que continham uma riqueza que poderia contribuir para que ela vivesse mais plenamente a sua missão.

Assim sendo, o *aggiornamento* da Igreja Católica veio por meio do Concílio Vaticano II que foi o evento eclesial mais importante do século XX, no qual a Igreja Católica “carimbou seu passaporte” para a modernidade vigente, colocando-se em atitude de diálogo com o mundo moderno a partir do reconhecimento da legitimidade daqueles valores que estavam em consonância com os valores católicos, sendo eles a afirmação da liberdade e da dignidade humana (SANCHEZ, 2017, p. 124). O papa da época conciliar, João XXIII, que fora eleito como um “papa de transição”, acabou sendo o “papa da transição” pois, por conta de sua atitude de convocar um concílio, em seus 4 anos de pontificado, permitiu que a Igreja refizesse um itinerário de 400 anos por meio do Vaticano II, que foi considerado uma revisão em profundidade da vida interna da Igreja e de sua relação com o mundo moderno, com as igrejas orientais, com as diferentes denominações cristãs e não-cristãs (LIBANIO 2000, pp. 64-73).

Mas afinal, o que preocupa a Igreja católica e a faz tomar uma postura de *aggiornamento* constante perante a sociedade moderna? Quais os dados do cenário religioso atual e suas variações?

Justificando o interesse pela abordagem aqui apresentada, saliento que residi durante 7 anos em um município do interior da Paraíba chamado Monteiro, e este município por sua vez, faz parte de uma área geográfica chamada de “Cariri paraibano”³ e durante esses anos observei que a modernidade também vem causando impacto no cenário religioso do município citado, mas que esse impacto, teoricamente, não vem sendo observado nos dados censitários das cidades interioranas (talvez pelo catolicismo

³ Esclarecimento sobre detalhes geográficos: a Paraíba está dividida em 4 mesorregiões (Mata paraibana, Agreste paraibano, Borborema e Sertão paraibano) e para realização dessa divisão foram considerados aspectos econômicos, sociais e políticos. Essas mesorregiões estão subdivididas em microrregiões sendo uma delas o Cariri paraibano que está localizado no sul do Estado e é formado por 29 cidades, dentre as quais, destacam-se Sumé, Monteiro, Taperoá, Serra Branca e Cabaceiras, abrigando uma população com mais 160 mil pessoas, seu clima é tipicamente semi-árido, caracterizado pela baixa ocorrência de chuvas e por uma quantidade de luz solar superior a 2 mil e 800 horas anuais. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~unicampo/o_cariri.htm. Para uma melhor visualização geográfica, em anexo (Anexo E) encontra-se um mapa do estado da Paraíba (retirado dos dados do IBGE-CENSO 2010) em que foram destacados os municípios do Cariri paraibano que fazem parte da pesquisa e também nesse mesmo anexo, estão elencados os percentuais de católicos de cada município que compõe a pesquisa, assim como também consta na visualização, o município de João Pessoa (capital do estado) destacado também com seu percentual religioso para fins numéricos comparativos.

ser legitimado) em certos locais em detrimento das cidades mais centrais. Tal observação também se estende a diferença do trato dos padres durante a realização das missas (ou fora delas) e/ou eventos no interior (tanto sociais quanto culturais) quando comparado aos perfis dos líderes católicos da capital e percebi que as lideranças agem de formas distintas de acordo com o perfil social e demais características que permeiam as circunstâncias. Quanto aos números referentes à essa observação superficial feita, não decepcionaram, ou seja, na tentativa de responder as perguntas feitas no parágrafo anterior e dar plausibilidade à temática abordada nesta tese partiremos da análise dos dados censitários referentes ao quesito religião.

Sob o prisma de Bartz (2012, p. 260) os últimos recenseamentos demográficos realizados no Brasil têm mostrado mudanças significativas na composição religiosa do nosso país. Os dados do Censo de 2010 foram divulgados em 2012 e mostraram que os novos números reiteram as mudanças já constatadas nos recenseamentos realizados em 1991 e 2000. As grandes tendências, algumas com mais vigor, reiteram o que vinha acontecendo desde a virada de século e como comenta Pierucci (2004), decréscimo contínuo do catolicismo é compatível com o crescimento constante dos evangélicos e das pessoas que se declaram sem religião. A maior parte do país participa de um quadro de diversificação religiosa, principalmente nas áreas mais urbanas e populosas (BARTZ, 2012, p. 260). Em resumo, observa-se uma contínua redução dos católicos (formavam 73,9% da população em 2000, número que chegou a 64,6% da população total do país em 2010); consolidação do crescimento dos evangélicos (os evangélicos de forma geral, de 15,45% da população, em 2000, chegaram aos 22,2% em 2010); e a estabilização do crescimento dos “sem religião” (alcançavam 7,3%, subiram um pouco, chegando a 8% da população brasileira) (BARTZ, 2012, p. 261). Dados de uma pesquisa recente da Datafolha (dezembro/2016) revelam novos dados em que o número de católicos continua a cair chegando a 50%, os “sem religião” 14 % ⁴.

Referente aos números elencados, em alguns estudos pesquisados, as pessoas apontaram a busca de interesses pessoais como motivo principal para o trânsito entre religiões. Porém, para construção da presente tese, dando continuidade aos meus

⁴ Esse levantamento foi realizado do dia 07 ao dia 08 de dezembro de 2016, em que foram realizadas 2.828 entrevistas em 174 municípios brasileiros, com margem de erro máxima 2 pontos percentuais para mais ou para menos considerando um nível de confiança de 95%. Essa pesquisa foi uma realização da Gerência de Pesquisas de Opinião do Datafolha e está disponível do site: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/121845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>.

estudos na área das Ciências das Religiões, parti da minha dissertação de mestrado intitulada de “[Não] Trânsito Religioso de Homens: uma análise da religiosidade de pacientes mediante o diagnóstico oncológico positivo” a qual revelou que “esses motivos pessoais” para o trânsito religioso não foram constatados na referida pesquisa. Explicando melhor, o objetivo da dissertação desenvolvida era mostrar que as pessoas mudavam de religião em busca de um interesse pessoal: a cura, porém, em contraste com os números levantados, nessa pesquisa, não se evidenciou um número significativo de pessoas que tinham transitado de religião, apenas 18,2% da amostra, e segundo as próprias justificativas dos poucos pacientes que transitaram, nenhuma delas teve relação com a busca de um interesse pessoal, e sim, por motivos diversos.

A dissertação em questão teve como público alvo pessoas do estado da Paraíba e algumas do Rio Grande do Norte (em tratamento oncológico no Hospital Napoleão Laureano), sendo a grande maioria procedente do interior dos referidos estados, e esse dado foi o que fez toda a diferença nos resultados, visto que, de acordo com os números do Censo 2010, os estados que concentram a maioria de pessoas católicas são os do Nordeste e também, a maioria desses católicos estão nos interiores dos estados. Em consenso com os números censitários constatou-se na referida dissertação que as pessoas do interior nordestino seguem mais as tradições religiosas do que as pessoas da capital e grandes centros urbanos. A dissertação trabalhou com a intersecção de temas tão importantes para o Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões que, ao final, foi convertido como livro e teve como título “Espiritualidade e saúde: em busca de uma ressignificação para a realidade oncológica”, lançado em 2015 pela Editora UFPB⁵.

À guisa da evidência desses dados, para esta tese, foi elaborada uma tabela contendo os 223 municípios paraibanos com a lista das religiões elencadas pelo Censo 2010 e seus respectivos percentuais, e, apesar dos números referentes ao catolicismo nacional estarem caindo, nos municípios elencados para presente pesquisa, a observação é que os números censitários são favoráveis ao catolicismo, muito embora, saiba-se também que, mesmo concentrando a maioria dos católicos, esses números também podem sofrer decréscimos, pois, a pesquisa também teve o cuidado de retratar (por meio

⁵ Dissertação orientada pela professora Dra. Fernanda Lemos do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB que teve importante participação na construção desse trabalho e também apoio na confecção do livro em que seu nome abrilhanta a composição da obra. Referência bibliográfica: LEMOS, Fernanda; LACERDA, Débora Maia. Espiritualidade e saúde: em busca de uma ressignificação para a realidade oncológica. João Pessoa-PB. Editora UFPB 2015, 148f.

de imagens) a grande quantidade de opções religiosas que estão adentrando os muros dos interiores e compondo a diversidade religiosa presente em todos os espaços sociais atualmente⁶.

Por conta desse caráter de decréscimo de católicos nos números nacionais, com predominância ainda alta nos números dos interiores (paraibanos), ventila-se a possibilidade de que haja uma incoerência, um paradoxo entre tradição e a modernidade, como se existisse uma realidade subjacente em que a modernidade está afetando o catolicismo interiorano mesmo com o Censo se mantendo alto, e esse “contrassenso” respalda o título da nossa pesquisa que é “Os paradoxos do *aggiornamento*: uma análise das narrativas dos padres sobre os impactos da modernidade religiosa no catolicismo do Cariri paraibano” e tem como objetivo principal analisar qual o entendimento e a postura dos padres do Cariri paraibano diante dos impactos que a modernidade religiosa vem causando no catolicismo das cidades do interior nordestino. Para tanto, a presente tese tem como objeto de estudo o discurso de enfrentamento das lideranças católicas frente à essa modernidade religiosa vigente. As principais perguntas para responder esse estudo são: “será que mesmo nos interiores onde a maioria das pessoas são católicas, a modernidade não está impactando o cenário religioso atual?”, “como a modernidade religiosa vem afetando os municípios católicos paraibanos em que os índices censitários de católicos são muito altos?, e também, “como os líderes católicos lidam com os impactos promovidos pela modernidade religiosa (ou seja, a pluralidade e a liberdade religiosa modernas), e quais estratégias de liderança lançadas para manter o seu fiel em sua Instituição?”.

Isto posto, para formulação da presente tese, estima-se que a hipótese principal para responder a esses questionamentos é que mesmo nos lugares onde o catolicismo é majoritário, existe o impacto da modernidade religiosa que é sentido pelos padres e isso é observado através das suas narrativas, ou seja, apesar dos interiores do Nordeste apresentarem índices abruptamente altos de adesão ao catolicismo (superior a 70%, distintamente de outros estados), a modernidade religiosa também vem afetando esses

⁶ Para explicar melhor esses dados, encontra-se anexada a esta obra (Anexo C) duas tabulações elaboradas para fins próprios da pesquisa com os números censitários do Censo 2010 referentes à todas as religiões elencadas durante o último Censo feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Uma tabela está constando os números reais e a outra reflete estes números em percentuais. Vale salientar que os municípios que participam da pesquisa em questão estão destacados em negrito. Ainda para evidenciar o catolicismo fortalecido nos municípios elencados para pesquisa, também foram evidenciados gráficos fornecidos pelo Censo 2010 e que facilitam a visualização da discrepância e imperiosidade dos números dos católicos em referência as demais religiões (Anexo D).

espaços onde o catolicismo se mostra aparentemente estável. Para amenizar esses impactos da modernidade religiosa os padres da Igreja católica se utilizam de estratégias de liderança e carisma em meio à “seu povo”, e também tem a seu favor a questão do catolicismo como religião culturalmente tradicional nos municípios interioranos nordestinos, sendo muito respeitados e considerados como verdadeiras “autoridades” religiosas, mas em moldes modernos, em que existem a abertura e os direitos de liberdade religiosa reconhecidas (e até mesmo apoiadas) pelo Concílio Vaticano II⁷.

Para alcançar o objetivo principal foram elencamos objetivos específicos que ajudaram na construção da tese em questão e cada objetivo específicos norteou a organização estrutural da presente pesquisa.

Em um primeiro momento, analisaremos a relação entre modernidade e religião, bem como a sua influência religiosa no Cariri paraibano e para atingir tal objetivo foram elencados e discutidos conceitos-chave acerca dos temas religião, modernidade, pluralidade religiosa e pluralismo religioso, trânsito religioso e demais temas que permeiam essa senda. Para tanto, foram reunidas teorias de diversos autores como, Danièle Hervieu-Léger, Alain Touraine, Leo Strauss, Zigmunt Bauman, Antony Giddens, Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli, Gilles Lipovetsky, Peter Berger, Wagner Sanchez, dentre outros autores que por meio de suas teorias, contribuíram para construção do capítulo 1 intitulado de “Religião e modernidade”.

Em um segundo momento, buscaremos entender como ocorreu o processo de modernização da Igreja católica por meio do Concílio Vaticano II fazendo uma análise de como a modernidade interferiu nos moldes culturais, sociais e políticos e como isso afetou o sujeito social e sua subjetividade no tocante ao seu perfil religioso. Também aborda o Concílio do Vaticano II sob o prisma do *aggiornamento* da Igreja católica, citando as Constituições, Decretos e Declarações mais voltadas para a liberdade, a diversidade e a pluralidade religiosa que são os focos principais para a construção da presente tese. Igualmente, discute-se o posicionamento do catolicismo atual e seus “movimentos de renovação”, assim como também pontua sobre o “catolicismo tradição”, um catolicismo “com perfil mais nordestino”. Assim sendo, para discussão e construção do segundo capítulo, que tem como título “Modernização do catolicismo”,

⁷ Para comprovar essa pluralidade religiosa moderna nas cidades do Cariri paraibano que compuseram a pesquisa, foram feitos registros fotográficos evidenciando a existência da diversidade religiosa em cada município no intuito de demonstrar que as opções religiosas existem mesmo em um ambiente predominantemente católico (os municípios elencados e seus dados censitários referentes ao catolicismo estão melhor explicitados na sequência no tocante à metodologia da pesquisa).

utilizaremos teorias de autores como por exemplo João Batista Libanio, José Oscar Beozzo, Volney Berkenbrock, Wagner Lopes Sanchez, Boaventura de Kloppemburg, Elias Wolff, Candido Procópio Ferreira de Camargo, Carlos Rodrigues Brandão, Ricardo Mariano, Leonardo Boff, Antonio Flávio Pierucci, Clara Mafra, Faustino Teixeira, dentre outros.

Já num terceiro momento, no capítulo intitulado de “Liderança e carisma no campo religioso”, tentaremos entender a relação de poder, dominação tradicional e dominação carismática por parte das autoridades religiosas e como esse poder religioso é rotinizado entre os líderes católicos. Assim sendo, pretende-se compreender qual a postura dos padres católicos como líderes religiosos focando na questão carismática de liderança (na conquista e/ou permanência de fiéis/crentes em seus credos diante do cenário religioso atual regado de modernidade e pluralidade religiosa). Partindo do pressuposto de que, a pluralidade religiosa existe, e é fato, e os sujeitos estão se sentindo livres para escolherem a religião de acordo com seus perfis pessoais e que “supram suas necessidades”, diante dessa liberdade religiosa, quais as estratégias e a posturas carismáticas dos líderes católicos para manterem seu fiel dentro de seus dogmas? Esse questionamento é interessante uma vez que é notório o embate religioso entre tradição e modernidade e são justamente esses conflitos sociais que a área das Ciências das Religiões tenta compreender. Na tentativa de reunir conceitos e discussões sobre dominação e liderança, o terceiro capítulo aborda teorias da área sociológica utilizando autores como Max Weber, Pierre Bourdieu e fazendo uma intersecção com as teorias de Hervieu-Léger sobre modernidade religiosa, dentre outros estudiosos.

E por fim, o quarto capítulo é de extrema importância para formulação da tese, uma vez que, esse capítulo é a intersecção dos temas abordados no decorrer dos capítulos precedentes com as narrativas dos padres católicos entrevistados. Essas narrativas foram transcritas (na íntegra) e discutidas com base nas teorias elencadas no corpo da tese. Esse cruzamento entre teorias e discursos serve para um melhor entendimento de como a modernidade vem causando impacto nas religiões de alguns municípios interioranos da Paraíba e de como a liderança católica se comporta, se posiciona e enfrenta as diversas mudanças sociais e religiosas advindas dessa modernidade religiosa que intervém diretamente na Igreja Católica. Toda essa discussão e posicionamento batiza o quarto capítulo com o título de “Com a palavra, Vossa Reverendíssima... Nossos cumprimentos, somos as ‘Ciências das Religiões’ ”.

Destarte, esta tese se justifica pela necessidade de estudar e compreender melhor a relação, “homem, modernidade e religião” e é de extrema importância para a área das Ciências das Religiões uma vez que a área se interessa em estudar a relação entre as sociedades, e neste caso, a relação entre a modernidade e a tradição, em que se evidencia um paradoxo, ou seja, uma realidade subjacente em que a modernidade está afetando o catolicismo mesmo que os dados censitários mostrem uma “estabilidade” dos números de adesão ao catolicismo. Quanto a aplicabilidade social dessa pesquisa, sua importância se dá na reflexão sobre os processos sociais que são resultados deste período ditado pela modernidade, que transformam os comportamentos e as identidades religiosas dos sujeitos alterando o cenário religioso moderno induzindo a instituição religiosa a se adequar aos novos perfis sociais, instituições estas, nas figuras de seus líderes, os padres católicos.

A formulação do “Estado da arte” partiu do princípio de que existem estudos acerca de “modernidade religiosa” e/ou “trânsito religioso na modernidade”, evidenciando seus números censitários ou mesmo elencando justificativas alegadas pelos transeuntes acerca da prática da mudança religiosa, ou ainda, estudos abordando o “Concílio Vaticano II e implicações para o catolicismo” etc. Porém, na interseção do quesito diversidade/liberdade religiosa e líderes católicos (em uma realidade de interiores nordestinos), no campo das Ciências da religião, as pesquisas ainda são pouco exploradas.

Para evidenciar o caráter inédito da nossa tese, foi realizada uma busca no catálogo de dissertações e teses da Capes utilizando alguns dos termos que compõem o título da presente pesquisa: “*aggiornamento*”, “modernidade religiosa” e “Cariri paraibano”. Para o termo “*aggiornamento*” foram encontrados 37 trabalhos sendo 23 dissertações e 11 teses, (entre 2012 e 2017) em uma busca mais geral, ao refinar a busca para a Área de conhecimento: Teologia, foram rastreadas apenas 15 dissertações, mas, nenhuma tese. Em relação ao termo “modernidade religiosa”, em uma busca geral apareceram 11 trabalhos, sendo 6 dissertações e 5 teses (entre 2003-2014), mas quando refinamos para “Área de conhecimento: Ciências Humanas” foram encontradas 5 dissertações e 4 teses, mas nenhum desses estudos continha conteúdo próximo da temática aqui trabalhada. Em relação ao terceiro termo, “Cariri paraibano” foram rastreados 207 trabalhos sendo 146 dissertações e 57 teses (entre 2011 e 2018) na busca generalizada, mas ao restringirmos as buscas à “Área de Ciências Humanas ou Área

Multidisciplinar” foram rastreadas 42 (mestrado) e 21 (doutorado), no entanto, nenhuma acerca do nosso tema. Em suma, nenhuma das pesquisas realizadas até o presente momento trabalhou com a conjugação dos assuntos abordados nesta tese, reafirmando assim a importância da nossa pesquisa para somar conhecimento acadêmico, principalmente para a Área das Ciências das Religiões/Teologia.

O percurso metodológico utilizado na construção da presente tese partiu de entendimentos-base que envolvem padrões culturais e sociais ao lembrar que quando o ser humano é inserido em um meio já constituído ele absorve toda tradição e todos os padrões culturais (e isso inclui também a religião), ou, falando sob a óptica de Durkheim, se o ser humano compartilha as mesmas noções, valores sociais, crenças e tudo mais, há uma solidariedade. Durkheim trabalha com o método científico estudando os fatos sociais e levando em consideração o constructo da presente pesquisa, o que está em estudo são fatos sociais, ou seja, as pessoas interagindo em sociedade, formando padrões e estabelecendo relações, relações essas também no âmbito religioso e que são alvos de estudos das ciências sociais.

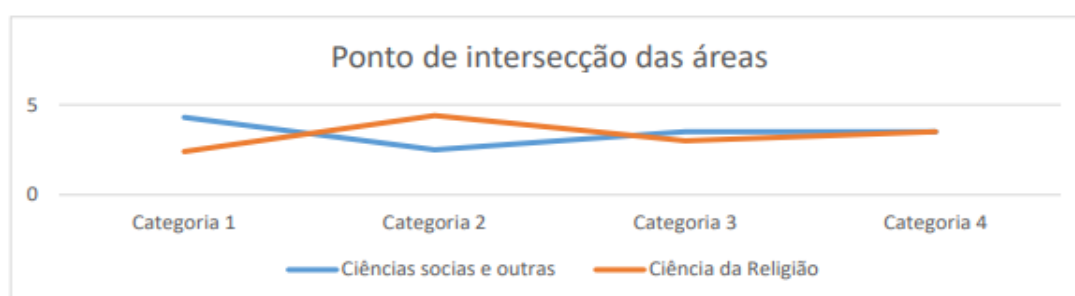
E é imprescindível lembrar que Durkheim nos dizia que ao estudar os fatos sociais é necessário se valer da impessoalidade na aplicação de um estudo sociológico, se afastar do objeto de estudo tomando certo distanciamento pois se está tão acostumado a viver com as instituições que não se reflete mais sobre o que elas representam e qual papel elas cumprem na sociedade. Quando nos afastamos do objeto de estudo temos uma melhor visão sobre ele, ou como pensa Durkheim, julgamos conhecer a vida social, mas, de forma superficial, ao se tomar certa distância e analisar mais detalhadamente, as coisas tem sentidos diferentes. É preciso que o cientista social (incluindo também o cientista das religiões) traga conhecimentos que o conduzam a um maior nível de compreensão em que a investigação da realidade exige um estudo minucioso pois, não só com uma simples observação, mas também investigações profundas.

Mas, até que ponto isso pode ser levado em conta uma vez que a escolha pelo tema partiu da observação e da curiosidade da funcionalidade dos fatos sociais? Até que ponto um cientista social, ou mesmo um cientista das religiões, consegue separar seus conhecimentos e impressões dos seus estudos científicos? Já outro autor, Max Weber nos diz que a neutralidade científica é quase impossível e também comenta que, ao mesmo tempo, o saber não pode se submeter ao poder político, ou seja, tal autor defendia a neutralidade valorativa e apontava que o papel do cientista social é analisar a

sociedade e mostrar as possibilidades e não se posicionar quanto às perspectivas pessoais. Partindo desses apontamentos e levando em consideração a presente tese, houve da minha parte, como pesquisadora e cientista das religiões, a curiosidade por meio da observação de acontecimentos religiosos e análises censitárias uma vez que eu, estou inserida em um contexto social determinante para a formulação da curiosidade/tema, mas também houve a preocupação da impessoalidade ao querer analisar tal situação sem tomar partido ou eleger determinada bandeira religiosa como favorecida.

Analisando a metodologia sob um ponto de vista mais didático, pode-se referir o que fala Usarski (2006) ao comentar que os métodos de trabalho do cientista da religião são baseados no uso de metodologias de áreas diferentes, buscando o eixo comum que seria um ponto de intersecção entre elas e o seu objetivo de estudo central como explicita o gráfico de Dantas (2018):

Gráfico 1 - Intersecção das Ciências



Fonte: (DANTAS, 2018, p. 9).

Segundo a autora, “as Ciências Sociais e outras ciências partem de pontos diferentes das Ciências das Religiões, mas encontram-se por meio da unidade de determinado objeto” podendo ser este, a política, a estética, a economia, a antropologia, a psicologia, entre outros, de um mesmo agente cultural: a religião (DANTAS, 2018, pp. 9-10).

Interpretando o gráfico da autora citada, pode-se observar que ela considera que durante o processo de pesquisa, por muitas vezes, os laços precisam ser distanciados, aproximados a fim de selecionar, aplicar, discutir e confrontar as especialidades de cada área, mas que ao final do trabalho, após aproximações e distanciamentos, o cientista da religião precisa encontrar esse ponto de intersecção entre as ciências com as quais está operando a fim de minimizar as divergências e descobrir o encontro colaborativo entre

elas, e esse “encontro” pode ser algo complexo de alcançar visto que a Ciência da Religião é uma ciência metodologicamente integrativa (USARSKI, 2006, p. 74). Independente das dificuldades que possam eventualmente surgir durante a execução e construção da presente tese, pretendemos chegar ao final da obra com resultados que traduzam o fenômeno religioso/objeto pesquisado e para tanto será traçado um percurso metodológico fazendo jus a premissa de que a metodologia da pesquisa é o caminho do pensamento a ser seguido, detalha como a pesquisa irá se estruturar e se desenvolver, ou, como nos aponta Minayo (2003, pp. 16-18) “ocupa um lugar central na teoria uma vez que é uma parte indispensável na estrutura escrita da pesquisa e trata basicamente do conjunto de técnicas a serem adotadas para construir ou ter ciência uma realidade”.

Esta pesquisa é do tipo exploratória, pois, de acordo com Gil (2007, p. 41) teve como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito, e para alcançar os objetivos traçados nesse trabalho científico, foi realizada uma abordagem quali-quantitativa sendo utilizadas as teorias dos autores Gil (2007) e Minayo (2003). Detalhando melhor, foi realizada uma abordagem qualitativa através de uma pesquisa de campo com observação participante, em que o pesquisador se torna parte da situação observada, buscando partilhar o seu cotidiano a fim de sentir-se parte de determinada situação (GIL, 2007). Essa técnica de pesquisa, segundo o mesmo autor, está associada a uma postura comprometida com a conscientização popular. Nesse método de pesquisa o sujeito/ator é reconhecidamente importante no processo de construção do conhecimento (GIL, 2007), onde a maior preocupação é descrever a experiência tal como ela é. Também teve caráter quantitativo, pois considerou tudo que era “quantificável”, traduzindo em números, opiniões e informações, classificando-as e analisando-as, requerendo o uso de recursos e de técnicas estatísticas (percentagem, média, etc.) (MINAYO, 2003). Os cálculos estatísticos foram realizados conforme análises numéricas do Censo 2010 com o objetivo de conhecer melhor os dados referentes aos perfis das paróquias frente ao cenário religioso atual.

Em relação aos dados da pesquisa em si, foram elencados 11 municípios que fazem parte do Cariri paraibano, sendo eles: Monteiro, Sumé, Serra Branca, Coxixola, Camalaú, São João do Tigre, Zabelê, São Sebastião do Umbuzeiro, Prata, Ouro Velho e Amparo. No caso, a pesquisa se destina aos líderes católicos dessas cidades. Vale salientar que a organização estrutural da Igreja na Paraíba é dividida em Dioceses e cada

uma dessas com suas divisões internas, ou seja, a organização do estado se dá por Foranias. A Diocese de Campina Grande, por sua vez, abarca as Foranias: Forania Agreste I, Forania Agreste II, Forania Brejo, Forania Cariri I, Forania Cariri II, Forania Cidade Leste, Forania Cidade Norte, Forania Cidade Oeste, Forania Cidade Sul, Forania Curimataú, Forania da Cidade, Forania Sericar⁸.

Detalhando melhor, o presente estudo abrangeu 1 paróquia da Forania Cariri I (em relevo na cor verde claro no quadro) e 5 paróquias da Forania Cariri II (em relevo na cor rosa claro do quadro) e cada paróquia responde pelos municípios descritos no quadro I, no qual também encontram-se listados os percentuais de católicos em cada município elencado, e ao fazer uma média desses, o número é de 89,97% sendo significativo para o catolicismo e endossando a justificativa da hipótese que está sendo avaliada para formulação da presente tese. No quadro a seguir constam os nomes das paróquias dos padres participantes da pesquisa (com o ano de fundação da paróquia), seus respectivos municípios, e percentuais de católicos (segundo dados fornecidos pelo Censo 2010-IBGE). Apresentando melhor os dados:

Quadro 1 - Paróquias, Municípios e Percentuais de Católicos

PARÓQUIA (ano de fundação)	MUNICÍPIO (PB)	CATÓLICOS (%)
Nossa Senhora da Conceição (1932)	Serra Branca	88,47
	Coxixola	89,72
Nossa Senhora do Rosário (2009)	Prata	85,13
	Ouro Velho	88,11
	Amparo	92,15
Nossa Senhora das Dores (1875)	Monteiro	85,83
Nossa Senhora da Conceição (1943)	Sumé	90,24
São José (2013)	Camalaú	92,12
	São João do Tigre	95,13
São Sebastião (1912)	São Sebastião do Umbuzeiro	93,48
	Zabelê	89,06

Fonte: Censo IBGE (2010).

⁸ Disponível em: <https://diocesecg.org/revista-diocese/#>.

A amostra inicial foi planejada sendo composta por 7 padres, porém um deles não pôde conceder a entrevista e a amostra foi finalizada com 6 padres. Um pré-requisito era que eles estivessem em exercício em suas paróquias, podendo (ou não) ter conhecimento do cenário religioso atual. Vale salientar que, a quantidade de padres citada mostra uma visão mais ampla dos municípios listados pois, há casos em que um padre responde por mais de um município, ou seja, ele tem conhecimento da realidade religiosa dos municípios aos quais responde sua paróquia. Assim como também, há uma cidade em que foram entrevistados 2 padres da mesma paróquia, sendo um pároco e um vigário, para que as informações fossem conjugadas e esses detalhes valorizam ainda mais os resultados colhidos por essa pesquisa, pois retrata uma realidade religiosa mais fidedigna.

Como instrumento de coleta de dados foram realizadas entrevistas diretamente com os líderes católicos dos municípios citados. O roteiro da entrevista foi elaborado pela própria autora com base no objeto da pesquisa a ser investigado. As perguntas estavam organizadas como uma entrevista semiestruturada (Apêndice A), contendo perguntas objetivas e subjetivas específicas que versaram sobre modernidade e pluralidade religiosa; trânsito religioso vigente; motivos sociorreligiosos para o trânsito religioso; liberdade individual religiosa; “fiéis” e “amarras religiosas”; interação com outros líderes religiosos; relações internas paroquiais; estratégias católicas para manter seus fiéis, Concílio Vaticano II, etc.

Das 6 entrevistas, 5 foram realizadas na casa paroquial ou nas dependências da própria paróquia à qual o padre estava vinculado e uma delas foi realizada no município vizinho ao da paróquia correspondente à do padre, por este ter um compromisso nesta exata cidade e optou pela entrevista ser feita dessa forma. Para gravação dos áudios das entrevistas, foi utilizado um aparelho celular com um aplicativo correspondente a um gravador de voz. Esses áudios foram salvos e transcritos em um segundo momento, somando ao todo mais de 90 narrativas que permeiam o tema da tese em questão.

A realização das entrevistas foi necessária para identificar como a Igreja católica, por meio de seus representantes locais, os padres, vem observando e absorvendo os impactos que a modernidade religiosa vem causando no cenário religioso de seus municípios; e quais as expectativas da Igreja católica com relação aos seus fiéis, ou seja, o que está sendo feito para que as pessoas não transitem de religião e mantenham-se, censitariamente falando, católicos. Essa técnica escolhida, segundo Gil

(2007), nada mais é do que um método de investigação composto de questões variadas apresentadas por escrito, com o objetivo de levar ao conhecimento de opiniões, interesses, expectativas, etc.

Ainda sobre a realização das entrevistas, os padres que concordaram em participar deste estudo assinaram um Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE) de acordo com a Resolução 466 de 12 de dezembro de 2012 do Conselho Nacional de Saúde que, estabelece as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos (Apêndice B). Em conformidade com a resolução citada, “ressaltando que em hipótese alguma seria divulgado o nome das pessoas envolvidas”, nas referências bibliográficas desta tese, foram omitidas as fontes orais referentes às entrevistas, resguardando os nomes dos participantes. A identificação das entrevistas virá com o nome “Padre”, um numeral cardinal, e o ano da realização (por exemplo “Padre 1, 2018”; “Padre 2, 2019”).

Ainda sobre o percurso metodológico, para liberação e execução desta pesquisa, o projeto de tese intitulado inicialmente como “ ‘Catolicismo Paradoxal’: uma análise dos discursos dos padres católicos do Cariri paraibano sobre a perda de fiéis diante da modernidade religiosa” foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa do Hospital Universitário Lauro Wanderley-HULW, da Universidade Federal da Paraíba-UFPB tendo obtido aprovação em 26 de outubro de 2018 sob número do parecer: 2.983.489⁹, e, somente após esta aprovação, a pesquisa de campo em si foi iniciada. Outro documento de fundamental importância para a liberação e realização desta pesquisa, foi a Carta de Anuência emitida e assinada pela Diocese de Campina Grande-PB (Anexo A), aos 28 de setembro de 2018 pelo Vigário Geral de Pe. Luciano Guedes Nascimento Silva representando o Bispo Dom Dulcênio Fontes. O documento em questão se justifica por fins éticos e foi submetido à Diocese de Campina Grande pois os padres que compuseram a pesquisa estão vinculados às paróquias listadas e essas, por sua vez, estão distribuídas entre Foranias (mais especificamente a Forania 1 e a Forania 2) estando sob jurisdição da Diocese supracitada¹⁰.

⁹ Para a realização da qualificação o título da pesquisa foi alterado para “O ‘ *aggiornamento* e o fiel católico: uma análise das narrativas dos padres do Cariri paraibano sobre a [im]permanência do fiel diante da modernidade religiosa” e após a qualificação, por orientações feitas pela banca examinadora o título sofreu outra alteração que gerou o título atual. A qualificação foi realizada aos 13 de junho de 2019 e foi aprovada sendo tudo registrado mediante Ata.

¹⁰ Em anexo também está a Declaração do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões autorizando a realização da tese em questão (Anexo B).

Para fins de qualificação foi realizado um “teste de campo” no período de outubro/2018 a fevereiro/2019, em que foram entrevistados 2 padres dentre as cidades elencadas e as respostas colhidas foram transcritas na íntegra, analisadas e ponderadas com as teorias elencadas e discutidas no decurso da presente tese, e posteriormente feitas as considerações acerca do fenômeno estudado. Um dado interessante para a pesquisa é que esses padres encontram-se atualmente vinculados às paróquias listadas mas há um certo “rodizio” entre esses padres do Brasil em que cada um passa cerca de, no máximo 7 anos (6 anos com possibilidade de prorrogação por mais 1 ano) em cada município determinado pela Diocese¹¹, inclusive, o pároco que participou da pesquisa nessa primeira fase de teste de campo (dezembro/2018), já foi transferido para um município do interior de Pernambuco para continuar “sua missão” (fevereiro/2019)¹². As outras 4 entrevistas foram realizadas após a qualificação, mais especificamente nos dias, 19 de dezembro de 2019 e 08 de março de 2020 e para tanto, foi utilizado o mesmo roteiro de entrevista uma vez que este foi mantido na qualificação. Nessas mesmas ocasiões e datas, também foram feitos os registros fotográficos para endossar as narrativas colhidas nas entrevistas.

Em relação análise dos dados, inicialmente, as entrevistas realizadas passaram por uma apreciação das respostas referentes aos perfis pessoais dos padres e isso resultou em um resumo sociodemográfico sobre estes líderes, e em seguida, transcrição e análise das respostas mais subjetivas que foram discutidas mediante referencial teórico abordado no corpo dessa tese. Esses detalhes serão abordados e discutidos no capítulo 4 desta tese.

Em relação a execução da pesquisa em si, como esse trabalho se classifica como pesquisa de campo, é necessário que se faça uma narrativa etnográfica de seu desenvolvimento, entendendo que “narrativa etnográfica é a transformação das experiências totais em escrita, o que, necessariamente exige um mínimo de coerência e linearidade” (URIARTE, 2012 p. 8). Para iniciar minha exposição aponto a descrição do que tomei como “referências etnográficas” e explico o meu despertar acadêmico para o

¹¹ Esse “rodizio” de padres, ou seja, o trânsito dos líderes católicos entre igrejas de cidades do interior nordestino, por si só, é um bom tema para investigação a nível de trabalho científico e somaria muito nas pesquisas no campo das ciências das religiões.

¹² Cabe aqui ressaltar toda solenidade e festividade de um evento religioso desse porte em uma cidade do interior nordestino até mesmo com presença de autoridades políticas (prefeito, vereadores), enaltecendo a autoridade que um líder religioso católico tem à frente de “seu povo” e esse ponto será melhor discutido nas respostas elencadas no quarto capítulo dessa pesquisa

tema envolvendo o catolicismo e o *aggiornamento* de forma “paradoxal” através das palavras de Peirano (2014, p. 378) que assinala que “tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas), e a nos alertar para o fato de que, muitas vezes, a vida repete a teoria”. E a partir disso, dessa potencialidade de estranhamento, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos (PEIRANO, 2014, p. 379).

Ou melhor, “etnógrafos fomos/somos ávidos em conhecer o mundo em que vivemos, nunca nos conformamos com predefinições, estamos sempre dispostos a nos expor ao imprevisível, a questionar certezas e verdades estabelecidas e a nos vulnerar por novas surpresas” (PEIRANO, 2014, p. 389). Baseado em “circunstâncias similares” que despertei para o tema aqui abordado e senti necessidade de produzir conhecimento, minha tese aqui formulada, e, com isso, também contribuir para a área acadêmica, pois, nas palavras de Eco (2007, pp. 27-28) “o estudioso deve produzir um trabalho que, em teoria, os outros estudiosos do ramo não deveriam ignorar, porque diz algo de novo”.

O trabalho de campo etnográfico permanece como um método notavelmente sensível. A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e frequentemente um “desarranjo” das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como é pelas contingências, raramente sobrevive a esse ideal, mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo status exemplar (CLIFFORD, 2008, p. 20).

Ainda sobre “jornada etnográfica” ela é composta por fases em que, segundo Uriarte (2012, p. 5) a primeira delas é um mergulho na teoria, nas informações e interpretações já feitas sobre a temática e a população específica que se quer estudar, e a segunda fase “consiste num longo tempo vivendo entre os ‘nativos’ (rurais, urbanos, modernos ou tradicionais); esta fase se conhece como ‘trabalho de campo’ ”; “já a

terceira fase consiste na escrita, que se faz de volta para a casa”¹³ (URIARTE, 2012, p. 5).

A teoria e a prática são inseparáveis: o fazer etnográfico é perpassado o tempo todo pela teoria. Antes de ir a campo, para nos informarmos de todo o conhecimento produzido sobre a temática e o grupo a ser pesquisado; no campo, ao ser o nosso olhar e nosso escutar guiado, moldado e disciplinado pela teoria; ao voltar e escrever, pondo em ordem os fatos, isto é, traduzindo os fatos e emoldurando-os numa teoria interpretativa (URIARTE, 2012, p. 1).

Completando seu pensamento Uriarte (2012, p. 2) endossa que, “por definição, a realidade superará sempre a teoria” e isso se dá após a realização da pesquisa de campo, no momento de interpretar e cruzar os dados com todo conhecimento teórico, nesse momento podem surgir ideias, consensos, apontamentos e entendimentos, e assim, a partir dessa intersecção, novos conhecimentos são formados. Nessa perspectiva de teoria e prática juntas produzindo um conhecimento novo acerca de determinado encontro de temas que a presente tese “floresceu”.

Fazendo um link de toda teoria descrita com a vivência do campo, como comentado anteriormente, o interesse inicial pelo tema surgiu quando eu, “nascida e criada” em “cidades grandes” na Paraíba, passei a morar em um município no interior do estado, Monteiro-PB (em 2012), e observei diferenças nos comportamentos religiosos das pessoas do interior, assim como também observei os comportamentos dos padres em suas paróquias e, para com o “seu povo”. Quando fui analisar dados estatísticos e mais estudos sobre o catolicismo interiorano, mais especificamente do Nordeste, observei diferenças que me incitaram dúvidas, pois, apesar dos altos índices censitários a favor do catolicismo, notei uma diversidade grande de opções religiosas espalhadas pelos municípios, e foi justamente esse caráter “paradoxal” que me inquietou e me fez pesquisar sobre o assunto.

Ao levantar alguns dados Censo de 2010 sobre o quesito “Religião”, percebi que o Nordeste apresenta a maior concentração de católicos do país (74,9%) e a Paraíba em

¹³ “O etnógrafo sempre vai embora, levando com ele textos para posterior interpretação (e entre estes “textos” que são levados, podemos incluir as memórias-eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posteriores). O texto, diferentemente do discurso, pode viajar. Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas por meio de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas, ou exemplos” (CLIFFORD 2008, pp. 38-39).

específico é um dos estados nordestinos que concentra um grande percentual de católicos (77,22%)¹⁴ estando a grande maioria desses nos municípios interioranos (onde o catolicismo familiar é mais consolidado). Foram esses dados teóricos, confrontados com observações práticas que causaram certa “ inquietação acadêmica” e me levaram a formular um projeto de pesquisa o qual submeti ao processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões pela UFPB. Entrei para o programa em julho de 2016 e à medida que ia concluindo os créditos e demais etapas do doutoramento, ia aprimorando meu projeto sob orientação da professora Fernanda Lemos. Com o projeto bem estruturado, cumpri as etapas burocráticas e éticas da pesquisa dando entrada no Comitê de Ética da UFPB e, uma vez obtida a aprovação deste, fiz contato por email com a Diocese de Campina Grande agendando um horário como bispo diocesano. Aos 28 de setembro de 2018, me reuni com o vigário geral da diocese (representando o bispo, pois este estava participando de outra reunião em caráter de urgência), expliquei meu projeto e obtive a liberação da diocese para executar a pesquisa. O documento emitido foi uma Carta de Anuência da Diocese de Campina Grande que provia liberdade para os padres dos municípios listados participarem da tese em andamento (Anexo A). Com esse documento em mãos, fiz os contatos com os padres e agendei as entrevistas para o teste de campo.

Em dezembro de 2018 e janeiro de 2019 apliquei o teste de campo com 2 padres e juntamente com as entrevistas coletadas, formulei minha qualificação que foi apresentada em junho de 2019. Na medida em que ia fazendo as considerações feitas pela banca, me inseri novamente no campo de pesquisa e apliquei as demais entrevistas. Fiz contatos telefônicos com os demais padres e marque as entrevistas, algumas aconteceram como programado, outras foram desmarcadas e reprogramadas, uma foi suspensa por motivos pessoais do padre, e uma outra foi feita de forma meio improvisada, mas deu tudo certo e as entrevistas foram realizadas. Todas seguiram o padrão ético com assinatura do termo de consentimento e foram gravadas mediante áudio.

Após as entrevistas, para reportar a diversidade religiosa do município em questão, percorria as ruas em meu veículo próprio ou pegava um “moto táxi” experiente

¹⁴ Para fins comparativos, Santos (2015, p. 3) nos lembra que segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referente ao Censo Demográfico de 2010, a população do estado do Rio de Janeiro, no quesito religião, se constitui percentualmente dos seguintes segmentos religiosos: católicos 45,80%; evangélicos 29,37%; espírita 4,04%; afro-brasileiros (candomblé e umbanda) 0,88%; sem religião 15,60% e, outras 4,31%.

e que conhecesse bem o município, e pedia que ele passasse na frente de cada instituição religiosa que existisse na cidade para assim, eu fazer o registro fotográfico dessas instituições. Procurei retratar o máximo de instituições, inclusive algumas delas em locais de acesso muito ruim, e outras sem identificação (como por exemplo alguns terreiros). Após toda coleta de dados, comecei as análises e revisões em meu local de estudos, fazendo as apreciações e conectando com toda a teoria reunida.

A execução da pesquisa de campo ocorreu como planejado, porém, alguns contratempos aconteceram como por exemplo o atraso em uma das entrevistas programadas culminou no cancelamento de uma outra programada para um horário próximo em que, na ocasião, o padre não pôde esperar por já ter um outro compromisso agendado para o dia, assim sendo, a entrevista teve que ser remarcada. Outro contratempo ocorrido foi durante o trajeto percorrido para chegar ao município e realizar a entrevista. Neste caso em específico, no deslocamento para o local, adentrei por uma pista de terra que dava acesso ao município e no meio do caminho fiquei com meu veículo atolado na lama. Na ocasião, tive que “me virar sozinha” para desatolar o veículo pois era um dia de domingo e o local não tinha passagem frequente de pessoas, o que tornou a situação de certa forma perigosa e desafiadora. Tendo vencido esse desafio, no mesmo momento, me reorganizei e me dirigi ao município para execução da pesquisa em si.

Em relação aos momentos de coleta das entrevistas e contato pessoal com os padres, todos estes foram atenciosos e responderam às perguntas de forma livre e espontânea, alguns um pouco mais comedidos, outros mais extrovertidos, mas todos sempre muito educados e agradáveis. Durante as conversas, como a maioria era pároco e tinham funções administrativas, por vezes, as entrevistas eram interrompidas para ordens técnicas, e outras vezes por pessoas da comunidade querendo falar com os sacerdotes. Logo em seguida, as entrevistas eram retomadas e concluídas. Após as finalizações das entrevistas, havia um diálogo menos técnico e eu sempre procurava conversar sobre alguns detalhes dos municípios ou tirar dúvidas sobre algo que foi comentado nas entrevistas. Os padres eram sempre muito educados e se preocupavam em me oferecer assistência perguntando como eu me desloquei até o município, se estava precisando de algo, se eu estava alimentada (e por tabela já me ofereciam algum alimento); alguns apresentaram as dependências da Igreja (salão paroquial, sacristia,

secretaria etc.) e outros mostravam a casa paroquial em que residiam e que, por sua vez, era um anexo da paróquia.

Em detalhes, foram visitados ao todo 10 municípios paraibanos que fazem parte do Cariri Paraibano e no decurso foram entrevistados 6 padres, sendo 4 párocos: Monteiro, Serra Branca (que também responde por Coxixola), Camalaú (que também responde por São João do Tigre), São Sebastião do Umbuzeiro (que também responde por Zabelê) e 2 vigários (Sumé e Monteiro). Ao todo foram feitas 6 entrevistas com gravação de áudio e 90 fotos registradas nos anexos da tese sendo 23 fotos da cidade de Monteiro, 24 em Sumé, 15 em Serra Branca, 4 em Coxixola, 2 em São Sebastião do Umbuzeiro, 5 em Zabelê, 7 em Camalaú, 2 em São João do Tigre, 3 em Ouro Velho e 5 em Prata. Em relação ao padre que responde pelos municípios de Ouro Velho, Prata e Amparo, foram feitos alguns contatos por telefone em que o pároco se dispôs a participar da pesquisa, mas, por incompatibilidade de agendas e posteriormente por problemas pessoais de força maior, o próprio pároco informou que não haveria possibilidade de participar da pesquisa, sendo respeitada sua vontade, contudo, também foi realizado o deslocamento para as cidades de Prata e Ouro Velho para registros fotográficos da diversidade religiosa existente nesses municípios (em relação à cidade de Amparo, não houve como fazer os registros por motivos pessoais e intercorrências da pesquisa de campo).

Após a finalização das entrevistas, segui as análises conjugando as narrativas com as teorias elencadas fazendo jus a premissa de Guber (2005) ao lembrar que “o campo não fornece dados, mas informações que costumamos chamar de dados”, e essas informações se transformam em dados no processo reflexivo, posterior à sua coleta quando alinhadas e/ou confrontadas com os conhecimentos reunidos. Isto posto, apresento em seguida uma projeção capitular da tese aqui desenvolvida seguindo esse alinhamento de teorias e práticas.

O primeiro capítulo discute teorias acerca dos vários conceitos sobre o que é modernidade e suas consequências sociais, buscando entender as fases da modernidade e como estas refletiram no meio social, e por consequência, como essas relações vem influenciando e modificando o cenário religioso atual.

Dando continuidade ao entendimento sobre modernidade, o segundo capítulo abaliza como ocorreu o processo de modernização da Igreja católica por meio do Concílio Vaticano II, entendido pelo Papa João XXIII como o *aggiornamento* da Igreja

católica, para tanto, comenta alguns documentos conciliares pertinentes ao tema da pluralidade, da diversidade e da liberdade religiosa. Também apresenta algumas análises sobre o catolicismo, aliás, sobre “catolicismos”, dentre eles, um catolicismo mais tradicional, mais “nordestino”.

No terceiro capítulo as discussões são acerca do tema “Liderança e carisma no campo religioso”, tentando entender a relação entre poder legitimado (dominação) e o meio religioso, ou seja, dominação tradicional e dominação carismática por parte das autoridades religiosas e como esse carisma religioso é rotinizado entre os líderes católicos. Apresenta também uma breve análise de alguns tipos de agentes religiosos e explana algumas situações atuais. Também faz breve análise sobre a liderança católica atual, o Papa Francisco.

No quarto capítulo são apresentados os dados práticos da pesquisa em si, alinhando as narrativas com todo conhecimento teórico reunido. As narrativas dos padres foram minuciosamente analisadas e ponderadas para um entendimento mais amplo e claro de como tais líderes católicos lidam com o cenário atual impactado pela modernidade religiosa, buscando entender também como as paróquias pesquisadas vêm lidando com os dados censitários e mantendo seu espaço de catolicismo legitimado. Também primou por elucidar quais as estratégias pessoais, profissionais e eclesiais tomadas para manter, conquistar e/ou reconquistar os fiéis católicos em meio à diversidade de religiões difundidas pelas cidades.

Todos esses dados reunidos, em suma, serviram para entender as *nuances* entre a tradição e a modernidade conflitantes (e intrigantes aos olhos de um cientista das religiões) e essa conjugação de conhecimento, servirá para fundamentar a tese aqui proposta.

1 RELIGIÃO E MODERNIDADE

O modo como as sociedades interagiram historicamente com a questão da tradição e da memória social não foi unívoco. Houve, por assim dizer, momentos distintos na composição cultural da sociedade que se relacionaram de formas distintas a respeito do grau de influência, nível de pertinência e importância dessa memória. O fato é que a maneira como os grupos sociais interagem com essa memória vai determinar sua auto-organização e suas dinâmicas internas (BARROZO, 2014, p. 62).

Essa afirmação citada anuncia de forma resumida o que será discutido neste capítulo uma vez que ele elucida a questão da tradição, da composição cultural de cada sociedade atrelada às questões históricas e enaltece que a organização dos grupos sociais se dará pela dinâmica interna. Assim sendo, em consonância com a temática abordada, que será a “religião e a modernidade”, levaremos em consideração a questão da religião como constituinte social, a modernidade em seu desenvolvimento histórico e estrutural e interligando essas questões, discutiremos o entremeio sociorreligioso.

Vertendo esse pensamento para este capítulo da presente tese, é necessário questionar: o que é modernidade, ou melhor, o que são modernidades? O que é religião? E, o que é “modernidade religiosa”?

Neste primeiro capítulo da tese serão discutidos os conceitos dos termos elencados juntamente com suas capilaridades (pluralidade religiosa, trânsito religioso) na tentativa de entender como as relações entre esses assuntos estão conectados e como influenciam na sociedade como um todo.

Iniciamos nossa discussão com o pensamento de Barrozo (2014, p. 13) ao considerar que o cenário religioso moderno se revela complexo, multiverso e que para compreendê-lo, precisamos de teorias e abordagens integrativas que possibilitem a interpretação dessa complexidade do campo religioso. Segundo este autor, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger vem desenvolvendo pesquisas acerca do religioso na atualidade e afirma que o senso religioso está marcado pela modernidade religiosa complexa e paradoxal uma vez que a modernidade vai jogando para a margem individual humana a experiência religiosa e esta ressurgiu de uma forma inédita.

Hervieu-Léger (2008) entende que o mundo parece viver o momento sob o “paradigma da imediatez” em que tudo é muito rápido, muito intenso, no agora, e isso inclui também as experiências religiosas, sendo assim, as instituições não terão mais condições de administrar essa memória religiosa em que a religião sempre vai ser

experimentada de forma instantânea pelos indivíduos. Lemos (2009, p. 36) corrobora com essa questão das instituições ao inferir que as “instituições como a comunidade e a tradição, que davam segurança aos indivíduos, apesar de os controlarem, não têm mais estrutura suficiente para protegê-los dos efeitos globalizatórios e das consequências da modernidade” e pondera que essas consequências, tanto para a cultura quanto para a sociedade são irreversíveis, afetam indivíduos e instituições. Lemos continua seu pensamento ao avaliar que “por mais que suas benesses não alcancem a todos, suas consequências maléficas têm capacidade de abrangência global, caracterizando-se pela ambiguidade”, ou seja, é essa ambiguidade que nos faz repensar a ideia de “fronteiras” (LE MOS, 2009, p. 36). A autora nos faz refletir ao questionar se seria possível a existência de fronteiras sociais, culturais e identitárias em tempos de globalização, ou ainda, as fronteiras que outrora delimitavam os espaços sociais e simbólicos teriam desaparecido? Ela mesma tenta responder esse questionamento ao assinalar que “a suspeita é de que essas fronteiras ainda existam, entretanto, estão esfumadas pela dinâmica e pela velocidade das informações entre ‘os mundos’”, “significativamente, isso altera a forma como os indivíduos compõem e recompõem suas identidades na modernidade” (LE MOS, 2009, p. 36).

Deste modo, podemos entender que o campo religioso sofreu transformações nas últimas décadas que levaram à fragmentação institucional e à intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas (MONTERO E ALMEIDA, 2001, p. 92), consequentemente, pode-se observar uma intensa circulação de pessoas pelos diferentes espaços religiosos. Esses movimentos são perceptíveis a partir da análise de pesquisas demográficas oficiais, que visam entender o campo religioso nacional. A partir da década de 1980, este fenômeno religioso denominado de trânsito religioso começou a fazer-se notado com a perda da hegemonia da Igreja Católica e o surgimento de novas denominações, havendo um favorecimento à mobilidade dos fiéis¹⁵. Bastian (1997, p.

¹⁵ Campos (2008) nos lembra que “as curvas de crescimento e de decréscimo religioso no Brasil tiveram como contexto fenômenos políticos, econômicos e sociais significativos, além da Segunda Guerra Mundial, da turbulência econômica pós-1929; das transformações políticas do período Vargas (1930-1945) marcadas pelo populismo e autoritarismo [...]. Porém, nos anos 80, os meios de comunicação de massa, rádio e televisão principalmente, se aproveitando do avanço da telefonia na década anterior e da unificação comunicacional do país, passaram a oferecer às pessoas novas maneiras de rearticulação do tradicional com o moderno. O campo religioso dificilmente iria sair sem profundas alterações diante de tantas mudanças experimentadas pela sociedade brasileira nessas seis décadas visibilizadas nos números dos censos de 1940 e o de 2000”.

208) endossa esse pensamento ao comentar que “a intensa mobilidade religiosa reside na pluralidade de organizações religiosas que oferecem ao sujeito social a oportunidade de recorrer simultaneamente ao máximo de ofertas em busca de uma resposta eficaz aos seus problemas”.

A respeito dessa pluralidade de organizações religiosas da atualidade, Sanchez (2017, p. 123) nos lembra que a modernidade “promoveu” a diversidade religiosa e esta, por sua vez, provocou no sujeito uma necessidade de liberdade religiosa.

A liberdade religiosa, portanto, passou, então, a ser a grande reivindicação na sociedade moderna. Afirmar o direito de as igrejas e religiões organizarem-se, manifestar-se e agir livremente, e das pessoas, de poder escolher a religião que entendessem a mais conveniente, trouxe um novo ingrediente para as religiões entre religião e sociedade e fortalecia o grito de liberdade tão própria dos tempos modernos. A Igreja Católica resistiu o quanto pôde à liberdade de consciência, à liberdade religiosa e à diversificação do campo religioso no Ocidente. Aceitar o fim da sociedade de Cristandade e o novo *status*, agora secundário, atribuído pela sociedade moderna à religião, foi um processo que exigiu mudança de paradigma e também um longo percurso de adaptação por parte da instituição eclesiástica. Só tardiamente a Igreja Católica reconheceu que os tempos eram outros, que as mudanças eram irreversíveis, que as novas circunstâncias podiam ser compreendidas de forma positiva e que continham uma riqueza que poderia contribuir para que ela vivesse mais plenamente a sua missão (SANCHEZ, 2017, p. 124).

Por parte da Igreja católica, essa atualização veio por meio do Concílio Vaticano II, na figura do Papa João XXIII em que ele pleiteava o *aggiornamento* do catolicismo reinserindo-o no “páreo” de disputa entre as demais e efervescentes múltiplas religiões¹⁶. Religiões múltiplas e “libertas” como nos lembra Sanchez (2017, p. 136) ao afirmar que “a defesa da liberdade religiosa na modernidade insere-se nesse contexto maior da defesa da liberdade do sujeito que tem vontade de agir e que quer ser dono do seu destino”. Portanto, tínhamos a liberdade das instituições, e mais que isso, tínhamos a liberdade dos sujeitos, e algo que viesse a limitá-la, como por exemplo a religião e a tradição, eram considerados obstáculos nesse “processo de liberdade” pois podiam limitar a ação e o pensamento livre do sujeito (SANCHEZ, 2017, p. 126).

¹⁶ Vale salientar que o *aggiornamento* foi uma atualização da Igreja católica com os novos tempos, mas essa “renovação” do catolicismo também trouxe dissidências dentro da própria Igreja que serão brevemente comentadas no capítulo 2 desta tese.

O autor supracitado ainda enfatiza que na modernidade, “a liberdade religiosa não foi apenas uma nova estratégia de convivência social, mas um princípio que se aplica, antes de tudo, ao sujeito” (SANCHEZ, 2017, p.126). É o sujeito exigindo para si a liberdade de escolha religiosa e o poder de decisão sobre os conteúdos religiosos e morais apresentados pela religião (SANCHEZ, 2017, p. 126).

Daniéle Hervieu-Léger também trabalhou essa abordagem na esfera “religião e modernidade” e estruturou seu estudo teórico em torno da compreensão do senso religioso contemporâneo a partir do conceito de “modernidade religiosa” (BARROZO, 2014, p. 330). No caso, a socióloga cunhou essa expressão no sentido de interconectar os temas e suas imbricações que envolvem também um paradoxo muito discutido atualmente: o da secularização e o da dessecularização, ou, como ela mesmo nos apresenta, a “perda da influência dos grandes sistemas religiosos” e a “recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 37). Interpretando esse pensamento “hervelegeriano”, Barrozo (2014, p. 339), afirma que,

Na perspectiva hervieu-légeriana, a modernidade religiosa é entendida como individualização e diversificação – seguindo a lógica da bricolagem – dos percursos de identificação à adesão a uma linhagem particular do crer religioso. No momento, precisamos destacar que esta mesma modernidade religiosa marcada por um paradoxo. Visto que a paisagem religiosa contemporânea não se define pelas explicações polarizadas, de um lado, pelo fim da religião ou, de outro, pela revanche divina, necessitamos compreender, seguindo a orientação hervieu-légeriana, de forma integrativa esse movimento aparentemente antagônico. Para isso, Hervieu-Léger destaca o paradoxo religioso das sociedades seculares. Quais são, portanto, as faces deste paradoxo? O paradoxo religioso na situação contemporânea é caracterizado por pelo menos dois movimentos no interior das sociedades seculares.

Assim sendo, Hervieu-Léger enquadra essa “modernidade religiosa” entre a secularização, que consiste em apontar para o “desaparecimento do sagrado”, e uma dessecularização em que há um ressurgir da religião, uma efervescência religiosa, mas de cunho mais pessoal e não institucional.

A partir dessa discussão introdutória, percebe-se que o cenário religioso atual está em “movimento”, em “transformação” e que para entender essa modernidade religiosa é necessário reunir alguns conceitos sobre religião e modernidade e as consequências desta para a religião, levando em consideração o que mencionamos anteriormente, que a modernidade não se trata de algo histórico, mas sim, institucional.

Uma vez que a realidade religiosa se encontra em movimento, não é uma tarefa fácil para um cientista da religião eleger um único conceito de religião e tomá-lo como certo, então abordaremos alguns conceitos para alinhamento temático.

Elencando alguns conceitos sobre religião, iniciamos com o pensamento de Coutinho (2012, p. 176) ao afirmar que, etimologicamente a palavra religião deriva do latim, e pode ter como significado religar, reler ou reeleger, em todas está presente a ligação da humanidade com a divindade. Tal autor nos aponta então a primeira característica da religião: a ligação do homem com algo superior ou transcendente, com o seu objeto¹⁷. Coutinho (2012, p. 176) também enfatiza que,

O contexto cultural influencia sobremaneira a definição de religião. Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. O Ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas sociedades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos.

Sá (2008, p. 109) enfatiza que a religião é uma das fontes primordiais de sentido para a vida humana, é um dos universos da cultura, ao lado das expressões artísticas, das relações de parentesco e de linguagem. Para Durkheim (2001, p. 46) a religião “é um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a coisas sagradas [...] que unem os seus aderentes numa comunidade moral única denominada igreja”. Geertz (2003, p. 19) diz que “o estudo da religião é altamente influenciado por forças culturais, políticas e religiosas, e é também determinado por interesses nacionais que influenciam as condições econômicas e políticas de departamentos e institutos”. De acordo com Siqueira (2010, p. 151), a religião é:

Um conjunto de símbolos capazes de redefinir o mundo. Indissociáveis são o sagrado e o profano: o homem religioso também

¹⁷ Coutinho (2012, p. 176) completa o pensamento ao apontar que “o objeto da religião tem várias designações: seres espirituais (Tylor, 1920), divino (James, 1952), poderes superiores (Frazer, 1974; Otto, 2005; Oliveira, 1995), sagrado (Durkheim, 2001; Wach, 1971; Tillich, 1955; Eliade, 2006; Berger, 1990; Agostino, 1980; Bird, 1990; Margry, 2008), realidades transcendentais (Simmel, 1998; Robertson, 1970; Dobbelaere, 1981; Bird, 1990; Campiche, 1993), realidades sobrenaturais (Stark e Bainbridge, 1980; Stark e Bainbridge, 1996; Stark e Finke, 2000; Stark, 2001b; Costa, 2006; Margry, 2008), realidades supraempíricas (O’Dea, 1966; Robertson, 1970; Dobbelaere, 1981; Campiche, 1993; Oliveira, 1995), seres sobrehumanos (Spiro, 1972; Lambert, 1991) e deuses (Bruce, 2002)”.

participa da vida cotidiana de outros que não estão ligados a religião. As crenças perfilam a visão de mundo e se alteram no tempo, sendo rejeitadas, substituídas ou mantidas. A religião é algo inerente à natureza humana, advém das necessidades de crer, de encontrar o sentido da gênese, e do escatón de garantir a segurança pessoal aqui e além. Em termos religiosos, implica a fé e a admissão do sagrado. Reside no âmbito dos sentimentos, religião exige fé.

Greschat (2005, p. 17) descreve a religião como um labirinto, pois logo após a entrada, encontramos ambiguidades. O uso da palavra “religião” é corriqueiro, mas parece que somente especialistas conhecem o termo “Ciência da Religião”, os demais articulam a vaga sensação de que se trata de “teologia ou algo semelhante”. De acordo com o mesmo autor a palavra “religião” serve para especialistas de diversas disciplinas ainda que, nem sempre e nem em todos os lugares, denomine a mesma coisa, embora existam muitas definições, não há uma delas que não seja rejeitada por pelo menos uma pessoa (GRESCHAT, 2005, p. 20).

Após algumas definições e lembrando o que Greschat nos falou sobre uma não aceitação na “unanimidade” do conceito de religião, pode-se dizer que conferir um conceito único está cada vez mais complicado visto que não se pode atribuir um conceito fixo para algo que está “em movimento”, “em transformação”. Ou ainda, no entendimento de Hervieu-Léger, o conceito de religião entra “em cheque” pois para socióloga, a religião está ligada a um tipo de dispositivo ideológico, prático de controlar a consciência individual dos sujeitos ao pertencimento a uma tradição religiosa, se não se tem mais o poder regulador da instituição, cada sujeito passa a construir sua identidade religiosa de acordo com suas necessidades pessoais e isso afeta o conceito de religião que fica fragilizado, pois, se a religião para cada sujeito está sendo construído de forma pessoal, como atribuir-lhe um conceito geral? (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 138).

Barrozo (2014, p. 67), em um resumo de ideias sobre o pensamento de Hervieu-Léger aponta em seu livro que, a socióloga francesa defenderá, então, a ideia de que, nas sociedades modernas, a memória social, e por consequência, a religiosa está em migalhas. A crise desta memória está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento histórico da modernidade que tem como elementos característicos a autonomização dos sujeitos, o avanço da racionalidade e a diferenciação institucional. Para entendermos melhor como essa memória social e religiosa foi afetada pelas mudanças modernas, faz-se necessário discutirmos o tema em maior profundidade, lembrando que não estamos

tratando da modernidade apenas como um cronograma, mas sim como instituição com reflexos sociais difusos.

1.1 MODERNIDADE E SUAS NUANCES

A palavra “modernidade” pode parecer uma palavra simples e única, mas, ao contrário é uma palavra que evoca muitos significados, conceitos e *nuances* e acima de tudo com várias facetas e implicações. Trabalharemos um extrato de ideias sobre a modernidade em que o delineamento sobre o tema será inicialmente descrito de forma mais global, informal e posteriormente será desenvolvido de forma mais descritiva segundo detalhes e perspectivas de autores considerados modernos ou (pós-modernos) abordando pontos de vista históricos, filosóficos e teológicos.

Adentrando ao assunto modernidade sob prisma histórico, infere-se que a Idade Moderna propriamente dita vai de 1453 a 1789 (data da Revolução Francesa) e foi um período em que diversos países europeus iniciaram navegações para dominar regiões da América e África (expansão marítima europeia). As navegações e suas tecnologias reduziram as distâncias, o comércio se desenvolveu muito e com este desenvolvimento a classe social dos comerciantes chamada burguesia, se fortaleceu. O homem europeu se sentiu forte, também nesse período as monarquias vivenciaram o auge e ao mesmo tempo a decadência. Outro acontecimento importante da Idade Moderna foi o Renascimento, considerado um grande movimento de pintores, escultores, filósofos e cientistas (raciocínio); houve a criação da moeda, criação do relógio (para melhor controle do tempo), relações de trabalho entre os homens dentre outros fatores. Um evento de suma importância para esse tempo foi a Reforma Protestante em que houve uma “divisão” entre os próprios cristãos; período também que em os reis tornaram-se poderosos e muitos abusavam absurdamente do poder, a chegar ao ponto do país se revoltar contra isso, gerando a Revolução Francesa, que é considerada o fim da Idade Moderna.

A Revolução Francesa, em 1789, trouxe um novo padrão político para as civilizações, padrões capitalistas, que acreditam na exploração e fomentação de guerras. Na época da Idade Contemporânea e no século XX, vivenciou-se a revolução das tecnologias. Países, ideias e pessoas estavam interligados, e atualmente no século XXI essas conexões entre as pessoas estão cada vez mais desenvolvidas (sendo esses meios

de comunicação/interação a internet e suas facetas que globalizam tudo e todos independentes de suas características e pensamentos pessoais)¹⁸.

Entendendo melhor os últimos acontecimentos históricos envolvendo a Igreja e a modernidade (passagem da Idade Média para Idade Moderna) Cotiero (2017, p. 24) diz que é necessário fazer recuo histórico para buscar “as raízes” do mundo moderno e com isso ter uma melhor “compreensão da relação da Igreja com a Modernidade que passou do otimismo e apoio para a “condenação” ou mesmo, como completa o autor, compreender a partir dessa relação inicial a passagem para a relação final, ou seja, o movimento contrário, de reconciliação, (promovido pelo Vaticano II). Cotiero (2017 p. 27) considera que,

Não seria exagero afirmar que as transformações que deram origem ao mundo moderno ocorreram no interior da Idade Média, ou seja, de uma conjuntura quase que exclusivamente baseada em valores cristãos, onde a Igreja desempenhava o protagonismo social e seus ensinamentos eram inquestionáveis.

A passagem da Idade Média para a Idade Moderna é considerada por Cotiero (2017, p. 27) como “a transição de uma sociedade pautada pela sacralidade para uma sociedade onde o sagrado é deixado em segundo plano, uma sociedade laicizada, secularizada que, evidentemente, vai se constituindo tendo na Igreja seu oposto”. Tal autor completa seu pensamento ao nos apontar que “já no início da Idade Moderna, ocorreu foi uma combinação de gradativas e constantes mudanças nas estruturas feudais resultando no declínio do feudalismo e no surgimento de uma nova sociedade” e nestas circunstâncias a Igreja precisou se auto compreender de um novo modo para que pudesse seguir sendo ao menos “relevante” (mesmo perdendo parte de seu protagonismo) (COTIERO, 2017, p. 27), e com o advento da Revolução Francesa, a própria modernidade passou a ser entendida como adversária do cristianismo e é ela quem deve ser combatida, ou, como nos diz Cotiero,

Com o avanço da filosofia e o desenvolvimento do Iluminismo, pela primeira vez de maneira direta a Igreja passou a ser questionada e abertamente combatida, entendida como sendo a causa maior do atraso e das restrições filosóficas (COTIERO, 2017, p. 26) [...]. O auge da condenação do mundo por parte da Igreja católica se daria ao

¹⁸ Esse assunto permeará em vários pontos no decorrer da tese e faz-se melhor descrito no dinamismo da modernidade descrito por Antony Giddens (2002) e melhor explicados nos tópicos seguintes.

longo do século XIX, consequência direta da Revolução Francesa onde o catolicismo foi oficialmente atacado e a Igreja viu seus bens sendo tomados, assim como um crescimento do questionamento da fé. Essa condenação mais aguda se prorroga até meados do século XX, mesmo com as aberturas em curso nas margens do catolicismo (COTIERO, 2017, p. 24).

Após uma breve apresentação sobre o quadro histórico, adentra-se na discussão propriamente dita sobre o que é modernidade com as palavras do próprio Cotiero (2017, p. 29) ao dizer que,

A modernidade trouxe novos paradigmas, novas realidades que foram sendo introduzidas gradativamente e que alteraram o modo como se desenrolava não apenas o pensamento, mas toda a dinâmica social. Em suma, a modernidade transformou todo o mundo intelectual e isso se refletiu diretamente na vivência da sociedade, na organização das estruturas do poder e, evidentemente, no modo como se dava a relação entre homem-Deus, o que trouxe consequências para a Igreja, estando na base de sua reação contrária aos avanços oriundos do período (COTIERO, 2017, p. 29).

Falando da relação homem-Deus na modernidade, alguém com “domínio de causa” como o escritor, teólogo e padre jesuíta João Batista Libânio, na introdução de seu livro intitulado de “A vida religiosa na crise da modernidade brasileira” (1995), já nos adiantava que falar de modernidade brasileira tinha se tornado uma tarefa difícil pois esta, além de ter um conceito fluído, resistia a análises simplistas e simplificadoras (LIBANIO, 1995, p. 9) e que para entrar no tema modernidade propriamente dito e para evitar confusões, Libanio (1995, p. 10) distinguiu os conceitos de modernidade, cultura moderna e modernização em que para tal autor,

Modernidade é um conceito abstrato: o conjunto de características elaboradas pelos intérpretes desse período histórico da cultura ocidental a partir de sobretudo do século XVII; a cultura moderna é plural. Os países, as regiões, os segmentos sociais vivem a modernidade de maneira concreta e diversificada. Assim se criam as culturas modernas que participam com originalidade e singularidade de características comuns à modernidade, mas não se identificam igualmente com ela; a modernização é quando a sociedade se moderniza à medida que submete as atividades, relações e instituições sociais aos critérios de uma racionalidade formal essencialmente

orientada à eficácia estratégica e ao sucesso tecnológico das empresas econômicas e políticas (LIBANIO, p. 10, 1995)¹⁹.

Sendo assim, para Libanio (1995, p. 11) “a modernidade é um fenômeno de ruptura, de emancipação diante da religião, da tradição da Igreja, da cristandade, do cristianismo e a cultura moderna ocidental”, ou como ele mesmo completa, uma cultura impregnada de elementos cristãos, que a faz a respeitadora das diferenças, capaz de dialogar e de inculturar-se em outras culturas, apesar de ter também muitos elementos de rejeição da tradição, do cristianismo.

1.1.1 Os Três Movimentos da Modernidade Segundo Leo Strauss

Também pode-se evidenciar a temática da modernidade a partir da conceituação de um cientista político uma vez que, tal pensador emite opiniões, posições e os valores do julgamento são relativos mas existe algo de universal, para tanto, utilizaremos os conceitos do autor Leo Strauss²⁰ que traz como ponto central de seu pensamento a modernidade sendo caracterizada por uma crença exacerbada e centralizada na razão e todo movimento histórico que questione esse paradigma é evidência e sintoma da decadência dos valores modernos (STRAUSS, 2013, p. 327), ou seja, levando em consideração que a religião se destacava nessa época, começa-se a evidenciar que o peso da balança “fé x razão” começa a pender para o lado desta última.

Strauss, seguindo o entendimento de Peter Berger e Max Weber, também considera que a modernidade é caracterizada pela secularização e esta não é exatamente a extração da fé bíblica, ou abandono dos princípios bíblicos, ao contrário, a

¹⁹ Essa diferenciação soma-se com o que Touraine (2012, p. 71) nos aponta ao comentar que “a modernidade, portanto, não está separada da modernização, o que já era o caso na filosofia do iluminismo, mas ela se reveste de muito mais importância num século em que o progresso não é mais unicamente o das ideias, mas torna-se o das formas de produção e de trabalho, onde a industrialização, a urbanização e a extensão da administração pública transtornam a vida da maioria. O historicismo afirma que o funcionamento interno de uma sociedade se explica pelo movimento que a conduz à modernidade. Todo problema social em última análise, é uma luta entre o passado e o futuro”.

²⁰ De acordo com Silva (2013, p. 321) “para uns, ele é o principal responsável pela revitalização contemporânea dos estudos de filosofia política, um leitor inigualável dos maiores pensadores dessa tradição e alguém que ousou se posicionar diante da crise de nosso tempo. Para outros, ele é um inimigo da liberdade e da democracia, mentor intelectual do movimento neoconservador norte-americano que formou dezenas de funcionários responsáveis pelo governo George W. Bush. Por tal recepção tão entusiasta quanto controversa, a influência da filosofia política de Leo Strauss tem crescido progressivamente desde a morte de seu autor, em 1973. Embora ainda pouco conhecidas no Brasil, obras como *Natural Right and History* e *Persecution and the Art of Writing* já foram traduzidas em vários idiomas e os seus temas se tornaram um ponto de referência indispensável para as atuais reflexões filosóficas sobre o político”.

secularização é a prerrogativa de trazer esse além-mundo, esse mundo transcendente para uma realidade imanente, uma fé trazida para um mundo mais imanente, e essa afirmação fica mais claramente evidenciada no trecho,

A modernidade é a secularização da fé bíblica na qual a fé no além-mundo se torna radicalmente mundana. Dito de maneira simples: não mais a esperança pela vida no paraíso e sim o desejo por consagrar um paraíso na Terra por vias estritamente mundanas [...]. Secularização significa, então, a conservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica após a perda ou atrofia da fé na bíblica. Entretanto, essa definição não nos concede nenhuma pista sobre os elementos que são conservados no processo de secularização. Sobretudo não nos diz o que a secularização realmente é, senão negativamente: perda ou atrofia da fé bíblica (STRAUSS, 2013, p. 328).

Strauss (2013, p. 328) conduz o pensamento do leitor ao entendimento de que a modernidade não rompe com a religião e abandona a Igreja, apesar da ruptura a Igreja continua influente e participativa, convive na sociedade moderna, mas, com o advento da modernidade há uma nova forma de experienciar, elaborar, sintetizar a experiência religiosa.

Leo Strauss (2013, p. 329) nos chama a atenção inicialmente ao dizer que é um erro ao tentar compreender a modernidade como um processo coeso, ela é feita de vários processos, tal qual a vida humana que é feita de várias realidades, várias interpretações, autores, discursos. É um processo,

Nada é mais característico da modernidade do que a ampla diversidade e a frequência de suas radicais transformações. A diversidade é tão vasta que se pode duvidar da possibilidade de se falar da modernidade como um todo coeso. A mera cronologia não estabelece uma unidade significativa, já que pode haver pensadores na idade moderna que não pensaram modernamente. Como então evitar a arbitrariedade e o subjetivismo? Entendamos por modernidade uma radical transformação da filosofia política pré-moderna - uma transformação que veio à luz inicialmente como uma rejeição da filosofia política pré-moderna (STRAUSS, 2013, p. 329).

Conforme Leo Strauss (2013), o ponto de partida do conhecimento na modernidade não é mais na ordem cósmica como dizem alguns autores e sim o ser humano. No período mais clássico, o conhecimento está externo ao ser humano, já estava dado pela ordem cósmica, mas na modernidade o conhecimento é aquilo que se

vê, é o que se intui, pois, o fundamento do conhecimento epistemológico na modernidade não é o cosmo, uma causa final, mas é o ser humano, o homem (o poder do homem é bastante superior ao que até ali se acreditava).

“O homem pode transformar a matéria humana corrompida em matéria humana impoluta, ou conquistar o destino, pois toda a verdade e significado se originam do homem” (STRAUSS, 2013, p. 332), ou seja, é subjetivo, é racional; “o homem não está assim inserido numa ordem cósmica que antecede toda a atividade humana” (STRAUSS, 2013, p. 332), é a atividade humana que define a ordem cósmica. Fazendo um paralelo dessa afirmação com o que foi assinalado por Lemos e Campos (2019, p. 327) “a sociedade é mais dinâmica do que pensa e o indivíduo mais sujeito do que se imagina” é notório que a modernidade “passava o bastão da responsabilidade” ao homem para a responsabilidade da construção de novos caminhos socioculturais e também religiosos, mas, ao que parece, o homem estava ainda perdido, tentando achar uma referência outra, que não a referência do “Dossel Sagrado” apontado por Berger (1985).

A crise da modernidade se revela no fato, ou consiste precisamente no fato, de que o homem moderno não mais sabe o que ele procura - que ele não mais acredita que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado. Até poucas gerações atrás, era tido como certo que o homem poderia saber o que é o certo e o errado, o que é o justo ou o bem ou a melhor ordem social – em suma, acreditava-se que a filosofia política era possível e necessária. Atualmente essa crença perdeu sua força. De acordo com a visão predominante, a filosofia política é impossível, apenas um sonho que, embora nobre, não deixa de ser apenas um sonho (STRAUSS, 2013, p. 327).

Tentando explicar a modernidade para o leitor, Strauss (2013, p. 329) fraciona a modernidade em três movimentos distintos (motivo que justifica o título da sua obra, “Os três movimentos da modernidade”²¹, e para se fazer entender, cita inicialmente o historiador Maquiavel que com seus pensamentos e sua visão realista dos acontecimentos, é apontado como autor da “alvorada” dessa nova fase chamada de modernidade. Sendo assim, segundo Leo Strauss (2013, pp. 329-330) há um nascimento, um desabrochar da modernidade e começa a acontecer no pensamento

²¹ “O ensaio ‘Os Três Movimentos da Modernidade’ é um escrito de maturidade, publicado, em 1975, em *Political Philosophy: Six Essays* by Leo Strauss, coletânea organizada por Hilail Gildin. Posteriormente, essa coletânea foi ampliada e republicada como *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays* by Leo Strauss” (SILVA, 2013, p. 325).

maquiaveliano, no realismo de uma política enquanto técnica, prática, eficaz, enquanto boa organização, gestão estratégica e tal pensador é citado por Strauss por trazer uma visão muito realista dos acontecimentos ocorridos, um realismo que devesse levar em conta “o que é”, o que deve ser levado em conta na história.

Strauss (2013, p. 335) também afirma que o segundo movimento da modernidade começa com Rousseau e traz o conceito rousseauiano de vontade geral, infalível em si mesmo, como capaz de fazer daquilo que é aquilo que deve ser, e mostra como o abismo entre aquilo que é e aquilo que deve ser, pode ser superado. Entendendo o pensamento de Strauss (2013, p. 335), há um abismo entre a realidade e a idealização e o conceito de vontade geral rousseauiano tenta em alguma medida abarcar, juntar, unir o que é, com o que deve ser, ou seja, realização e idealização²².

Já o terceiro movimento da modernidade é referenciado por Strauss pelo filósofo Friedrich Nietzsche em que o existir na filosofia Nietzscheana é uma tragédia e o ápice da conquista que o homem possa alcançar não tem nada a ver com felicidade, não existe em Nietzsche, natureza (como existia para os clássicos), não existe em Nietzsche, Deus, e não existe razão, “o que existe é a necessidade de poder, existem as relações entre os homens pela necessidade de superação e poder, o estágio final do homem é a superação do acaso, é o homem sendo senhor de si próprio” (STRAUSS, 2013, pp. 338-339). Evidencia-se que a característica da época era a questão do individual, do racional, do “cortar as rédeas”, e em se tratando da religião como guia, essa relação realmente ficou estremecida e dadas circunstâncias evolutivas, somente no século XX, por meio do Concílio Vaticano II, a Igreja compreenderá que a liberdade religiosa é fato e deverá ser respeitada.

1.1.2 Criticando a Modernidade com Alain Touraine

Voltando a discutir o tema da modernidade só que a partir de um ponto de vista mais crítico, serão utilizadas reflexões do sociólogo francês, Alain Touraine, e sua obra intitulada de “Crítica da Modernidade” (2012) na qual Touraine conduz o pensamento

²² Nesse ponto, parece apropriada uma observação geral sobre a noção de modernidade. A modernidade fora entendida inicialmente como um contraponto à antiguidade; o moderno poderia até incluir o mundo medieval. A diferença entre o moderno e o medieval, por um lado, e a antiguidade, por outro, foi reinterpretada em torno de 1800 como a diferença entre o romantismo e o classicismo. Em sentido estrito, o romantismo consiste num modo de pensar e de sentir que foi iniciado por Rousseau (STRAUSS, 2013, p. 337).

do leitor através dos longos caminhos do surgimento da modernidade, com seus referidos teóricos e intelectuais, passando pela crise e chegando aos dias atuais em que houve uma certa reinvenção da modernidade.

Uma primeira visão geral de Alain Touraine sobre o tema nos aponta que é preciso reconstruir a Modernidade voltando às suas origens (desde o começo, com a ruptura entre a Renascença e a Reforma), ela rompeu a unidade do mundo antigo - ao mesmo tempo racional e sagrado - encarregando a razão de descobrir as leis do mundo e a consciência de fazer aparecer um sujeito que não mais era divino, mas, humano. Este dualismo da Modernidade, presente tanto em Descartes como na Declaração dos Direitos Humanos, foi destruído pelo orgulho da filosofia iluminista e pelos filósofos da história. Sendo assim, acabado o reinado da razão conquistadora (derrubado por Nietzsche e por Freud) é preciso escutar voz do sujeito, que não é introspecção, mas luta pela liberdade contra a lógica da mercadoria e do poder, que é vontade do indivíduo e do grupo de serem atores de sua vida, mas também memória e pertença. Sendo assim, o sociólogo francês nos diz que a Modernidade é feita de complementaridades e de oposições entre o trabalho da razão, a libertação do sujeito e o enraizamento num corpo e numa cultura (TOURAINÉ, 2012).

Entrando no assunto propriamente dito, o autor nos faz uma pergunta inicial sobre o tema ao questionar o que é essa modernidade cuja presença é tão central em nossas ideias e práticas após mais de três séculos e que está em discussão, rejeitada ou redefinida nos dias de hoje?

A ideia de modernidade, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, a tecnologia ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se liberar de todas as opressões [...]. É a razão que anima a ciência e suas aplicações, é ela também que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais ou coletivas; é ela, finalmente, que substitui a arbitrariedade e a violência pelo Estado de direito e pelo mercado. A humanidade, agindo segundo suas leis, avança simultaneamente em direção à abundância, à liberdade e à felicidade. É esta afirmação central que foi contestada ou rejeitada pelos críticos da modernidade (TOURAINÉ, 2012, p. 09).

Segundo Touraine (2012, pp. 11-12) “da sua forma mais intransigente à sua forma mais branda, mais modesta, a ideia de modernidade, quando ela é definida pela

destruição das ordens antigas e pelo triunfo da racionalidade, objetiva ou instrumental, perdeu sua força de libertação e de criação”. Mas, uma concepção tão branda da modernidade não se anula por si mesma? Touraine nos diz que tal é o ponto de partida dos críticos pós-modernos.

Como alega Touraine (2012, p. 12),

A modernidade rompeu o mundo sagrado que era ao mesmo tempo natural e divino, transparente à razão e criado, ou explicando melhor. Ela não o substituiu pelo mundo da razão e da secularização devolvendo os fins últimos para um mundo que o homem não pudesse mais atingir; ela impôs a separação de um Sujeito descido do céu à terra, humanizado, do mundo dos objetos, manipulados pelas técnicas.

De acordo com Touraine (2012, pp. 46-47) muitos pensaram que a ruptura do mundo sagrado e mágico deixaria o lugar livre a um mundo moderno governado pela razão e pelo interesse (que seria acima de tudo um único mundo, sem sombras e sem mistérios, o mundo da ciência e da ação instrumental), mas, esse modernismo pareceu triunfar por muito tempo e somente na segunda metade do século XIX, com Nietzsche e Freud, ele foi criticado e entrou em decomposição. Mas, desde o início, particularmente no momento da Reforma e no século XVII ele é completado ou combatido por uma força tão poderosa quanto a racionalização: a subjetivação (TOURAINÉ, 2012, pp. 46-47).

Seguindo o pensamento de Weber, o sociólogo Alain Touraine (2012, p. 18) assinala que a ideia de modernidade está, portanto, estreitamente associada à da racionalização, sendo assim, renunciar a uma é rejeitar à outra²³. Mas, o próprio sociólogo questiona: a modernidade se reduz à racionalização? É ela a história dos progressos da razão, que são também os da liberdade e da felicidade, e da destruição das crenças, dos pertences das culturas “tradicionais”? (TOURAINÉ 2012, p. 18). Na visão do próprio autor (2012, p. 13) sua crítica à modernidade é apresentada no intuito de “desligá-la” de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzir o tema do sujeito pessoal e da subjetivação,

²³ Max Weber considerava a racionalização como característica fundamental da modernidade ocidental. Dado o processo de racionalização, ocorreram mudanças na sociedade (estruturais, sociais e culturais) gerando assim grandes impactos, como a gradual construção do capitalismo e a monstruosa explosão do crescimento dos meios urbanos, que se tornaram as bases da reordenação das organizações tradicionais que predominavam até então. A preocupação de Weber estava em tentar apreender os processos pelos quais o pensamento racional, ou a racionalidade, impactou as instituições modernas como o Estado, os governos e ainda o âmbito cultural, social e individual do sujeito moderno.

A modernidade não repousa sobre um princípio único e menos ainda sobre a simples distribuição dos obstáculos ao reinado da razão; ela é feita do diálogo entre Razão e Sujeito. Sem a Razão, o Sujeito se fecha na obsessão da sua identidade; sem o Sujeito, a Razão se torna o instrumento do poder. Neste século conhecemos simultaneamente a ditadura da Razão e as perversões totalitárias do Sujeito; é possível que as duas figuras da modernidade, que se combateram ou ignoraram, finalmente dialoguem e aprendam a viver juntas? (TOURAINE, 2012, p. 14).

A mais forte concepção ocidental da modernidade a que teve efeitos mais profundos (levando também em consideração que o Ocidente viveu e pensou a modernidade como uma revolução), afirmou principalmente que a racionalização impunha a destruição dos laços sociais, dos sentimentos, dos costumes e das crenças chamadas tradicionais, e que o agente da modernização não era uma categoria ou uma classe social particular, mas a própria razão e a necessidade histórica que prepara seu triunfo. Assim, a racionalização, componente indispensável da modernidade, se torna além disso um mecanismo espontâneo e necessário de modernização. A ideia ocidental de modernidade confunde-se com uma concepção puramente endógena da modernização (TOURAINE, 2012, pp.18-19). A razão não reconhece nenhuma aquisição; ao contrário, ela faz tábua rasa das crenças e das formas de organização sociais e políticas que não se baseiem em uma demonstração de tipo científico (TOURAINE, 2012, p. 19).

Mas, como podemos falar de modernidade se nem ao menos foi reconhecido um princípio geral de definição da modernidade?

É impossível chamar de moderna uma sociedade que procura acima de tudo organizar-se e agir segundo uma revelação divina ou uma essência nacional. A modernidade não é mais pura mudança, sucessão de acontecimentos; ela é difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica, administrativa. Por isso, ela implica a crescente diferenciação dos diversos setores da vida social: política, economia, vida familiar, religião, arte em particular, porque a racionalidade instrumental se exerce no interior de um tipo de atividade e exclui que qualquer um deles seja organizado do exterior, isto é, em função da sua integração em uma visão geral, da sua contribuição para a realização de um projeto societal, denominado nollista por Louis Dumont. A modernidade exclui todo o finalismo. A secularização e o desencanto de que nos fala Weber, que definiu a modernidade pela intelectualização, manifesta a ruptura necessária com o finalismo do espírito religioso que exige sempre um fim da história, realização

completa do projeto divino ou desaparecimento de uma humanidade pervertida e infiel à sua missão (TOURAINÉ, 2012, p. 17).

Após essa definição de modernidade, o autor nos apresenta sua parte histórica, com ideias próprias ao momento e seus referidos estudiosos e introduz o tema ao lembrar que “a história do mundo não se constitui de uma evolução linear, mas é a sucessão de personagens e culturas, cada qual representando uma ação do universal na história” (TOURAINÉ, 2012, p. 84).

Como nos conta Touraine (2012, p. 46) “a história da modernidade está dividida desde o início não entre os homens de progresso e os homens de tradição, mas entre aqueles que fazem nascer cada um dos dois componentes dos quais será doravante feita a modernidade”. De um lado os homens que defendem a razão e que a reduzem frequentemente à instrumentalidade ao serviço de uma felicidade que reintegra o ser humano na natureza; do outro, aqueles homens “que se lançam à difícil aventura de transformar o sujeito divino em sujeito humano e que só o podem fazer seguindo o caminho mais indireto, até mesmo o mais paradoxal, o da decomposição do homem social pela fé, e até pela predestinação” (TOURAINÉ, 2012, p. 46). E por falar em paradoxos, o autor também nos diz que,

Cada fragmento da modernidade traz em si simultaneamente a marca da modernidade e a da sua crise. Em nossa cultura e nossa sociedade tudo está marcado por essa ambiguidade em que tudo é moderno e anti-moderno ao mesmo tempo, a tal ponto que não seria exagero dizer que o sinal mais seguro da modernidade é a mensagem anti-moderna que ela emite. A modernidade é autocrítica e autodestrutiva (TOURAINÉ, 2012, p. 109).

Esse pensamento de Touraine também está alinhado com o pensamento de Hervieu-Léger na medida em que ela considera sobre a modernidade que “a dinâmica de seu avanço implica que ela suscite continuamente sua própria crise, esse efeito de vazio social e cultural produzido pela mudança e sentido como uma ameaça pelos indivíduos e pelos grupos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 40). Nas sociedades modernas, essa referida antítese se desenvolve na medida em que,

A modernidade abole a religião, enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas ao mesmo tempo ela cria o espaço tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, continua ligada a uma problemática religiosa

da realização e da salvação. (HERVIEU-LÉGER; CHAMPION, 2008, p. 303).

Sobre o século XVIII, como todos os filósofos do Iluminismo, Rousseau descarta a revelação divina como princípio de organização da sociedade, substituindo-a pela razão e sobre tal posicionamento, Touraine (2012, p. 28) comenta que com Jean-Jacques Rousseau e seu pensamento “vem a primeira grande crítica interna da modernidade que conclama à harmonia da natureza contra a confusão e desigualdade sociais”, em seu segundo Discurso (1754), considerado uma preparação ao Contrato Social, que confere à obra de Rousseau sua importância excepcional ideia de que o progresso das ciências e das artes arrasta consigo o declínio dos costumes. Conforme Touraine (2012, p. 29),

Rousseau critica a sociedade, seus artifícios e desigualdades, mas o faz em nome da ilustração, mesmo se ele se volta cada vez mais contra os seus antigos amigos filósofos. Ele apela para uma natureza que é o lugar da ordem, da harmonia, portanto da razão. Ele quer recolocar o homem nesta ordem, fazendo-o escapar da confusão e do caos criados pela organização social. O objetivo da educação é formar um ser natural, bom, razoável e capaz de sociabilidade: é o que expõe em *Emile* ou *De l'éducation*.

“Com Jean-Jacques Rousseau abre-se a crítica interna do modernismo, que não apela para a liberdade pessoal ou a tradição coletiva contra o poder, mas para a ordem contra a desordem, para a natureza e a comunidade contra o interesse privado” (TOURAINÉ, 2012, p. 29). Partindo da afirmação de Touraine (2012, p. 27) de que a identificação da modernidade com a razão foi mais francesa que inglesa pode-se apontar que a ideia de que a modernidade conduziria por si mesma a uma ordem social racional, ideia aceita por Voltaire (admirador do sucesso da burguesia inglesa e hábil em conciliar sua consciência e seus interesses) torna-se inaceitável para Rousseau, para ele a sociedade não era racional e a modernidade mais dividia do que unia (TOURAINÉ, 2012, p. 30)²⁴.

A ideologia modernista é a última forma de crença na união do homem e natureza. A modernidade, identificada com o triunfo da

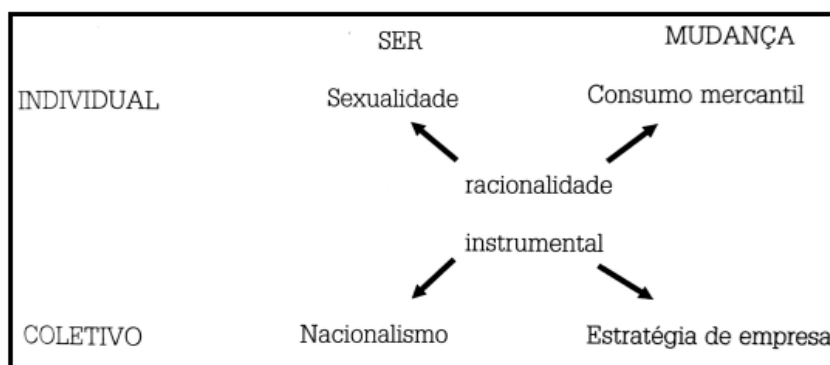
²⁴ Em sua obra “Crítica da modernidade”, Touraine expõe seu pensamento sobre outros três autores que dominaram a crise da modernidade: Marx, Nietzsche e Freud, mas, para uma melhor fluidez da leitura desta tese, nos limitaremos apenas a informar sobre esse conteúdo.

razão, é a última forma tomada pela investigação tradicional do Um, do Ser. Após o século das luzes, esta vontade metafísica tornar-se-á nostalgia ou revolta; e o homem interior separar-se-á cada vez mais da natureza exterior (TOURAINÉ, 2012, p. 32).

A realidade social e cultural, em lugar de desaparecer pouco a pouco diante da transparência do pensamento racional, invade assim dos dois lados o espaço da modernidade. Touraine (2012, p. 107) completa seu pensamento ao lembrar que o campo cultural e social no qual vivemos desde o século XIX não possui mais unidade não constituindo uma nova etapa da modernidade, mas sim a sua decomposição, logo, “a ideia de modernidade é substituída pela de ação modernizadora; esta mobiliza forças não modernas, liberta o indivíduo e a sociedade até então prisioneiros das leis impessoais da razão depois de terem sido da lei divina” (TOURAINÉ, 2012, p. 107).

Durante todo o século XIX, o da modernidade triunfante, nós vivemos e pensamos dentro do modelo da sociedade nacional e de classe como tínhamos acabado por construir a expressão concreta da modernidade afirmamos - sob formas muito diversas de acordo com os países -que economia, sociedade e existência nacional estavam tão ligados entre os dedos da mão, que a experiência coletiva possuía uma unidade fundamental que se chamava facilmente de sociedade, e Talcott Parsons, melhor que qualquer outro, nos mostrou como política, economia, educação e justiça constituíram as quatro funções principais desse corpo social. A modernidade se definia ao mesmo tempo pelo aumento das mudanças, o movimento da produção, a participação crescente na vida política e a formação desenvolvimento da produção, a participação crescente na vida política e a formação de nações e de Estados nacionais. Correspondência à qual os franceses reconheciam a força da evidência, ao passo que os Estados Unidos lhe davam um aspecto mais voluntarista e por isso mais jurídico, e os alemães um conteúdo mais profético e mais cultural (TOURAINÉ, 2012, p. 109).

Para explicar como se sucedeu a “explosão da modernidade”, Touraine criou um quadro que deve ser interpretado de duas maneiras complementares em que ele descreveu a explosão da modernidade e elaborou uma lista de forças que tendem a se tornar anti-modernas e ainda completa ao comentar que cada um dos elementos elencados no quadro trazia consigo uma reivindicação de modernidade: a independência da nação é a condição do desenvolvimento econômico; a sexualidade coloca em questão normas que visam a integração social e a reprodução cultural; o consumo acarreta a produção das grandes empresas e permite a satisfação de demandas cada vez mais variadas (TOURAINÉ, 2012, pp. 111-112).

Figura 1 - A Explosão da Modernidade

Fonte: (TOURAINE, 2010, p. 111).

Trazendo a discussão para o hoje, e utilizando o conceito de Libanio (1995, p. 85) ao afirmar que razão instrumental “é a razão que estabelece seus fins e ordena os meios a fim de obtê-los” pode-se dizer que não mais opera em termos gerais, mas sim pessoais, subjetivos em que a razão não mais “dita” as ordens e sim é utilizada como uma das fontes de consulta. Vertendo essa discussão para nosso campo da religião, observa-se que nessa senda, a identidade religiosa das pessoas está sendo construída em termos subjetivos, processando o entremeio do sujeito x razão.

A sociedade industrial que se forma na Europa, depois na América do Norte, surge cortada ao meio por um capitalismo brutal de um lado o mundo do interesse e da individualidade, do outro, o mundo impessoal do desejo, que não se comunica com o do cálculo (TOURAINE, 2012, p. 115).

Voltando à discussão teórica sobre a definição de modernidade, Touraine (2012, p. 94) a enquadra em sua obra como a separação crescente entre racionalização e subjetivação, em que a afirmação da unidade fundamental das leis naturais da história e da ação coletiva volta as costas à modernidade. A modernidade não é o triunfo do Um, mas o seu desaparecimento e a sua substituição pela gestão das difíceis, mas necessárias relações entre a racionalização e a liberdade individual e coletiva (TOURAINE, 2012, p. 95). Para Touraine (2012, p. 143) a explosão da ideia clássica da modernidade, da ideologia das luzes e do progresso, foi produzida tanto pela redescoberta desses atores quanto pelo pensamento de Nietzsche e de Freud, o sociólogo francês nos apresenta uma análise da modernidade a partir dos elementos: nação, empresa e consumidor que ele considera como pontos cardeais da modernidade racionalista dividida. Ele comenta que as nações se definem mais por uma cultura do que por uma ação econômica e que as empresas visam tanto o lucro e o poder quanto a organização racional da produção

(TOURAINE, 2012, p. 143). É preciso considerar uma sociedade em todas as suas dimensões, refletindo tanto sobre suas práticas econômicas como sobre suas ideias filosóficas (TOURAINE, 2012, p. 144)²⁵.

Isso explica o sucesso do ensaio de Weber sobre as relações entre o protestantismo e o capitalismo. O que tranquilizava na imagem weberiana do capitalismo era seu ascetismo; o que era recusado ao consumo devia ser concedido à ciência e ao culto da razão objetiva. Nossa imagem da modernidade ficara durante muito tempo associada à ideia cristã de renúncia, da vida simples, da desconfiança dos prazeres, e na escola pública como na particular, em termos mais comumente paralelos que opostos, nós aprendemos a controlar nossos desejos para nos tornarmos bons trabalhadores, bons cidadãos, bons pais e a *fortiori* boas mães (TOURAINE, 2012, p. 152).

A história da modernidade é a história da ruptura lenta, mas inelutável entre o indivíduo, a sociedade e a natureza (TOURAINE, 2012, p. 162). “O desencantamento do mundo moderno do qual fala Weber não resiste somente ao desaparecimento dos mitos e do sagrado, visto que estes já eram um produto da razão; é a unidade do mundo que se perdeu” (TOURAINE, 2012, p. 162). Pode-se dizer que os intelectuais tinham anunciado o progresso a uma sociedade ainda imersa no costume, na tradição e nos privilégios, e eles encontraram muito facilmente aliados na nobreza ou na burguesia (TOURAINE, 2012, p. 182). Logo, como aponta Touraine (2012, p. 189) “a crise da modernidade chega a seu termo no momento em que a sociedade se afasta de todo princípio de racionalização” Por muito tempo, o modernismo afirmou complementaridade entre a razão e o prazer, de maneira libertária e aristocrática no século XVII, burguesa no XIX, popular no XX, graças à elevação do nível de vida. Liberto da culpabilidade que lhe impusera o pensamento religioso, o indivíduo moderno podia unir os prazeres do corpo aos do espírito e mesmo às emoções da alma (TOURAINE, 2012, p. 195). Em contrapartida, “a modernidade se identifica com o espírito da livre iniciativa e se choca sempre com o espírito doutrinário e com a defesa dos aparelhos de poder” (TOURAINE, 2012, p. 215). Nos dias atuais, a imagem mais visível da modernidade é a do vazio, de uma economia fluida, de um poder sem centro, sociedade muito mais de troca que de produção.

²⁵ Essa questão sociedade/sociologia/economia também será abordada no capítulo IV referente às respostas dos padres católicos sobre cruzamentos nas perguntas econômicas e sociais.

A dissociação entre as estratégias econômicas e a construção de um tipo de sociedade, de cultura e de personalidade operou-se muito depressa, e ela que denomina e define a ideia de pós-modernidade.

Se a modernidade associou progresso e cultura, opondo culturas ou sociedades tradicionais e sociedades modernas, explicando todo fato social ou cultura pelo lugar que ocupa sobre o eixo tradição-modernidade, a pós-modernidade dissocia o que havia sido associado. Se o sucesso econômico não acontece mais pela racionalidade do engenheiro, mas pelo realismo da estratégia, se ele não é mais um efeito da ética protestante ou do serviço da nação, mas do talento de um financista ou da audácia de um jogador e se fala de teoria dos jogos (TOURAINÉ, 2012, p. 196)²⁶.

Touraine (2012, p. 231) ilustra sobre o que ele tenta explicar sobre a “modernidade dividida” e a “nova modernidade” através um esquema em que ele mostra que antes existia uma modernidade em que a racionalidade era instrumental e era o ponto principal dos fatores do indivíduo (vida, consumo, nação e empresa) mas que na nova fase da modernidade o Sujeito passou a ser mais ativo e a via se tornou “de mão dupla” com a razão em que todos os fatores citados também influenciam essa relação Sujeito/razão:

Figura 2 - Processo de Reconstrução da Modernidade



Fonte: (TOURAINÉ, 2010, p. 231).

Touraine (2012, p. 215) tenta explicar também que “não existe modernidade sem racionalização; mas também não sem formação de um sujeito-no-mundo que se sente

²⁶ A modernidade anula a si mesma. Enquanto Baudelaire a definia como a presença do eterno no instante, o que se opunha ao idealismo das culturas empenhadas em desprender as ideias eternas das deformações e das máculas da vida prática e dos sentimentos arrastada na eliminação cada vez mais completa do sentido (TOURAINÉ, 2012, p. 197).

responsável perante si mesmo e perante a sociedade”, e conclui sua afirmação ao alertar que “não confundamos a modernidade com a moda puramente capitalista de modernização” (TOURAINÉ, 2012, p. 215). O sociólogo continua seu pensamento ao apontar que a subjetivação é a penetração do Sujeito no indivíduo e, portanto, a transformação (parcial) do indivíduo em Sujeito (TOURAINÉ, 2012, p. 222). E ainda, conforme as palavras de Touraine (2012, p. 289), Sujeito é uma reflexão do indivíduo sobre sua própria identidade; Sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e ser reconhecido como ator (TOURAINÉ, 2012, p. 220); o Sujeito é sempre ao mesmo tempo liberdade e história, projeto e memória²⁷ (TOURAINÉ, 2012, p. 315). “Se for só projeto, individual ou coletivo, ele se confunde com suas obras e nelas desaparece, se for só memória, torna-se comunidade e deve submeter-se aos depositários da tradição”.

Trazendo a discussão para a esfera da religião, essa subjetividade que faz do indivíduo Sujeito da própria história, e consequentemente agente social, vem imbuída também de senso religioso, na medida em que, o sujeito tem esses individualismos como um valor que soma em revelia ao processo de individualismo que o processo de fragmentação das visões totalizantes presentes em sociedades tradicionais (SENRA, 2014, p. 7), ou seja, na questão religiosa, ele também é memória e história como disse Touraine, mas também é projeto e liberdade e utiliza estas prerrogativas para construção das próprias identidades religiosas, tendo influência na confecção do quadro religioso social. Barrozo (2014, p. 332) endossa esse pensamento ao afirmar que nas sociedades modernas, o religioso vai progressivamente sendo destituído de sua tutela normativa para o todo social, mais uma vez frisando a questão de passar para a sociedade a responsabilidade para a composição do cenário religioso. Touraine conclui seu raciocínio ao considerar que é na sua integração que a modernidade se completa

²⁷ O sociólogo tem a preocupação em esclarecer alguns conceitos pertinentes ao entendimento de suas teorias em seu livro: “o indivíduo, o Sujeito e o ator” podem afastar-se um do outro. “Somos frequentemente atingidos por esta doença da civilização. Por um lado, vivemos um individualismo narcisista; por outro, somos tomados pela nostalgia do ser ou do sujeito, no sentido antigo que se dava a este termo, e lhe damos expressões estéticas ou religiosas; por outro lado ainda, nós ‘fazemos o nosso trabalho’ desempenhamos nossos papéis e vamos consumir, votar ou viajar como se espera que façamos [...]. O indivíduo não é senão a unidade particular onde se misturam a vida e o pensamento, a experiência e a consciência. O Sujeito é a passagem do Id ao Eu, o controle, exercido sobre o vivido para que tenha um sentido pessoal, para que o indivíduo se transforme em ator que se insere nas relações sociais transformando-as, mas sem jamais identificar-se completamente com nenhum grupo, com nenhuma coletividade: Por que o ator não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social, mas aquele que modifica o meio ambiente material e sobretudo social no qual está colocado, modificando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação ou as orientações culturais” (TOURAINÉ, 2012, pp. 220-221).

(TOURAINE, 2012, p. 316). "Não existe uma figura única da modernidade, mas duas figuras voltadas uma para outra e cujo diálogo constitui a Modernidade: a racionalização e a subjetivação" (TOURAINE, 2012, p. 218).

A volta das religiões não é apenas a mobilização defensiva de comunidades transtornadas por uma mobilização importada; ela traz consigo, sobretudo nas sociedades industrializadas, a rejeição da concepção que reduz a modernidade à racionalização e dessa forma frente a um poder central cujos meios de ação não têm mais limite. Esta volta ao religioso não acarreta nenhum revigoramento de influência das Igrejas; estas continuam a declinar tão rapidamente quanto os partidos ideológicos que agitavam a bandeira da racionalidade modernizadora e antirreligiosa. Ela não anuncia necessariamente a volta ao sagrado e às crenças propriamente religiosas; pelo contrário, porque a secularização está tão solidamente instalada é que se torna possível reconhecer na tradição religiosa uma referência ao sujeito que pode ser mobilizado contra o poder dos aparelhos econômicos, políticos ou mediadores. A exigência moral transferiu-se da religião para o que chamamos de ética, mas esta deve encontrar nas tradições religiosas referências ao sujeito que não deve rejeitar nossa cultura secularizada (TOURAINE, 2012, p. 226).

Conforme Touraine, se fosse preciso medir a modernidade, isto teria de ser feito pelo grau de subjetivação aceita numa sociedade, pois essa subjetivação não é separável de um equilíbrio instável entre duas orientações opostas e complementares: de um lado, a racionalização, pela qual o homem é senhor e dominador da natureza e de si mesmo; do outro, as identidades pessoais e coletivas que resistem aos poderes pelos quais a racionalização é posta em execução. A técnica criadora de mudança liberta o sujeito da lei e da tribo; a memória o protege contra a arregimentação (TOURAINE, 2012, p. 244).

Em seu livro, outra comparação que Touraine (2012, p. 214) faz sobre a modernidade é como se ela fosse uma "decolagem", explicando melhor, é como se a entrada na modernidade supusesse um esforço, um arranque violento do chão da tradição e depois, após uma fase de turbilhões e de perigos, atingisse uma velocidade de cruzeiro, uma estabilidade que permitisse relaxar, esquecer mesmo tanto os pontos de chegada como os de partida, de gozar a libertação das exigências ordinárias. Acrescento que no tocante ao quesito religião, que é o grande cerne da nossa tese, metaforizando, esse "avião da modernidade religiosa" faz pequenos voos, ou seja, com várias decolagens e aterrissagens curtas, cada vez mais rápidas e intensas e a permanência no ar não está mais tão tranquila, os voos estão ultimamente bem "turbulentos".

1.1.3 Conceitos, Nomenclaturas e Demais Entendimentos Sobre a Modernidade

Modernidade líquida, Alta Modernidade, Pós-modernidade, Hipermodernidade, são alguns termos que definem o momento em que alguns consideram a passagem, a “superação” do período moderno. Vários são os autores que tentam explicar o que está se vivendo na cultura de hoje, cultura essa em que, teoricamente, se vive uma crise de utopias e distopias, crises dos “ismos”, cultura em que antes, na modernidade, se incitava a preocupação com o futuro mas hoje, não se tem essa preocupação, e sim uma necessidade de se fixar no presente e vivê-lo intensamente, estar livre de correntes e paradigmas culturais, mas como diria Leo Strauss, “a aparente liberdade sem precedentes veio acompanhada de uma impotência também sem precedentes”, ou seja, em um mundo em que tudo é “livre” e permitido para se viver com diversidades e escolhas, há também uma série de consequências dessas escolhas para a cultura e para a sociedade mundial em si. É como se o excesso de liberdade, o excesso de possibilidades de escolhas resultasse de alguma maneira em tipos de ansiedade, desconforto ou mal-estar social e por que também não dizer religioso visto que esse elemento é um pilar cultural?²⁸. Pela infinidade de opções e possibilidades de escolhas de tudo, há também incertezas e críticas, mas, geralmente não se sabe o que fazer ao certo com essas críticas, sabe-se que é um “mal-necessário” ou um “bem-desnecessário”, ou seja, paradoxos, os quais essa modernidade alta, pós-modernidade, modernidade líquida, hipermodernidade, em resumo, essa “evolução da modernidade” está cheia.

Para debater acerca do tema no decorrer deste tópico foram abordados alguns autores que trabalharam com essa temática como por exemplo Jean-François Lyotard, Zigmunt Bauman, Antony Giddens, Michel Maffesoli, Gilles Lipovetsky, para discutir sobre o período vivenciado atualmente e mostrar o conceito que cada um baseia o seu discurso e só então poder apontar um “denominador comum” a respeito da terminologia sobre o tema abordado, afinal, parafraseando o próprio Lyotard (2009, p.118), “a finalidade do diálogo é o consenso, um estado das discussões, e não o seu fim”. Na

²⁸ Esse termo “mal-estar social” foi utilizado por Zygmunt Bauman em seu livro “O mal-estar da pós-modernidade” de 1997 e faz alusão, contraponto ao livro de Freud de 1930 “O mal-estar na civilização”, civilização interpretada por Bauman como modernidade e este autor faz o contraponto sobre a pós-modernidade. Freud falava em mal-estar na civilização fazendo a analogia do que o ser humano queria (liberdade individual) e o que a civilização exige (segurança pública) gerando esse estado de “mal-estar”, já a pós-modernidade é como se as liberdades individuais estivessem garantidas, mas a ordenação estivesse comprometida, gerando esse mal-estar pós-moderno. Antes um excesso de ordem e pouca liberdade, hoje um excesso de liberdade, mas pouca ordem, logo, mal-estares. (BAUMAN, 1997).

tentativa de fazer um link com a temática abordada na presente tese, ao final de cada conceituação tentaremos fazer uma análise de como a religião se encaixa na perspectiva de cada autor abordado no decorrer do tópico.

IDEIAS DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Jean-François Lyotard²⁹ é o primeiro estudioso a falar sobre a pós modernidade e ele o faz sob a óptica de primeiramente definir o que é modernidade para em um segundo momento definir o que vem a ser a pós-modernidade³⁰. E sucintamente falando, para Lyotard a modernidade está fundamentada na industrialização histórica, capitalista e que paralelo à isso os estudiosos modernos trabalhavam em cima de verdades que eram ditas como meta-narrativas, discursos metafísicos, ou seja, discursos além da realidade, verdades atemporais, universais que servem para tudo e para todos e que eram assimilados pela sociedade, mas só que após a “estabilização dessa época” vieram novas interpretações e ressignificações de valores e os discursos passaram a ser críticos, céticos, questionadores de tudo, inclusive com ênfase na incredulidade nos discursos metafísicos (LYOTARD, 1979, p. 5). Lyotard diz que o mundo da modernidade era embasado pelas verdades, mas o mundo da pós modernidade tem como base principal a eficiência, ou seja, o que importa é se o indivíduo está atingindo seus objetivos. Essa premissa é importante ao objeto de estudo da presente pesquisa em se tratando de instituições religiosas, estas, na tentativa de angariar seguidores buscam mostrar seus resultados, seus produtos para atrair o crente ou firmá-lo sob seu teto tentando mantê-lo coeso e coerente em sua doutrina.

Voltando ao pensamento de Lyotard (1979, pp. 5-7) este tinha como objeto de estudo as universidades e as produções científicas, a ciência como um discurso, como uma forma de organizar as informações. No mundo pós-moderno a “moeda de troca” é o saber e através disso o que possa ser criado, vendido e consumido e ser eficaz, gerar satisfação (será que isso também se estendem às instituições religiosas?). O saber é e

²⁹ Em seu livro “A condição pós-moderna”, Lyotard expôs de maneira basicamente descritiva, os pressupostos objetivos que permitiram falar de uma transformação radical na maneira como o saber era produzido, distribuído e principalmente legitimado, nas áreas mais avançadas do capitalismo contemporâneo. Daí a centralidade do termo ‘condição’ ” (LYOTARD, 2009).

³⁰ Passados quarenta anos desde seu lançamento em 1979, o livro mais conhecido de Jean-François Lyotard, “A condição pós-moderna”, mantém seu poder esclarecedor, ao tratar de maneira extremamente nítida e sucinta um panorama das transformações mais profundas que afetam a cultura ocidental neste nosso fim de século (LYOTARD, 2009).

será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado³¹.

Também sobre conhecimento, Hervieu-Léger tenta explicar o que é a modernidade religiosa e elenca um primeiro traço que é característico da modernidade é o lugar de primazia que coloca “à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31), ou seja, a razão foi elevada como condição ao estabelecimento do status social dos indivíduos no plano das relações sociais (BARROZO, 2014, p. 331). Percebe-se que a modernidade e a racionalidade (conhecimento) estão imbricadas e essa conexão pode ter repercussão nas vias de acesso social e também pode influenciar nas escolhas e construção das identidades religiosas.

IDEIAS DE ZIGMUNT BAUMAN

Bauman foi um sociólogo polonês e trabalhou com o tema da modernidade, teve mais de 40 livros publicados mas sua obra “Modernidade Líquida” de 2001 foi a que mais se destacou³². Nesse livro, o sociólogo polonês analisa a natureza da sociedade moderna e de suas relações sociais, fazendo um resgate histórico desde quando começou a modernidade até os dias de hoje, ou seja, desde a “modernidade sólida” até a “modernidade líquida” e explica em que momento ocorreu essa mudança de nomenclatura. Para entender o conceito de modernidade líquida, é necessário partir de um conceito mais amplo, sendo assim, Bauman traz em seu livro “Modernidade e Ambivalência” de 1999 o conceito de modernidade como sendo,

³¹ Lyotard diz que as guerras de hoje não são por matérias primas e sim por informações e que essas sendo válidas e eficientes possam gerar consequências positivas (independente de verdades ou não, que era quesito principal no período moderno). Hoje em dia não se busca saber tanto as verdades como na modernidade e sim ser eficaz. Fazendo uma ligação com o que será discutido no capítulo 2, no tocante ao Concílio Vaticano II esse ponto torna-se compreensível em tal concílio pois não se tratou de um concílio dogmático para se discutir valores e verdades da Igreja, mas sim, tratou sobre questões pastorais que serão abordadas e melhor discutidas no referido capítulo.

³² De acordo com Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (2004) Zygmunt Bauman “foi descrito certa vez como ‘profeta da pós-modernidade’ (com o que não concorda), por suas reflexões sobre as condições do mundo da ‘modernidade líquida’, os temas abordados por Bauman tendem a ser amplos, variados e especialmente focalizados na vida cotidiana dos homens e mulheres comuns. Holocausto, globalização, sociedade de consumo, amor, comunidade, individualidade são algumas das questões de que trata, sempre salientando a dimensão ética e humanitária que deve nortear tudo o que diz respeito à condição humana. Preocupado com a sina dos oprimidos, Bauman é uma das vozes a permanentemente questionar a ação dos governos neoliberais que dão amplo apoio às forças do mercado ao mesmo tempo em que abdicam da responsabilidade de promover a justiça social”.

[...] um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações socioestruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista) (BAUMAN, 1999, pp. 299-300).

Bauman (2001) nos diz que a modernidade começou no final do século XV (no final do período feudal) até o final do século XVIII e nesse período ele explica que as sociedades europeias ocidentais começaram a se agrupar em centros urbanos caracterizados pela industrialização envoltos pelo capitalismo, logo, essa sociedade ocidental europeia entra na época da modernidade e é enquadrada como sendo uma “modernidade sólida”. Tal sociedade recebe a metáfora de ser sólida por ser uma sociedade considerada ordenada, racional, previsível e relativamente estável com questões e padrões bem definidos (padrões familiares com seus papéis bem definidos; padrões de gênero em que os debates sobre o quesito gênero eram mais simplistas; padrões religiosos em que a Igreja em si impunha seus dogmas e era considerada como dotadora da moral, da ética e dos bons costumes) (BAUMAN, 2001).

Mas Bauman (2001) lembra que na segunda metade do século XX aconteceram profundas mudanças sociais, políticas e econômicas que desestabilizaram essa sociedade e houve a transição da modernidade sólida para a modernidade líquida. Sendo assim, a estrutura considerada como definida, estável, organizada, ou seja, sólida, começa a adquirir outra característica sendo considerada como uma sociedade mais instável, insegura, moldável, fluida, ou seja, líquida, justificando o termo utilizado por Bauman de “modernidade líquida” em que o próprio Bauman frisa que a característica principal era a reinvenção, todas as culturas, regras, políticas deveriam se reinventar e se atualizar o tempo todo.

Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna, que, como os líquidos, se caracteriza por uma incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes” (BAUMAN, 2004)³³.

³³ Fala de Bauman em uma entrevista. Disponível no artigo de Pallares-Burke (2004), disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100015. Acesso em 31/01/2019.

Para Bauman (2001) a modernidade líquida é uma condição global de mudança constante e perene, a condição global é de permanente mudança e de incertezas, a sociedade fica instável Bauman (2011) e como ele cita acima, as crenças também ficam instáveis e propensas a remodelação, ressignificação de acordo com as subjetividade humanas, na tentativa de sempre, por meio ou não da religião, buscar melhorias para si, afinal, como diz próprio Bauman (2011) a modernidade almejava acima de tudo o melhoramento, o progresso, a razão. Esse posicionamento tem mais sentido a medida em que Bauman (2001) tenta chamar a atenção ao dizer que com o derretimento da estrutura sólida moderna para a líquida, as consequências das rédeas da modernidade “[...] passaram do ‘sistema’ para a ‘sociedade’, da ‘política’ para as ‘políticas da vida’ – ou desceram do nível ‘macro’ para o nível ‘micro’ do convívio social” (BAUMAN, 2001, p. 14), mais uma vez também inteirando a questão da religião individualizada e professada com subjetividade. Interpretando as palavras de Zigmunt Bauman, Fragoso (2011, p. 110) entende que,

No momento da modernidade líquida, os indivíduos foram justamente “condenados” a serem livres. A segurança da ordem social, dada na modernidade sólida, que poderia garantir um “seguro coletivo contra os infortúnios individuais” se liquefez jogando aos indivíduos a solitária responsabilidade pelos seus problemas. A insegurança em relação ao futuro decorre justamente do fato de que o poder moderno não é mais público (voltado para manutenção e segurança do mundo público), mas é privatizado, contingente e, para os indivíduos, fugaz.

Ainda de acordo com Fragoso (2011, p. 118) o individualismo moderno apontado por Bauman sofre de uma ambiguidade em que indivíduo deve se libertar das amarras que o prendem e seguir seus próprios interesses, mas, essa capacidade de ser livre sem os benefícios de uma segurança comunitária somente estava acessível a poucos. A grande maioria dos indivíduos “libertados” ficou prisioneira de sua própria liberdade.

Na política-vida que envolve a luta pela identidade, a autocriação e a autoafirmação são os cacifes, e a liberdade de escolha é ao mesmo tempo a principal arma e o prêmio mais desejado. A vitória final de uma só tacada removeria os cacifes, inutilizaria a arma e cancelaria a recompensa. Para evitar que isso aconteça, a identidade deve continuar flexível e sempre passível de experimentação e mudança; deve ser o tipo de identidade “até nova ordem” (BAUMAN, 2003, p. 61).

Isso reflete também na dinâmica das próprias comunidades de referência que possibilitam as identidades, não há mais controle de saída ou de entrada, não é possível mais a existência das comunidades integradoras e panópticas (FRAGOSO, 2011, p. 115). Refletindo as palavras de Bauman somadas às de Fragoso trazendo essa realidade de modernidade líquida para a área da religião e da presente pesquisa, pode-se apontar que a busca da caracterização dessas identidades se reflete também nas instituições religiosas uma vez que o ser está inserido socialmente e a religião permeia sua vida como um quesito social. Na busca de uma afirmação de identidade e diante da fluidez dos acontecimentos os indivíduos constroem suas identidades religiosas de acordo com seus anseios, gostos, circunstâncias, momentos e consequentemente acaba refletindo nos números censitários referente ao quesito social “Religião” referido pelas pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE que serão discutidos no desenvolvimento da presente pesquisa (é como se a identidade religiosa fosse sólida, “engessada” nas primeiras análises censitárias mas atualmente essas identidades estão líquidas e alterando o cenário atual e os números dos Censos). Para dar sequência as nomenclaturas referentes ao período do pós modernidade, seguem análises de outros autores para tal terminologia do “após a modernidade”.

IDEIAS DE ANTONY GIDDENS

Um outro estudioso que também trabalha com o tema modernidade é o sociólogo Antony Giddens que também tem seu conceito a respeito de como ele enxerga a modernidade nos tempos atuais e a nomeia de “alta modernidade” ou “modernidade tardia”. Para entender o conceito desenvolvido por tal autor, é necessário acompanhar o pensamento dele sobre essa temática e ele fundamenta inicialmente seu ponto de vista ao comentar que essa questão da modernidade, de seu desenvolvimento passado e de formas institucionais presentes reaparece hoje como um problema sociológico fundamental na chegada ao século XXI (GIDDENS, 2002, p. 9).

No livro “Modernidade e identidade” (2002)³⁴, Giddens emprega o termo “modernidade” em um sentido muito geral para se referir às instituições e modos de

³⁴ Giddens (2002, p. 15) explica o conteúdo do seu livro ao inferir que: “ ‘ciência, tecnologia e especialização’ desempenham um papel fundamental no que chama de segregação da experiência. A noção de que a modernidade está associada a uma relação instrumental com a natureza, e a ideia de que a visão científica exclui considerações de ética ou moralidade, são conhecidas. No entanto, procuro

comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo, mas que no século XX se tornaram mundiais em seu impacto. Entendendo o curso do raciocínio desse sociólogo britânico faz-se necessário perceber as condições em que a sociedade passava naquela época, e para tanto, o autor nos lembra que o industrialismo e o capitalismo foram fatores determinantes na modernidade e hoje em dia a organização das instituições é de suma importância para sociedade e paralelo a isso, “em vários aspectos fundamentais, as instituições modernas apresentam certas descontinuidades com as culturas e modos de vida pré-modernos”. Uma das características mais óbvias que separa a era moderna de qualquer período anterior é seu extremo dinamismo. O mundo moderno é um “mundo em disparada”: não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido que em qualquer sistema anterior; também a amplitude e a profundidade com que ela afeta práticas sociais e modos de comportamento preexistentes são maiores (GIDDENS, 2002, p. 22). Esse ponto de vista também é compartilhado por Hervieu-Léger sob codinome de “paradigma da imediatez” em que tudo tem que acontecer de forma rápida, instantânea e fluida, e essa temática e também foi uma das questões elencadas nas narrativas dos padres entrevistados e serão debatidos mais à frente.

Voltando a questão conceitual, para Giddens (2002, p. 10),

A modernidade é uma ordem pós-tradicional, mas não uma ordem em que as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional. A dúvida, característica generalizada da razão crítica moderna, permeia a vida cotidiana assim como a consciência filosófica, e constitui uma dimensão existencial geral do mundo social contemporâneo (GIDDENS, 2002, p. 10).

Ou seja, a modernidade instiga a reinvenção e a atualização permanente a partir de questionamentos próprios e como o próprio autor frisa “a modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical e insiste em que podem ser verdadeiras, mas que por princípio estão sempre abertas à revisão e podem ser, em algum momento, abandonadas” (GIDDENS, 2002, p. 10). Essas revisões, questionamentos permanentes e

recolocar essas questões em termos de uma apresentação institucional da ordem moderna tardia, desenvolvida em termos de referências internas. O impulso geral das instituições modernas vai no sentido de criar situações de ação ordenadas em termos da própria dinâmica da modernidade e separadas dos ‘critérios externos’ fatores externos aos sistemas sociais da modernidade. Ainda que existam muitas exceções e tendências contrárias, a vida social diária tende a se separar da natureza ‘original’ e de uma variedade de experiências que dizem respeito a questões e dilemas existenciais”.

constantes a esse respeito, também lembram o que Hervieu-Léger (2008) assinalou ao considerar a racionalização e o progresso como molas propulsoras da modernidade. “A dinâmica de seu avanço implica que ela suscite continuamente sua própria crise, esse efeito de vazio social e cultural produzido pela mudança e sentido como uma ameaça pelos indivíduos e pelos grupos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 40). Essa crise abre precedente para produções religiosas próprias da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 1996). Entendendo o assunto religioso, no pensamento dos 2 autores supracitados, é relativa a questão da religião ser customizada para determinado indivíduo, ou seja, para aquela configuração pessoal e sociocultural em que ele está inserido, determinada religião servirá, mas esta mesma, com o avanço moderno, não mais dará suporte pois suas regras, dogmas e formas de serem professadas não mais se encaixam naquela formatação do sujeito e ele vai em busca de outra ou mesmo ressignifica a sua atual, dá um novo sentido à esta.

Voltando a questão de conceitos, o termo principal de Giddens sobre a temática é que a “alta modernidade ou modernidade tardia” é a presente fase de desenvolvimento das instituições modernas, marcada pela radicalização e globalização dos traços básicos da modernidade (GIDDENS, 2002, p. 221), ponto esse articulado e discutido com as ideias de Hervieu-Léger.

A alta modernidade é caracterizada pelo ceticismo generalizado juntamente à razão providencial, em conjunto com o reconhecimento de que a ciência e a tecnologia têm dois gumes, criando novos parâmetros de risco e perigo ao mesmo tempo em que oferecem possibilidades benéficas para a humanidade. Esse ceticismo não se limita aos escritos e meditações de filósofos e intelectuais: já vimos que a consciência dos parâmetros existenciais da reflexividade se torna parte da própria reflexividade num sentido muito amplo. Viver no mundo produzido pela alta modernidade dá a sensação de conduzir um juggernaut³⁵. Não só ocorrem processos de mudança mais ou menos profundos; a mudança não se adapta nem à expectativa nem ao controle humano (GIDDENS, 2002, p. 32).

Nas situações em que Giddens chama de modernidade “alta” ou “tardia”- nosso mundo de hoje-, “o eu, como os contextos institucionais mais amplos em que existe, tem que ser construído reflexivamente. Mas essa tarefa deve ser realizada em meio a uma enigmática diversidade de opções e possibilidades” (GIDDENS, 2002, pp.10-11) e

³⁵ Juggernaut: carro de Jagrená, divindade hindu, sob cujas rodas muitos devotos se jogavam na certeza de que tal morte lhes traria a salvação (GIDDENS, 2002, p. 32).

essa reflexividade é a causa e a consequência da interação entre ser humano e a sociedade. Antony Giddens explica o caráter peculiarmente dinâmico da vida social moderna a partir de três conjuntos de elementos resumidos no quadro a seguir:

Quadro 2 - O Dinamismo da Modernidade

Separação de tempo e espaço: a condição para a articulação das relações sociais ao longo de amplos intervalos de espaço-tempo, incluindo sistemas globais.

Mecanismos de desencaixe: consistem em fichas simbólicas e sistemas especializados (em conjunto sistemas abstratos). Mecanismos de desencaixe separam a interação das particularidades do lugar.

Reflexividade institucional: o uso regularizado de conhecimento sobre as circunstâncias da vida social como elemento constitutivo de sua organização e transformação.

Fonte: (GIDDENS, 2002, p. 11).

Para entender o quadro é necessário acenar que Giddens compreendia que a modernidade foi um momento de desencaixe³⁶, ou seja, tal autor entende que antes da modernidade a sociedade tinha uma relação de espaço-tempo bem definida, vivia um momento de encaixe, tudo era muito articulado, logo, o ser humano era muito preso aos fenômenos da natureza, era muito guiado pelas circunstâncias naturais, pelo encaixe do espaço-tempo. Mas a modernidade promoveu um certo desencaixe dessa articulação e fez o indivíduo perceber que cada um desses elementos pode ser entendido separadamente, o tempo (calendário e relógio) guiam, regulam as atividades do ser humano, em detrimento do espaço que não é mais tão considerado nas práticas diárias (GIDDENS, 2002, p. 22).

Sendo assim, em relação ao controle do tempo, os indivíduos são os atores principais da sua vida, como bem lembrou Alain Touraine, e procuram organizar suas tarefas de acordo com seu momento e tempo transcorrido, mas, em relação à articulação deste com o espaço, esse já não é tão preocupante uma vez que, com o avanço das tecnologias e a providência da internet, os sujeitos podem utilizar esses meios para aprimorar seu tempo e atividades, vertendo esse pensamento para a questão religiosa, o homem em si tem como professar sua fé de forma virtual em que, onde estiver pode acessar a internet e consultar evangelhos, rezar terços online, fazer novenas virtuais, assistir missas e cultos ao vivo sem sair de casa, assistir programas televisivos de canais

³⁶ Desencaixe é o deslocamento das relações sociais dos contextos locais e sua recombinação através de distâncias indeterminadas do espaço/tempo (GIDDENS, 2002, p. 221).

como por exemplo a Canção Nova, dentre outras formas de articular suas atividades diárias, professar uma crença sem necessariamente ter que articular o tempo com o espaço. Esse avanço tecnológico por parte do catolicismo veio ser “autorizado” tardiamente (somente em 1962-1965) por meio de um Decreto sobre os meios sociais discutido no Concílio Vaticano II que permitiu a atualização do catolicismo e promoveu uma nova forma de professar a fé católica por meio de seus fiéis. Na alta modernidade o mundo inteiro está interligado (o advento da internet é um ponto importantíssimo nesse período de conexões mundiais totais), ou seja, há a globalização de culturas, sociedades, políticas, mercados, resumindo, uma globalização em que todos estão conectados e constantemente revisando suas identidades e preceitos para ficar sempre em moldes sociomodernos e vale acrescentar que a influência de acontecimentos distantes sobre eventos próximos, e sobre as intimidades do eu, se torna cada vez mais comum³⁷.

No quadro sobre “o dinamismo da modernidade”, o segundo item se refere aos mecanismos de desençaixe que são nomeados por Giddens de “fichas simbólicas” e “sistemas especializados” ou (sistemas perito). As fichas simbólicas se referem a elaborações socioculturais de determinados elementos que dão unidade aos indivíduos independentes de suas particularidades e ideologias e tem como finalidade dar “padrões interativos” aos seres humanos; são meios de “intercâmbio” para integrar os indivíduos (independente de suas características/pensamentos) (exemplo de fichas simbólicas: dinheiro, voto). Já os sistemas peritos são ambientes materiais e sociais, são espaços sociais dependentes da conexão de ciências e tecnologias em que as pessoas (independente de conhecimento sobre esses fatores) se relacionam, e segundo Giddens há um desprendimento da vida mais pautada no local e se expandindo para um global. Os sistemas especializados põem entre parênteses o tempo e o espaço dispondo de modos de conhecimento técnico que têm validade independente dos praticantes e dos clientes que fazem uso deles. Tais sistemas penetram em virtualmente todos os aspectos

³⁷ De acordo com Giddens (2012, p. 12) a imprensa foi uma das principais influências no surgimento do Estado moderno e de outras instituições da modernidade, mas quando olhamos para as origens da alta modernidade o que foi mais importante foi o desenvolvimento cada vez mais entrelaçado da mídia impressa e da comunicação eletrônica. O surgimento de materiais impressos de circulação em massa foi em geral considerado como parte de uma era anterior à das mensagens eletrônicas (GIDDENS, 2002, p. 30). As mídias impressas e eletrônicas obviamente desempenharam um papel central. A experiência canalizada pelos meios de comunicação, desde a primeira experiência da escrita, influenciou tanto a auto identidade quanto a organização das relações sociais. Com o desenvolvimento da comunicação de massa, particularmente a comunicação eletrônica, a interpenetração do auto -desenvolvimento e do desenvolvimento dos sistemas sociais, chegando até os sistemas globais, se tornaram cada vez mais pronunciadas. “O ‘mundo’ em que agora vivemos, assim, é em certos aspectos profundos muito diferente daquele habitado pelos homens em períodos anteriores da história” (GIDDENS, 2002, p. 12).

da vida social nas condições da modernidade- em relação aos alimentos que comemos, aos remédios que tomamos, aos prédios que habitamos, às formas de transporte que usamos e muitos outros fenômenos.

Podemos inferir que neste quesito, a religião se encaixa perfeitamente uma vez que ela é praticada de forma institucionalizada ou não por pessoas com perfis totalmente diferentes e muito subjetivos, uma igreja por exemplo pode ser frequentada por um prefeito da cidade assim como também um agricultor rural que dividirão o mesmo banco na instituição independente de valores e condições pessoais. Outra evidência é que esses mesmos atores sociais, independente de “grau de fé”, estão ali dividindo a mesma religião, o mesmo ambiente, a mesma homilia. Em resumo, uma instituição (considerada o sistema perito) consegue reunir pessoas e as coloca para dividir padrões interativos: a crença (considerada a ficha simbólica de intercâmbio).

Em relação ao terceiro item, Giddens (2002, pp. 12-13) considera que, na ordem pós-tradicional da modernidade, as novas formatações sociais permitem aos indivíduos, através da experiência mediada, a construção da auto identidade e esta, se torna um empreendimento reflexivamente organizado. O projeto reflexivo do eu vai de acordo com o que o autor diz sobre previsão e manipulação, perigo e oportunidade, a análise dos acontecimentos sociais e reorganização pessoal, consiste também em manter narrativas biográficas coerentes e revisadas e isso também incluem o posicionamento das pessoas em relação as instituições que também se adaptam às novas realidades sociais e isso implica lembrar que, o que é tradicional às vezes é considerado como ultrapassado ou como lembra Giddens (2002, pp. 12-13),

Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. Certamente existem também influências padronizadoras particularmente na forma da criação da mercadoria, pois a produção e a distribuição capitalistas são componentes centrais das instituições da modernidade. No entanto, por causa da “abertura” da vida social de hoje, com a pluralização dos contextos de ação e a diversidade de “autoridades”, a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto identidade e da atividade diária. O planejamento de vida reflexivamente (GIDDENS, 2012, pp. 12-13).

Em termos de religião, essa reflexividade conjuga perfeitamente com o já citado “paradigma da imediatez” de Danièle Hervieu-Léger em relação a querer que as coisas

aconteçam para si mesmo e isso reflete de forma global na vida do indivíduos que, na tentativa de personalizar uma religião para si mesmo, julgam a tradicionalidade ultrapassada, não mais significativa para seus critérios pessoais e ou mesmo sociais e isso também pode promover o fenômeno do trânsito religioso alterando constantemente o cenário religioso vigente. Um quesito também influente neste tópico, é a forma que a autoridade religiosa se apresenta para os seus fiéis, a liderança que ele exercerá e conduzirá os seus, primando por assistenciar seus fiéis. Esse ponto de discussão é importantíssimo visto que, em relação a diversidade religiosa, cada uma com um líder que tem também como função escutar e acolher cada fiel, a forma que este líder se relaciona com cada sujeito será determinante na construção da confiança (líder x liderado) e na manutenção dessa religião como pilar significativo social. Estima-se que há algumas religiões que trabalham mais com a questão pessoal envolvendo até mesmo questões emocionais, de forma que isso pode fazer o diferencial em “ganhar fiéis”, mas, tal assunto será melhor detalhado e discutido diante das narrativas dos líderes católicos transcritas no capítulo 4 desta tese.

Fazendo uma ligação do ponto de vista de Giddens e sua teoria da “alta modernidade” com a temática da presente tese, infere-se que esse quadro moderno em que as mudanças são permanentes e as identidades são revisadas e adaptadas, também se estendem para as instituições religiosas da sociedade e estas também têm que acompanhar o ritmo das mudanças socioeconômicas, políticas e pessoais para poder dar suporte aos seus fiéis que têm relações de confiança nas suas religiões e no seu deus. A esse respeito Giddens (2002, p. 9) relata que “as instituições modernas diferem de todas as formas anteriores de ordem social quanto a seu dinamismo, ao grau em que interferem com hábitos e costumes tradicionais, e a seu impacto global”. No entanto, essas não são apenas transformações em extensão: a modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência (GIDDENS, 2002, p. 9). Isto posto, “a modernidade deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual, e, portanto, com o eu” (GIDDENS, 2002, p. 9).

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança

oferecidos em ambientes mais tradicionais. A terapia oferece alguém para quem podemos nos voltar, uma versão secular do confessionalário (GIDDENS, 2002, p. 38).

Vários fatores, nas circunstâncias da alta modernidade, influenciam diretamente a relação entre auto identidade e instituições modernas (GIDDENS, 2002, p. 37). Sendo assim, em um mundo moderno de permanentes mudanças e incertezas, em que o ser humano tem que se reinventar permanentemente, ele busca instituições que possa lhe apoiar e dar suporte biopsicossocial e esses ambientes podem ser as instituições religiosas que ajudem os sujeitos nas construções (e manutenções) de suas identidades religiosas na atualidade e para essa construção, o quesito confiança é “cimento” obrigatório, confiança essa que pode ser construída por meio das formas de comando lançadas pelos padres, pastores, guias ou outros líderes religiosos. Sobre esse ponto, confiança, Giddens entende que,

Em circunstâncias de incerteza e múltipla escolha, as noções de confiança e risco têm aplicação particular. A confiança, afirmo, é um fenômeno genérico crucial do desenvolvimento da personalidade e tem relevância distintiva e específica para um mundo de mecanismos de desencaixe e de sistemas abstratos. Em suas manifestações genéricas, a confiança está diretamente ligada à obtenção de um senso precoce de segurança ontológica [...]. A confiança nesse sentido é fundamental para um “casulo protetor” que monta guarda em torno do eu em suas relações com a realidade cotidiana [...]. A confiança gera aquele “salto de fé” que o envolvimento prático demanda (GIDDENS, 2002, p. 11).

Em resumo ao que entende Giddens em sua teoria da alta modernidade, a atual sociedade passa por um momento de dinamismo em que o desencaixe do espaço-tempo é a regra e isso associado às fichas simbólicas e aos sistemas especializados reflete na auto identidade do ser humano. Esta identidade tem que ser constantemente revista e readaptada e diante de tantas “ansiedades sociais” há uma certa insegurança dos indivíduos e isso gera a busca da confiança desses indivíduos em meios à tantas ofertas, inclusive as religiosas (por meio das instituições) e tal fato também pode ser influente no fenômeno que também permeia a presente tese que é o fenômeno do trânsito religioso moderno em busca de interesses/causas pessoais em detrimento das tradições sociais e familiares.

IDEIAS DE MICHEL MAFFESOLI

Michel Maffesoli é um sociólogo francês conhecido pela popularização do conceito de “tribos urbanas” e falar de pós-modernidade é tocar indiretamente no nome desse intelectual e, unindo o presente tópico com assunto principal dessa pesquisa, faz-se imprescindível comentar a teoria que este autor defende. Em seu artigo intitulado de “Pós modernidade” (2011), Maffesoli (2011, p. 21) explica como ele trata a ligação da modernidade com a pós-modernidade,

Se a modernidade se encarna nas instituições e nas grandes narrativas de que são portadoras, a pós-modernidade dá importância às tribos, aos espaços que ocupam, às formas de socialidade que aí se desenvolvem. Dá-se um novo alento aos mitos que a visão linear do progressismo asfixiou, à bricolagem mitológica. Esta evolução faz-se em espiral, na medida em que certos elementos incompatíveis com a nova realidade são eliminados e outros, em consonância com as novas maneiras de pensar e de viver, atualizados (MAFFESOLI, 2011, p. 21).

Maffesoli diz que assistimos a um retorno (de forma ligeiramente modificada) do que pensávamos ter ultrapassado mas observamos um destino em forma de espiral e isso ele explica ao dizer que “quando cessa a evidência de uma ideia na qual assentou uma determinada civilização, nasce uma outra constelação que integra certos elementos do que existiu e que volta a dar vida a alguns outros que tinham sido denegados” (MAFFESOLI, 2011, pp. 24-25), ou seja, a pós-modernidade nascente nos recorda que a modernidade foi uma pós-medievalidade em que foi permitida uma nova composição do ser-em-conjunto. Esse pensamento de Maffesoli está em consonância com o de Hervieu-Léger ao comentar que a modernidade se alimenta dessa aspiração utópica continuamente de realizar um outro mundo (HERVIEU-LÉGER, 2008), decifrando melhor: crise, acomoda, avança, crise acomoda, avança).

Para melhor esclarecer, Maffesoli (2011, p. 21) arrisca uma definição provisória de pós-modernidade como uma “sinergia de fenômenos arcaicos com o desenvolvimento tecnológico” e completa ao comentar que “durante a modernidade o desenvolvimento tecnológico tinha duravelmente desencantado o mundo” (MAFFESOLI, 2011, p. 24) fazendo com que cada pessoa se limitasse ao seu individualismo, mas no que se refere à pós-modernidade nascente é a própria tecnologia que favorece um real “reencantamento do mundo” e mesmo a conexão das pessoas e

estas, na tentativa de encontrarem perfis parecidos aos seus, procuram formar grupos e esses grupos são intitulados por tal teólogo de “tribos urbanas” (turmas sociais, interações, agregações). Um adendo deve ser feito aqui pois em relação às conexões tecnológicas nos fins religiosos, há um documento debatido no Concílio Vaticano II (*Inter Mirífica*) que trabalhou com a liberdade/ diversidade religiosa estimulando a religião a evoluir nos moldes da tecnologia.

As tribos fazem, desfazem e refazem continuamente essas relações de acordo com suas necessidades de pertencimento e fazendo alusão ao objeto de estudo da presente pesquisa, podemos inferir que essas ligações, esses pertencimentos sociais também refletem nos seus perfis religiosos e suas pertenças de acordo com as identificações pessoais ou com a de um determinado grupo (carisma do líder religioso ou dos seus liderados)³⁸.

IDEIAS DE GILLES LIPOVESTKY

Voltando ao delineamento de definições acerca do período referenciado, um autor que também aborda sobre o tema do “após modernidade” sob nomeação de hipermodernidade, é Gilles Lipovetsky (1944), ele é um pesquisador da chamada cultura pós-modernista e seu pensamento baseia-se no estudo do predomínio do individual sobre o universal e na busca de compreensão da diversificação extrema da conduta e dos gestos do ser humano contemporâneo³⁹ (MOURA, 2017). Lipovetsky é

³⁸ Pode-se entender esse pensamento para o caso de pessoas que se reúnem em grupos pastorais da Igreja Católica ou até mesmo nos grupos de RCC.

³⁹ Uma grande parte de seus livros já foi traduzida em 18 idiomas, inclusive o português. Sua primeira obra, “A era do Vazio: ensaios sobre o individualismo”, publicada em 1983, versa sobre o mundo contemporâneo tratando de elementos como o individualismo, a frivolidade e o efêmero. Nesta mesma direção, Lipovetsky publica, em 1987, “O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas”, atendo-se à questão da sedução e da diferenciação nas sociedades democráticas e apontando como a “moda perfeita” poderia ser um elemento de concretização das sociedades liberais. Ao tratar das questões mais ligadas à ética na contemporaneidade, publica, em 1992, “O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos”, obra na qual trata da revitalização dos “valores” e o espírito de responsabilidade que nossa época ostenta. No que diz respeito a um dos conceitos caros a Lipovetsky, é publicado, em 2004, em parceria com Sébastien Charles, o livro “Os tempos hipermodernos”. Neste escrito, o autor trata de sua trajetória intelectual e nos aponta elementos importantes para compreender o que ele chama de “segunda revolução moderna”, dedicando-se a caracterizar a hipermodernidade. Já em 2006 publica “A sociedade da decepção”; em 2007 “A Felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo”; em 2008, “A cultura-mundo”; em 2010, “A globalização ocidental”, dentre outros títulos como: “O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas”, “Metamorfoses da cultura liberal”, “A sociedade da decepção”, “A sociedade pós-moralista”, “A terceira Mulher”, “A estetização do mundo” e sua última publicação foi: “Da leveza: Rumo a uma civilização sem peso” em 2016 (MOURA, 2017, p. 39).

um filósofo que tem foco em assuntos corriqueiros não se dirigindo diretamente à religião, mas de acordo com a sua abordagem pode ser direcionado para os fenômenos religiosos, sendo assim, a escolha por Gilles Lipovetsky se justifica pela a maneira com que ele trata a contemporaneidade, abordando a realidade como ela é e propondo uma reflexão acerca do que está evidente diante de nós e das vivências atuais. A escolha também se justifica na fala de Moura (2017, p. 09) quando ela comenta que esse referido autor “desenvolve conceitos de extrema relevância para a análise da atualidade, tais como efemeridade, consumo, mercado midiático, bem como é relevante a sua proposta de evolução dos conceitos de modernidade, pós-modernidade e hipermodernidade” sendo assim, pode-se dizer que “ele traz à tona uma série de caminhos distintos para entendermos a cultura contemporânea, bem como para compreendermos o modo como a religião pode ser percebida e entendida nessa modificação da sociedade” (MOURA, 2017, p. 09)⁴⁰. Coadunando com esse pensamento, Brito (2015, p. 155) comenta que “Gilles Lipovetsky é um pensador importante para o debate sobre o mundo contemporâneo em suas características, tendências, rumos, desafios e, conseqüentemente, para o sujeito aí gerado”, sujeito esse que em meio às tantas mudanças socioculturais, tem suas opções religiosas que podem ser seguidas tradicionalmente ou não resultando mudanças nos dados censitários e que são objetos de estudo da presente pesquisa e serão abordados no decurso deste trabalho.

Pós-moderno ou hipermoderno, afinal, como designar a mudança de um termo para outro? Em relação à mudança do termo de pós-modernidade para hipermodernidade Moura (2017, p. 41) interpreta o raciocínio de Gilles Lipovetsky e nos aponta que,

A modernidade radicalizou-se, tudo está em alta velocidade, o que nos leva aos excessos. Daí o prefixo “hiper”: hipermercado, hiperatividade, hipertexto, hipercapitalismo, hiperconsumo, etc. São tantos os “hiper’s” que não damos conta de tamanho estímulo, o que gera a busca incessante por um novo espaço que nos caiba, que preencha o vazio deixado pelo movimento expresso de nossa sociedade (MOURA, 2017, p. 41).

⁴⁰ Como aponta Moura (2017, p. 11) pode-se perceber que Lipovetsky tem grande importância e aceitação, além de ser comumente referendado, em assuntos como moda, psicologia, consumo, mercado e ética. Entretanto, no que tange ao aspecto religioso da sociedade, o autor em foco sempre o apresenta em suas obras, mas não se dedica a escrever exclusivamente sobre o assunto. Para a presente pesquisa, a referência do trabalho de Cassiana Moura que tem como título “A religião na cultura hipermoderna: a personalização da crença em uma Igreja midiática” é de suma importância pois ela conseguiu juntar os temas religião e cultura hipermoderna que também fazem parte da seara deste trabalho.

Adentrando no assunto propriamente dito e focando no termo hipermodernidade, para Lipovetsky (2005) a passagem da modernidade à contemporaneidade é marcada por características que são preservadas e acentuadas pelos indivíduos de maneira inconsciente mas que podem ser identificadas a partir de fatores pontuais como por exemplo a moda, a efemeridade do luxo, a personalização e a estetização da vida, etc. Conforme Lipovetsky & Charles (2004, p. 60), há duas questões determinantes para a consolidação da modernidade no patamar de hiper:

No cerne do novo arranjo do regime do tempo social, temos: (1) a passagem do capitalismo de produção para uma economia de consumo e de comunicação de massa; e (2) a substituição de uma sociedade rigorístico-disciplinar por uma “sociedade-moda” completamente reestruturada pelas técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes (LIPOVETSKY, CHARLES, 2004, p. 60).

O nosso tempo, para ele, está marcado também por uma continuidade de muitas características identificadas como próprias da modernidade (MOURA, 2017, p. 40). Ou seja, em resumo, Lipovetsky conclui que não passamos e evoluímos da modernidade para uma pós-modernidade, essa forma de viver a vida, essa modernidade propriamente dita é vivida na atualidade de uma forma mais intensa, de uma forma mais “hiper”, sendo assim, dando origem ao termo “hipermodernidade”. Isso fica claro quando ele defende que os preceitos constitutivos da modernidade foram radicalizados e não rompidos (LIPOVETSKY, 2005).

E conseqüentemente, interpretando esse raciocínio e já fazendo alusão à abordagem principal da presente pesquisa, comenta-se que todos os setores socioculturais sofrem sequelas, inclusive os religiosos, a hipermodernidade eleva o individualismo, dispensando menor valor às tradições; promovendo a indiferença com o bem público; pondo em relevo, com frequência, o presente em detrimento do futuro; fazendo crescer interesses particulares e corporativos; desmerecendo o dever como valor, isolando, assim, o reconhecimento ou débito com o coletivo (Lipovetsky & Charles, 2004).

Hipermodernidade, com seu cenário de caos, incerteza, insegurança, incita a procura por significado, convicção e inserção grupal. A vivência religiosa é recolocada como adaptada aos imperativos da autonomia, da não instituição, da subjetivação, da afetividade. Se nas

sociedades tradicionais o ser religioso era algo dado de antemão, inquestionável, definido; na hipermodernidade, há uma forma de apropriação a partir da qual os indivíduos são passíveis de questionamentos e mudanças (LIPOVETSKY, CHARLES, 2004).

De acordo com Moura (2017, p. 44), um dos conceitos mais importantes que Lipovetsky aponta é a ideia de tempo social como uma forma de viver, associado ao modo de ser e de agir de um determinado grupo marcado pelas vivências pessoais em que há um deslocamento do centro de gravidade temporal em que a ênfase atribuída ao futuro desloca-se para o presente, logo, sendo assim, Moura (2017, p. 47) interpreta que para Gilles Lipovetsky a modernidade está intimamente ligada ao surgimento do individualismo, compreendido como uma ênfase posta sobre o indivíduo (o Eu) e isso é explicitado através do advento do Estado moderno e mediante a expansão da economia liberal. Continuando seu raciocínio, Moura (2017, p. 47) lembra que, por um lado, o Estado moderno operou de maneira simbólica com uma forte centralização, isso já desde o absolutismo, o que contribuiu para que as alianças ligadas à tradição perdessem peso nas decisões e no modo de viver dos indivíduos, por outro lado, a expansão econômica liberal, fomentada pela reestruturação do sistema valorativo de troca, fez com que os indivíduos se preocupassem mais com seus interesses particulares. A relação do indivíduo consigo mesmo e com o meio social culmina com o individualismo e este, por sua vez, se apresenta como uma nova maneira de viver ligada às aspirações financeiras, à vida íntima, ao bem-estar, à segurança, à prosperidade, valores que vão na contramão da antiga maneira tradicional de se organizar a sociedade (LIPOVETSKY, 2005).

Moura (2017, p. 51) ao interpretar o pensamento de Lipovetsky diz que na modernidade, o caminho era o tradicional, e todos seguiam o mesmo curso, já na hipermodernidade, a via é plural e aberta e essa mudança segundo Lipovetsky é uma estratégia global, capaz de direcionar o curso da sociedade pós-moderna. Ou, como diria Brito (2015, p. 158) “a cultura pós-moderna sinaliza a saída da coordenação invariável e administrativa em função de uma sociedade cada vez mais personalizada” em que o ser humano possa viver livre, desprovido de pressões, escolhendo o que quer ser e fazer. Personalização seria a obsessão por si próprio em que o indivíduo persegue sua realização e equilíbrio (LIPOVETSKY, 2005). “O processo de personalização é o combustível da sociedade pós-moderna; é o que alavanca uma nova forma de

individualismo, bem diferente daquele anterior observado ao longo da modernidade” (BRITO, 2015, p. 164).

Essa particularidade da sociedade moderna, a personificação, também foi estendida para a área religiosa do ser humano uma vez que este é o “dono da sua própria existência”, ou como foi discutido acima sobre a construção da própria identidade, ele pode escolher como irá personificar a religião para si mesmo e como sucinta Moura (2017, p. 58),

Tal situação influenciou drasticamente o fenômeno religioso. Temos hoje uma vasta variedade de tendências e fenômenos religiosos. A relação do indivíduo hipermoderno provoca uma fragilidade dos vínculos. Isso, por sua vez, abala a fé da comunidade, facilita o trânsito religioso e abre espaço para novas formas de religião e de culto, atribuindo a todos igual valor, propiciando a cada indivíduo a capacidade de pensar por si próprio e recriar a religião⁴¹.

Moura (2017, p. 58) desenvolve seu pensamento resgatando termos utilizados por Danièle Hervieu-Léger e Lipovetsky ao citar que existem dois perfis de oferta religiosa, um considerado religião “à la carte” que é definida por uma determinada consciência individual que abarca ideias e desejos variados com elementos que as várias religiões oferecem e outro visto como religião “self-service” em que perante uma extensa variedade de formas e maneiras de pensar e de viver a religião são postos diante de nossos olhos e que, de acordo com nossos interesses e necessidades, vamos nos servindo de seus serviços -ajustes e combinações. E ainda sobre o quesito religioso Moura (2017, p. 59) endossa que “o indivíduo hipermoderno busca na religião um porto seguro comunitário, uma identidade não fixa e volátil”, e,

Isso faz com que a religião obedeça às aspirações e aos desejos dos indivíduos. No contexto atual, os indivíduos carecem de algo que possa lhes dar clareza do sentido de suas existências, há uma busca desenfreada por resposta, por alívio de suas dores. A coexistência de várias religiões e formas diversas de religiosidade na sociedade hipermoderna demonstra que não nos contentamos em viver com padrões religiosos pré-estabelecidos, e que a ciência moderna não foi capaz de explicar os porquês de nosso existir e ser (MOURA, 2017, p. 59).

⁴¹ Como comentou Moura em uma entrevista dada ao programa Religare: conhecimento e religião em 2017 (disponível no site <https://www.youtube.com/watch?v=Wcmo5dO1N5g>), personalização é a customização e uma adaptação da crença ao que o indivíduo acredita que deve ser e deve funcionar (grupos específicos e missas ou cultos específicos para jovens, crianças, terço dos homens etc.).

Tal apontamento associado ao fato de que,

A cultura hipermoderna se caracteriza pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições coletivas e pela autonomização correlativa dos atores sociais em face das imposições de grupo, sejam da família, sejam da religião, sejam dos partidos políticos, sejam das culturas de classe. Assim, o indivíduo se mostra cada vez mais aberto e cambiante, fluído e socialmente independente. Mas essa volatilidade significa muito mais a desestabilização do eu do que a afirmação triunfante de um indivíduo que é senhor de si mesmo (LIPOVETSKY, CHARLES, 2004, pp. 83-84).

“A hipermodernidade se caracteriza pela não institucionalização, pela não recorrência à tradição, pela particularização na relação com o tempo – fenômenos estes que atravessam a sociedade toda” (BRITO, 2015, p. 173). Em suma, a busca do sentido da religião, papel da religião nos tempos atuais está muito ligado à busca de interesses dos fiéis, seja pelo lado do sentido da vida quanto pelo lado das expectativas sociais. A Igreja busca atender à demanda dos fiéis (geralmente projetos pequenos para minorias do que grandes projetos sociais). Isso também se verifica no entendimento de Lipovetsky quando ele frisa que “começam a sobressair as vontades dos indivíduos em detrimento da prioridade do conjunto social, declinando, com isso, os códigos sociais de conduta que ligavam o homem ao seu grupo social” (Lipovetsky, 2005).

Após todo esse longo trajeto sobre o que é a modernidade, passando por seus “prefixos” e *nuances*, elegeremos para esta tese, a palavra legítima “modernidade” que abrange de uma forma mais geral o todo que está sendo aqui trabalhado visto que a modernidade não é apenas um fator cronológico (histórico) e sim, institucional.

1.2 MODERNIDADE E TRÂNSITO RELIGIOSO

Para tratar de questões atuais religiosas, é necessário que se faça uma ligação entre os temas principais desta pesquisa, diversidade religiosa, catolicismo e trânsito religioso, com a principal “promotora” de todo esse cenário religioso consequente, a modernidade.

Lemos (2006, p. 30) aponta que as “consequências da modernidade” podem ser diagnosticadas perfeitamente na vida dos sujeitos, elas refletem a insegurança, a instabilidade, e até a relativização do mundo, logo, todos os conceitos tornam-se mutáveis, inclusive os de religião. Ainda sobre as consequências da modernidade

Padovan (2004, p. 81) comenta que a religiosidade também acompanha o ritmo do mundo de hoje, em que uma das características é a velocidade, sendo assim, a busca pelas respostas rápidas aos anseios pessoais (transformações, mudanças, conquistas) estimulam o trânsito religioso. Bianco (2006, p. 4) corrobora enfatizando que a religião tornou-se uma mercadoria que vale o quanto for sua eficiência⁴².

Conforme Padovan (2004, p. 74), o trânsito religioso é parte da modernidade e da secularização⁴³ que a sociedade está atravessando. Modernidade esta que dispõe um pluralismo religioso, a reinvenção do sagrado e o surgimento da figura do homem religioso. Isso implica no movimento religioso, um fenômeno de trânsito religioso. A mobilidade religiosa incessante é patrocinada pelas ofertas de bens simbólicos que os “transeuntes” recebem das diferentes instituições religiosas, seitas ou algo que estiver ligado ao religioso.

Souza (2001, pp. 161-163) completa traduzindo esse trânsito em um espalhamento religioso e justifica esse fato pela busca desses bens simbólicos de acordo com os anseios e as necessidades “espirituais” que as pessoas têm para resolver seus problemas. Quanto mais desenvolvido for o pluralismo religioso maior será a mobilização e a participação religiosa do conjunto da população (BIANCO, 2006, p. 7).

Padovan (2004, p. 81) elucida que o motivo do trânsito religioso das pessoas pelo fato da religiosidade ter se individualizado, logo, as pessoas ao verem que lhes são oferecidas múltiplas correntes religiosas (uma espécie de vitrine de diferentes produtos) se apropriam das que julgam satisfazer suas necessidades religiosas. Isso significa a individualização da crença, onde o “transeunte” pode se movimentar a vontade entre as “ofertas” religiosas sem cobranças ou perseguições⁴⁴.

⁴² Pousa (2014, p. 27), comenta que, seguindo esse mesmo raciocínio, só que com uma visão teológica “honesta” criticada, Gebara (2010) “chama a atenção para o fato de que se, em um século de desenvolvimento da tecnologia e da ciência em diferentes campos, experimentamos, por um lado, excesso de produção científica, por outro lado deparamo-nos com “vazios existenciais” imensos que parecem atingir todas as classes sociais. Nunca tivemos tantas religiões nem tantos deuses e até deusas”

⁴³ Berger (1985, pp. 117-119) nos relata que o termo “secularização” foi usado originalmente, na esteira das guerras das religiões, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte de autoridades eclesiásticas. O termo “secularismo” tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas. Ele define secularização como o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos.

⁴⁴ Em relação a esse trânsito religioso Souza (2001, pp. 161-163) classifica essa movimentação religiosa dos sujeitos em 3 tipos: o trânsito de pertença, o trânsito pertencente e o trânsito sem pertença. No trânsito de pertença, a autora nos explica que o sujeito se converte à nova religião aderindo às suas crenças e práticas deixando totalmente os dogmas do credo anterior; no pertencente o fiel não abandona sua instituição atual, mas, mesmo assim frequenta outras por diversos motivos (curiosidade, consolo,

Hervieu-Léger (2008, p. 139) apresenta também uma classificação para esse cenário religioso contemporâneo comparando os sujeitos às figuras típicas⁴⁵ do peregrino e do convertido. O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, os sujeitos peregrinam, passeiam, criam trajetórias religiosas e constroem sua biografia institucional do sagrado, é o sujeito que muda de religião em busca de algo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89). Hervieu-Léger (2008, p. 103) usa a metáfora “supermercado religioso” para explicar a figura do peregrino, comentando que este circula entre as instituições “abastecendo seu carrinho” em função de suas necessidades.

A figura do “convertido” desdobra-se em três modalidades principais: a primeira é a que o indivíduo muda de religião por rejeitar expressamente a religião herdada, a religião de origem; a segunda é caracterizada por pessoas que nunca pertenceram a religião alguma, porém “se encontram e se descobrem” em uma religião a quem foram apresentados e passaram a frequentar e/ou segui-la (grupo composto geralmente por pessoas que faziam parte dos “sem-religião”); a terceira modalidade refere-se as pessoas que redescobrem uma identidade religiosa inerte, ou seja, faziam parte da religião porém de forma “mínima”, pouco vivenciada até então, passando a ser “descoberta”. Esse grupo configura-se como de “re-afiliação” ou do “convertido de dentro” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108). Em resumo, Ciscon-Evangelista e Menandro (2011, p. 193) discutem que o trânsito religioso do brasileiro pode ser compreendido como a mobilidade social de pessoas que encontram em um novo grupo características que desejam compartilhar.

Na presente pesquisa, serão revisados e analisados os dados concernentes ao trânsito religioso apontado através dos dados censitários recentes e serão confrontados com os discursos dos padres, como também, através das entrevistas realizadas, serão apontados resultados sobre os perfis dos “fieis” (ou “infieis”) no tocante aos possíveis convertidos ou peregrinos.

1.2.1 Pluralidade religiosa, pluralismo religioso, diálogo ecumênico e diálogo inter-religioso

complemento, música, cantos e hinos etc.); e no trânsito sem pertença os indivíduos frequentam vários grupos sem ter um compromisso fiel a nenhuma instituição, ou seja, frequentam sem se fixar, sem criar uma identidade religiosa. O interesse desses é apenas usufruir dos “serviços religiosos”, sem criar nenhum tipo de vínculo ou obrigação (LIMA, 2012, p. 83).

⁴⁵ “Figuras típicas” é uma denominação dada pela autora em sua obra para fazer alusão os sujeitos religiosos modernos sendo estes convertidos ou peregrinos.

É muito comum pensar que pluralismo religioso e pluralidade religiosa são a mesma coisa, mas, não são, sendo necessária a diferenciação para melhor entendimento dessa pesquisa em si. A expressão “pluralidade religiosa” se refere a diversidade de religiões existentes na sociedade, ou seja, esse termo também pode ser usado como “diversidade religiosa”. Pluralidade tem a ver com a possibilidade de ação de sujeitos religiosos (individuais e coletivos) (SANCHEZ, 2010, p. 39). Como nos esclarece Sanchez (2010, p. 53) “a pluralidade religiosa pode ou não transformar-se em pluralismo já que este supõe concepções de Estado, sociedade e indivíduo que façam da diversidade parte fundamental das relações sociais”, ou seja, o pluralismo religioso depende da existência prévia de determinadas visões de Estado, de sociedade, de indivíduo e da religião que façam da diversidade um dado fundamental das religiões sociais.

Mas afinal, o que é pluralismo religioso? O pluralismo religioso é a manifestação da religiosidade do ser humano, que está em busca de sentido para viver (GOMES; SOUZA, 2013, p. 4). Sanchez (2010, p. 52) comenta que é importante esclarecer o conceito de pluralismo religioso já que este pode ser compreendido de diversas maneiras. O mesmo autor nos diz que,

O conceito de pluralismo religioso tem a ver com a secularização, com o Estado secularizado, com a democratização, com a liberdade, com a afirmação de uma pessoa humana como instância de decisões e com o reconhecimento das legitimidades pelos diversos sujeitos existentes na sociedade (SANCHEZ, 2010, p. 40).

Dado que a definição de pluralismo é construída socialmente, é necessário analisá-la em contextos concretos e em momentos históricos precisos visto que a possibilidade de “ser ator religioso legítimo” se constrói e desconstrói social e simbolicamente (BOURDIEU, 1971).

Resumindo os termos apresentados nesse tópico (Yang, 2017 p. 259) assinala que,

Os três termos - pluralidade, pluralismo e pluralização- apontam para o grau, o arranjo, e o processo de religiões plurais numa sociedade, respectivamente. O arranjo social do pluralismo religioso significa (1) aceitar, afirmar e também proteger a presença de religiões plurais numa sociedade;(2) estabelecer instituições sociais; (3) criar condições sociais e culturais favoráveis à presença de religiões

plurais; e (4) conceder e proteger para os indivíduos a liberdade de escolher a religião que quiserem, ou simplesmente nenhuma religião (YANG, 2017, p. 259).

Levando em consideração os conceitos listados infere-se que é preciso haver entre as religiões e os sujeitos um diálogo inter-religioso, não somente a relação entre as religiões como também entre os sujeitos e as religiões. Também vale salientar que a postura dos líderes religiosos é muito determinante nessas conexões com “a outra” religião, inclusive, foi um ponto abordado no “processo de modernização do catolicismo” que será abordado no capítulo seguinte. Essa questão também será abordada nas entrevistas com os líderes católicos e será pontuada na conclusão desta tese e vale salientar que, as entrevistas, o campo de pesquisa tem um valor inestimável nesse tipo de abordagem, uma vez que, vai buscar no campo respostas atualíssimas que explicam questões sociais que não podem ser respondidas apenas em pesquisas bibliográficas.

Voltando a discutir o diálogo religioso, diálogo esse que leva a um patamar de convivência que vai além da tolerância, ela envolve discursos e práticas que levam ao reconhecimento da legitimidade das várias religiões tendo como referência a vida humana (SANCHEZ, 2010, p. 62). “A questão do reconhecimento da legitimidade é condição *sine qua non* para a existência do diálogo inter-religioso, ou seja, uma religião que reconhece a legitimidade da outra, está aberta ao diálogo, como por exemplo o que o diálogo existente entre as igrejas cristãs, que é conhecido como ecumenismo” (SANCHEZ, 2010, p. 80), ecumenismo esse que foi constatado na pesquisa de campo desta tese, mas que só será discutido à frente (constatado através das narrativas dos padres católicos). O mesmo autor conclui que “o pressuposto de existir o ecumenismo é a aceitação, por parte das igrejas cristãs, das demais”⁴⁶ (SANCHEZ, 2010, p. 80).

⁴⁶ Para falar de pluralismo e de como chegou ao patamar de reconhecimento da diversidade religiosa da Igreja católica -para com as demais- é necessário fazer um resumo de como ocorreu tal reconhecimento. Sanchez (2010, pp. 68-73) nos abrevia essa trajetória ao dizer que ao longo da história, existiram três posições básicas construídas pelas Igrejas cristãs: a posição exclusivista que afirma que o cristianismo é a única via de salvação humana e as demais religiões são vistas de forma negativa, e se levarmos em consideração o catolicismo em si, a defesa é que a Igreja católica romana é a única instituição portadora dos meios necessários à salvação, não dialogando com as demais, entendendo que esse perspectiva é dita posição eclesiológica, enquanto que na perspectiva dos Protestantes, a posição cristocentrismo, diz que a salvação está condicionada ao conhecimento de Jesus Cristo (através dos evangelhos). Após o Concílio do Vaticano II, foi adotada a posição inclusivista em que preza pelo descentramento da Igreja e pelo recentramento da figura de Jesus Cristo e atualmente a Igreja tem adotado uma posição teocentrismo em que o conceito de pluralismo nasce dessa concepção e afirma a validade das muitas vias ou “figuras salvíficas” que conduzem a Deus.

Para existir o diálogo inter-religioso é necessário que exista a flexibilidade e a dialogicidade, em que a primeira diz respeito a capacidade da religião movimentar-se no campo religioso, atendendo as diversas expectativas daqueles e daquelas que buscam respostas para suas inquietações de ordem religiosa; e a segunda se refere ao potencial que a religião tem de dialogar com as mudanças mais gerais em curso na sociedade, sobretudo, àquelas que afetam o campo religioso [...]. A existência do pluralismo religioso, e portanto, do diálogo entre diversos sujeitos, numa determinada sociedade, vai depender da flexibilidade e da dialogicidade existente no interior do campo religioso [...]. Existem razões para a existência da flexibilidade e dialogicidade e estas estão no interior de cada expressão religiosa e dependem de aspectos como por exemplo: posição predominante dos leigos na produção dos bens simbólicos, representatividade dos diversos segmentos sociais na religião, Igreja ou grupo religioso, vínculos mais flexíveis da religião com a tradição, concepção menos rígida do poder religioso, a auto compreensão da relatividade do seu lugar no campo religioso (SANCHEZ, 2010, pp. 56-57).

Assim, quando se fala em diálogo inter-religioso e movimento ecumênico, refere-se às diversas práticas realizadas pelos cristãos para aproximar e reconciliar as Igrejas (SANCHEZ, 2010, p. 83). Atentos a esse adendo e levando em consideração que o pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas (muitas dessas escolhas são religiosas), ou seja, o pluralismo moderno enfraquece o “dado-como-certo”, obrigando os indivíduos a hesitar e a refletir sobre os programas institucionais (BERGER, 2017, p. 14), questiona-se como está a relação das Igrejas católicas referidas nesta pesquisa e como seus líderes encaram essa pluralidade de religiões e como seu município lida com essa diversidade. As respostas referidas nas entrevistas dos padres abordados nos darão essa noção de como está a relação dos fiéis para com suas crenças, das Igrejas (através dos seus líderes, os padres) para com seus liderados e da própria Igreja com as demais instituições religiosas da região.

Em se tratando do assunto pluralismo religioso no território nacional, Sampaio [França] (2012, p. 143) faz uma analogia das leituras da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em cronologia e comenta que com a proclamação da República, houve o rompimento da “homogeneidade religiosa da nação”, por ocasião da separação entre Igreja e Estado e assim, evidenciava-se a questão do pluralismo religioso a ser tratado nas Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil a partir dos anos 70. Mas, a mesma autora (2012, p. 143) também comenta que “o dualismo antagônico das elites dominantes, civis e eclesiásticas, nunca se consumou de fato e que

essa divisão não chegou a atingir as bases e o povo fiel manteve a fé e perseverou na comunhão católica e essa conservação do catolicismo também faz parte da observação da presente pesquisa uma vez que o tema principal circunda em torno de um “catolicismo paradoxal” em que se evidencia queda nos números de católicos nos grandes centros urbanos e ainda muito conservados/elevados nos municípios interioranos listados.

Voltando ao raciocínio de Sampaio [França] (2012, p. 143) ela comenta ainda que,

No contexto de meados dos anos 70 a “unidade religiosa” era vista como em “processo de fragmentação”, que se devia a quatro fatores: 1. “imigração de não católicos e de não cristãos”, 2. “a vinda de missionários de outras denominações cristãs, portadores de hereditária atitude anticatólica”, 3. “a revivescência do substrato religioso africano e indígena presente na população intensamente miscigenada”, e por fim, 4. “a modernização, que teve consequências paradoxais: por um lado, a secularização (...); por outro, a procura dos caminhos da sabedoria oriental(...)”. Nesse contexto, o ecumenismo e o diálogo religioso seriam formas de corresponder “à nova situação” em que a igreja se encontrava desde então.

O pluralismo religioso aparece ao lado do pluralismo cultural que também resultou em um pluralismo ético que por sua vez advém do fato da sociedade moderna considerar os valores morais uma questão de escolha pessoal (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 144) e esse assunto acerca do pluralismo religioso permeou os debates das Diretrizes da CNBB nos anos seguintes (1995-1998, 1999-2002) ⁴⁷ como um dos desafios da realidade com a qual a igreja deve lidar, ao lado do “pluralismo de crenças”, considerado maior nas grandes metrópoles e capitais.

No campo de pesquisa que compôs a amostra dessa tese (11 municípios do Cariri paraibano) foi observado que o índice censitário referente ao catolicismo ainda é muito alto, com uma média de 89,97% mas também, pode-se observar que a diversidade religiosa vem se instalando nos últimos anos, ou seja, o grande problema observado hoje em dia na determinada região, não é o trânsito religioso e sim a pluralidade religiosa, que pode ser influente em um futuro trânsito religioso regional. À guisa de provar essa diversidade religiosa emergente, tivemos o cuidado de reportar mediante

⁴⁷ Nas Diretrizes Gerais da CNBB (2003-2006) a categoria “pluralismo religioso” aparece apenas em notas de fim e não mais no corpo do texto (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, p. 145).

registro fotográfico algumas das opções que constam nas cidades em que seus padres foram entrevistados e esses registros estão no Anexo (Anexo F).

Tendo em vista que o pluralismo é um grande desafio a todas as tradições e comunidades religiosas na era moderna (BERGER, 2017, p. 44), como será que os líderes católicos estão lidando com esse fenômeno da pluralidade e da liberdade religiosa? Como será que o impacto da modernidade está sendo sentido pelos líderes católicos em seus municípios e quais suas estratégias de liderança para manter seus fiéis em sua religião?

No presente capítulo foram expostas diversas teorias acerca de modernidade e sua relação com a religião e serão abalizados nas narrativas dos padres para obtenção de respostas e melhor entendimento sobre o que fundamenta a pesquisa em questão. Para dar sequência aos assuntos pertinentes para desenvolvimento da tese, no próximo capítulo analisaremos como ocorreu a modernização do catolicismo (principalmente pelo viés do Concílio Vaticano II), entendendo suas facetas, objetivos e também os pontos críticos, serão apresentados dados numéricos censitários sobre quadro religioso atual, assim como também serão apontadas classificações e demais detalhes sobre os “catolicismos”.

2 MODERNIZAÇÃO DO CATOLICISMO

A modernidade em si e suas consequências sociais foram densamente discutidos sob diversos ângulos, perspectivas, definições e abordagens no primeiro capítulo da presente tese e para dar continuidade ao raciocínio, faz-se necessário apresentar como se deu essa modernização da Igreja católica e de toda sua organização e estrutura passando desde o Concílio Vaticano I ao Concílio Vaticano II que foi oficialmente falando, o *aggiornamento* da Igreja católica mundial. Pretende-se também discutir a respeito dos novos movimentos atuais através dos quais o catolicismo está se redefinindo e se atualizando para um melhor enquadramento nesse período moderno. Isto posto, o foco principal deste segundo momento da tese é entender como ocorreu a atualização, ou seja, o processo da “modernização do catolicismo” e será ponderado por meio da análise do Concílio Vaticano II. Faz-se necessário desenvolver o capítulo fazendo abordagens acerca das circunstâncias do período histórico vigente, o período da modernidade difundida, e para tanto, é interessante fazer menção ao Concílio Vaticano I e em seguida o Vaticano II que será mais densamente discutido dada projeção da presente pesquisa⁴⁸.

Em termos cronológicos, é necessário lembrar que o Concílio de Trento ocorreu entre 1545 e 1563 e somente após 306 anos ocorreu o Concílio do Vaticano I, em 1869, e nesse largo intervalo de tempo o mundo mudou muito e a Igreja ficou isolada em si mesma e também foi o período da Revolução Industrial, período de ideias iluministas, período de mudanças políticas no mundo inteiro, tudo acontecendo de forma muito intensa e a Igreja se mantendo apenas na observação. Pode-se frisar que o século XIX foi uma época de profundas transformações e neste período ocorreram os movimentos nacionalistas em toda Europa e, posteriormente, a formação dos Estados Nacionais. De acordo com Medeiros (2013, p. 2),

O século XIX foi o período histórico que deu forma a sociedade contemporânea. A partir do que o historiador Eric Hobsbawm habituou-se chamar de “Revolução Dupla” – Revolução Industrial (1780-1840) e Revolução Francesa (1789) – tem-se um significativo processo de transformação política e econômica, a priori na sociedade europeia, em seguida na sociedade mundial. Tanto a Revolução Industrial Inglesa, quanto a Revolução Francesa representaram o triunfo dos ideais liberais e da consolidação da indústria capitalista

⁴⁸ Para fins de consulta, encontra-se nos anexos desta tese um quadro resumindo todos os 21 concílios com o nome do Papa que presidiu cada evento, assim como também, lista o assunto principal debatido em cada concílio (Anexo G).

[...] O êxito da Revolução Francesa estimulou outros movimentos revolucionários na Holanda, Bélgica, Suíça. E também, Itália, Inglaterra, Irlanda, Alemanha e Áustria [...] Estas revoluções foram dirigidas pela crescente burguesia europeia que desejava, sobretudo, o liberalismo, uma política liberal não representava perdas apenas para os monarcas, mas também para o catolicismo, o qual estava “intimamente” ligado ao Estado⁴⁹.

Dadas circunstâncias e sentimento de insegurança, repercutindo no cenário religioso com o risco iminente do pluralismo entre as religiões, Santos (2016, p. 162) coaduna com o pensamento anterior ao considerar que a religião que mais se empenhou em resguardar seu modelo de religiosidade em detrimento das outras foi, sem dúvidas, o catolicismo e essa atitude pode ter fechado as portas para a atualização da Igreja aos moldes modernos. Sanchez (2017, pp. 126-127) completa com tal pensamento ao afirmar que havia nesse período um certo descompasso entre as mudanças socioculturais e a instituição eclesiástica em que esta não estava acompanhando tais mudanças em que os “novos tempos” exigiam um novo formato religioso, uma nova Igreja diante dos novos paradigmas sociais vigentes na época, mas, a posição oficial adotada pela Igreja Católica foi a de defesa e de resistência perante tais mudanças. “Defesa de sua posição tradicional de portadora da única verdade e de resistência diante das novidades trazidas pela modernidade” (SANCHEZ, 2017, p. 126). Só após essas mudanças, aconteceu a reação da Igreja, mas nesse momento, a Instituição católica estava sob comando do Papa Pio IX, que, conforme Sanchez (2017, p. 127) foi considerado o papa que mais combateu a modernidade.

Ele combateu a modernidade em bloco sem perceber os aspectos positivos que esse movimento cultural traria, inclusive para a própria Igreja Católica. A modernidade poderia ser entendida como uma oportunidade para a Igreja redefinir a sua missão e o seu lugar no mundo. Mas Pio IX e os setores hegemônicos na instituição optaram por um combate rigoroso e intenso contra aquilo que consideravam como “erros modernos”. Ao invés de dialogar com as reivindicações

⁴⁹ Medeiros (2013, p. 4) completa tal pensamento ao lembrar que foi neste período que se formaram os Estado-nacionais, desenvolveu-se também o cientificismo, consolidou-se o liberalismo e foi elaborado o socialismo científico, por Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895). Nas ciências humanas era marcante o desenvolvimento do positivismo de Auguste Comte (1798-1857) e a publicação do célebre trabalho “Origem das espécies” do inglês Charles Darwin (1809-1882). Medeiros fecha seu raciocínio ao apontar que todas estas mudanças levaram a considerar o catolicismo uma religião arcaica, anticientífica e por alguns teóricos, alienante. Lembremos que pertence a este período a célebre frase de Karl Marx: “a religião é o ópio do povo”. Gerou-se neste século uma valorização do “profano” em detrimento do “sagrado”.

da modernidade, o caminho escolhido foi o de insistir nos valores tradicionais e na defesa da cristandade (SANCHEZ, 2017, p. 127).

Segundo Sanchez (2017, p. 128) essa postura herética do papa Pio IX era porque ele considerava que a escolha da religião não era um direito da pessoa, pois ele partia do princípio exclusivista de que só havia uma religião verdadeira: o Cristianismo, e apenas uma igreja verdadeira – a católica, ou, explicando melhor “o pensamento hegemônico no interior da instituição defendia que a verdade só podia ser encontrada em uma religião – o catolicismo – e que diante dessa religião só restava à consciência humana a alternativa de aceitá-la” (SANCHEZ, 2017, p. 128), afinal, criticando as bases históricas, a formação pessoal era paralela a formação ética e religiosa, sendo assim, quem se atrevesse a fugir dos padrões, sofreria as imputações, que por sinal, não eram brandas, logo, como o sujeito ainda estava mudando seu perfil social (mas ainda muito travado pela questões religiosas), a própria Igreja católica tratou de se posicionar em relação as mudanças sociais envolvendo a modernidade, posicionamento esse no sentido de impedância.

Sendo assim, o Concílio Vaticano I ocorreu como um “revide” às novas circunstâncias históricas apresentadas já que um Concílio é como se fosse uma resposta mais expressiva aos últimos acontecimentos históricos (dentre outras atitudes mais conservadoras). Em dezembro de 1864 o Papa Pio IX, comunicou secretamente aos cardeais a sua intenção de reunir novo Concílio Ecumênico e a Bula de convocação saiu aos 29 de junho de 1868, convidando também os protestantes e os ortodoxos separados. A notícia de um próximo Concílio suscitou entusiasmo e também apreensões entre todos uma vez que o público tinha em mente a certeza de que seriam condenados erros contemporâneos, seria reafirmada a doutrina da Igreja, seria revista a disciplina, a obra missionária, a formação dos seminaristas. Esse era o pensamento do público em geral, mas, na Cúria Romana eles mantiveram um certo mistério enquanto estavam em meios aos preparativos do concílio. Em fevereiro de 1869 a revista jesuíta *La Civiltà Cattolica* anunciou que o Concílio estava para definir a infalibilidade papal. Em verdade, a definição desse dogma podia parecer ousadia numa época em que se respirava o liberalismo. O Concílio foi aberto aos 08 de dezembro de 1869 na Basílica de São Pedro, com a presença de 764 prelados (AQUINO, 2019).

O Concílio Vaticano I se dividiu inicialmente em 4 sessões públicas em que na terceira sessão (24/04/1870) foi promulgada uma Constituição Dogmática, a *Dei Filius*, unanimemente aprovada. O capítulo 1 afirma a existência de um Deus pessoal, livre, Criador de todas as coisas e independente do mundo criado (contra o materialismo e o panteísmo). Já o capítulo 2 ensina que certas verdades religiosas, como a existência de Deus, “podem ser conhecidas com certeza pela luz natural da razão humana” (contra o ateísmo e contra o fideísmo num século em que a fé cristã era escarnecida pelo racionalismo, o Concílio defendia a razão); O capítulo 3 proclama que a fé é uma adesão livre do homem a Deus, que surge um dom da graça divina. O capítulo 4 define os setores próprios da razão e da fé e lembra que qualquer aparente desacordo entre razão e fé só pode vir de falsa compreensão das proposições da fé ou das conclusões da razão. A quarta sessão do Concílio ocorreu em 18/07/1870 e nesta sessão foi definida a infalibilidade do Papa e seu primado de jurisdição sobre a Igreja inteira (AQUINO, 2019)⁵⁰.

Conforme Aquino (2019) o Concílio do Vaticano I foi interrompido abruptamente, pois no dia 19 de julho de 1870, estourou a guerra franco-alemã e isso obrigou muitos prelados a regressarem para seu país. Em seguida, sobreveio a ocupação de Roma aos 20 de setembro de 1870, que tornou praticamente impossível a continuação dos trabalhos e em consequência disso, no dia 20 de outubro de 1870 o Papa suspendeu o Concílio alegando que deveria voltar a se reunir em época mais apropriada, época essa que nunca chegou, e assim, o Concílio Vaticano I nunca foi reaberto e na sequência histórica, o Concílio do Vaticano II (1962-1965) completou seus trabalhos sendo considerado um concílio mais denso.

Em resumo a esse período histórico do Concílio Vaticano I e do catolicismo em si, Medeiros (2013, p. 10) formula seu pensamento alegando que,

Embora a Igreja Católica seja uma instituição antiquíssima, ela sofreu diversas “reformas” para manter-se até os dias atuais. Uma das grandes invenções desta instituição não é tão antiga quanto a sua origem. Trata-se do “princípio perpétuo” de Pedro. Numa época de descrença, a fé se afirmava de maneira corajosa. A própria Igreja aparecia como algo de transcendente ou como um Sacramento, que o homem recebe de Deus, a diferença de outras sociedades e

⁵⁰ Sessão III – Constituição Dogmática Sobre a Fé Católica (Cap. I – Deus, Criador de todas as coisas; Cap. II – A Revelação; Cap. III – A fé; Cap. IV – A fé e a razão, Cânones -sobre a fé católica-, sobre Deus, criador de todas as coisas, sobre a revelação, sobre a fé, sobre a fé e a razão). Sessão IV – Primeira Constituição dogmática sobre a Igreja de Cristo (Cap. I – A instituição do primado apostólico em S. Pedro; Cap. II – A perpetuidade do primado de S. Pedro nos Romanos Pontífices; Cap. III – A natureza e o caráter do primado do Pontífice Romano; Cap. IV – O Magistério infalível do Romano Pontífice) (AQUINO, 2019).

instituições. A importância do Concílio do Vaticano I é enorme para a Igreja. A definição da infalibilidade papal era a conclusão lógica de premissas contidas na própria Escritura (Mt 16,16-19; Lc 22,31; Jo 21, 15-17) e desenvolvidas através dos tempos; principalmente por ocasião dos litígios que afetavam a Igreja, foi emergindo na consciência dos cristãos a preeminência do magistério dos sucessores de Pedro. [...] O dogma da infalibilidade papal foi declarado em fins do século XIX, período em que o catolicismo, foi aos poucos perdendo sua hegemonia em relação aos Estados nacionais diante do progresso científico e racionalista (MEDEIROS, 2013, p. 10).

Encerrando seu pensamento, Medeiros (2013, p. 10) ainda comenta que “a centralização explicitada pelo Concílio do Vaticano I teve expressões sempre mais perceptíveis durante os pontificados seguintes”. Tal autor aponta que era necessário um segundo concílio, no caso houve, que foi o Concílio do Vaticano II para terminar a obra que o anterior deixara inacabada. O Vaticano I só pôde abordar a função do Romano Pontífice, dentro do exíguo espaço de sua duração; “o Vaticano II abordou também o papel dos bispos e dos presbíteros na Igreja, pondo em relevo o conceito de colegialidade que, sem apagar o primado de Pedro, enriquece a estrutura da Igreja” (MEDEIROS, 2013, p. 10).

Em suma, o Concílio Vaticano I, convocado pelo papa Pio IX, teve como principal objetivo, em um mundo marcado pela mudança e democratização das instituições, definir a infalibilidade papal, e o ponto alto desse concílio foram as discussões para se chegar a definição que o papa tem “infalibilidade na sua autoridade doutrinária”, ou seja, a pessoa do papa não é infalível, mas somente as suas declarações feitas da cátedra de Pedro em questões de fé e de moralidade. Bem, independente da discussão sobre declarar algo estando ou não na cátedra, esse concílio que aconteceu de “rebote” veio com discussões paradoxais em que a medida que se primava por liberdade (perfil social em mutação) a Igreja veio querer impor obediência, realmente denotando muitas incertezas, inseguranças e instabilidades entre sociedade e religião.

No tópico referente ao Concilio Vaticano II ainda será comentado pontos sobre o Vaticano I, mas, para introdução do assunto, faz-se necessário uma explanação sobre o homem em meio a todo esse cenário sociorreligioso.

2.1 CONCÍLIO VATICANO II E O SUJEITO SOCIAL EM TRANSFORMAÇÃO

Iniciando as discussões sobre o Concílio do Vaticano II, antes de contextualizá-lo e conceituá-lo, introduzimos o que João Batista Libanio (2005, p. 9) nos aponta como uma primeira informação a respeito do grande evento em questão. Tal autor faz isso assinalando que ao estudar o Concílio Vaticano II, é preciso atentar para uma dupla leitura, a da continuidade (com os concílios anteriores: Trento e Vaticano I, retendo e valorizando a tradição), e a da novidade (novas coordenadas e perspectivas). “A leitura de continuidade acentua o permanente, o estrutural e considera a história um fluxo contínuo” (LIBANIO, 2005, p. 11), a leitura da novidade (também interpretada por Libanio como “de ruptura” e justificada por ele mesmo com a genial intuição de Hannah Arendt ao escrever que “liberdade é começo”) salienta o ponto da novidade criativa, muito própria dos críticos e profetas, gerando insegurança, desagradando os senhores da instituição, mas permitindo avanços correspondentes à virada antropocêntrica da modernidade recheada de liberdade e subjetividade (LIBANIO, 2005, p. 11). Beozzo (2015, p. 185) corrobora com o pensamento de Libanio ao afirmar que uma marca inovadora do Concílio convocado pelo Papa era o seu caráter “pastoral” pois nenhuma grande divisão ou heresia ameaçava a Igreja, nem queria o Papa condenar erros ou pessoas, mas sim buscar, pelo diálogo, remédios pastorais para as aflições e indagações dos fiéis e da humanidade e nesse sentido pode-se compreender sua decisão de não prosseguir com o “Vaticano I” e sim denominar “Vaticano II”, pois indicava assim, continuidade, pelo uso do mesmo nome e descontinuidade no espírito e nos propósitos pela numeração diferente ⁵¹.

Ainda fazendo a ponte entre o duplo eixo -continuidade e novidade-, salienta-se o posicionamento do Papa Paulo VI em seu discurso de abertura da terceira sessão no dia 14 de setembro de 1964 ao se pronunciar sobre a intenção doutrinária do Concílio Vaticano II mas fazendo referência ao Vaticano I, pronuncia que,

Trata-se - dizia Sua Santidade -de completar a doutrina que o Concílio Vaticano I se propunha enunciar, mas que, sendo interrompido por obstáculo exteriores, como sabeis, não pôde definir senão sua primeira parte [...]. Temos de completar a exposição desta doutrina para

⁵¹ Uma curiosidade que nos conta Beozzo (2015, p. 185) é que muitos teólogos, especialmente os da escola romana, consideravam que depois do Vaticano I, novos Concílios seriam dispensáveis uma vez que dada tanta concentração de poder ao papa, este poderia resolver tudo solitariamente.

explicar o pensamento de Cristo sobre Sua Igreja (*superest compleatur tractatio de hac doctrina atque adeo explicentur cogitata Christ de universa Ecclesia*) [...]. De muitas outras questões deverá tratar o Concílio; mas o ensino conciliar a respeito da Igreja parece-nos de especial gravidade. Caracterizará, certamente, na memória dos futuros, nosso solene e histórico Sínodo. O Concílio deve dirimir algumas controvérsias teológicas difíceis (*eius estquasdam theologicas controversias easque laboriosas dirimere*); deve fixar as características e a missão dos Pastores dentro da Igreja; deve examinar e, com o favor do Espírito Santo, determinar as prerrogativas constitucionais (*de iis certam ferre sententiam*); deve indicar as relações entre esta Sé Apostólica e o mesmo Episcopado [...]; deve manifestar, tanto aos fiéis da Igreja Católica como também aos irmãos separados, o verdadeiro conceito dos órgãos hierárquicos [...] e isso com autoridade certa da qual não será lícito duvidar (*ac quidem cum auctoritate certa, quam in dubium vocari non licet*) [...]. A Terceira Sessão do Concílio Ecumênico propõe-se esta questão como uma das principais: investigar e declarar a doutrina relativa à natureza e à missão da Igreja (*ad enucleandam et eclarandam doctrinam naturae et mandati Ecclesiae pertinens*) [...]. Assim este solene Sínodo apresentar-se-á como a continuação lógica do Concílio Vaticano I (KLOPPENBURG, 1968, p. 16).

Isto posto, feita essa apresentação dos objetivos que ligam o Vaticano I e o Vaticano II no duplo eixo de continuidade e ruptura (novidade) alinha-se o pensamento para o que foi o Concílio Vaticano II para a Igreja, para os católicos, para os cristãos e para todo o mundo em si, uma vez que o vetor principal desta mobilidade foi- e continua sendo- o ser humano, até mesmo porque este é quem “mantém” a finalidade e a missão da Igreja e “perdê-lo” significaria uma desestabilização na estrutura eclesial. Logo, o Sujeito foi considerado o “centro das atenções” merecendo uma análise à parte, uma análise do perfil que tinha antes e depois da modernidade instaurada. Para tanto, será inicialmente trabalhada essa análise sob a ótica de João Batista Libanio em sua obra “Concilio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão” (2005) e um texto de Volney Berkenbrock de 2011 intitulado de “Identidade religiosa na pós-modernidade: perspectivas e desafios para a evangelização na América Latina”.

Libanio (2005, p. 12) escolhe como “divisor de águas” entre a teologia e as práticas eclesiais anteriores e as conciliares a mudança de sujeito social⁵² e sua tese

⁵²Ao referenciar seu ponto decisivo a partir da mudança do sujeito social, Libanio (2005, p. 12) justifica que poderia ter escolhido outro caminho do levantamento como por exemplo as múltiplas e inúmeras (grandes e pequenas) modificações acontecidas no interior da Igreja (ele cita como exemplo que antes se rezava a missa em latim, agora se usa o vernáculo; antes o clero trajava vestes talares nas liturgias e fora delas, agora se restringiu a usá-las nas celebrações, dentre outras mudanças) mas que, ao final da

central pesa sobre a ideia que o Concílio Vaticano II dirigiu-se a um sujeito social diferente daquele com quem até então a Igreja católica dialogava predominantemente. Libanio (2005, p. 12) alega que “o sujeito anterior se construíra na pré-modernidade, enquanto o novo sujeito social era moderno” e essa diferença significativa que merece o nome de ruptura. Para explicar seu ponto de vista o autor começa apontando que o termo sujeito denota a dimensão de consciência, de auto identidade, de ação, ou seja, o sujeito em si sabe quem é, o que quer, de onde vem e para onde vai e também é portador de interesses econômicos, políticos, culturais e religiosos, ele age não na singularidade e na fragmentação dos indivíduos, mas como um corpo, um grupo, uma classe⁵³. Uma descrição paralela de sujeito também foi apontada por Alain Touraine (2012) no capítulo 1 dessa tese e ele faz alusão à essa mudança de perfil em que o indivíduo passa a ser o ator da sua própria história, passa a ser o Sujeito carregando junto à mudança de nomenclatura e postura, suas subjetividades que serão decisivas para tal período. Assim sendo, Libanio (2005, p. 12) considera que o sujeito social desempenha papel decisivo e primordial na criação da temática em questão e faz-se reconhecer pelos problemas, perguntas, preocupações, interesses que manifesta.

João Batista Libanio (2005, p. 13) analisa a mudança do sujeito social mediante o surgimento de um novo paradigma e de antemão nos descreve paradigma como aquilo que os membros de uma comunidade partilham, ou seja, “determinado modo de pensar, de agir, de valorar, compartilhado pelos frequentadores de dado momento da cultura e capaz de explicar os dados fundamentais desse momento e permitir perspectivas de futuro” (LIBANIO, 1995, p. 28), e o autor ainda acrescenta que quando um paradigma não consegue explicar o que se deseja, surgem novos paradigmas, que ele acredita ser o que estava acontecendo na época do concílio. Libanio ainda lembra que em uma comunidade científica existam homens que partilham um determinado paradigma mas pode acontecer que na complexidade de uma comunidade haja pessoas que compartilhem de outros paradigmas e que em momentos de crise, acontece de coexistirem paradigmas antagônicos até que um se firme sobre os outros, e isso foi exatamente o que se viveu no Concílio Vaticano II em relação ao sujeito social (LIBANIO, 2005, p. 13). Começou

explicação, ia-se ter uma grande quantidade de sinais mas que não denotaria em profundidade o que aconteceu grandemente no Concílio Vaticano II.

⁵³ “O sujeito social não são os indivíduos considerados em sua singularidade, mas na qualidade de grupos ou classe que assumem, desempenham papel decisivo e primordial em certo momento da história” (LIBANIO, 2005, p. 13).

com a predominância do sujeito tradicional, e pouco a pouco foi se impondo o sujeito moderno, a ponto de ele configurar hegemonicamente os textos e o significado principal do Concílio. Mas, antes de discutir a relação do sujeito com a religião e as correlações do Vaticano II, tenhamos outro ponto de vista sobre esse sujeito surgido sob os novos moldes sociais (e também religiosos) na visão do teólogo Volney Berkenbrock.

De acordo com Berkenbrock (2011, p. 12) um processo importante ocorrido dentro da tradição cultural foi a “emergência do sujeito”, ou seja, a importância crescente que o indivíduo como sujeito foi adquirindo dentro da sociedade foi um amplo processo que coleciona muitos sinais ao longo do tempo e ocorreu em etapas relativamente diferentes e que já foram mencionadas no capítulo referente à modernidade e no início deste tópico, e que pode ser resumida no aparecimento do “sujeito econômico”, depois do “sujeito político” e então o “sujeito religioso”. A decisão pela pertença religiosa do indivíduo vai deixando cada vez mais o âmbito institucional (família, tradição religiosa, instituição, Igreja) e passando a ser prerrogativa do indivíduo. É o sujeito que decide a qual religião deseja pertencer, mesmo que isto contrarie a instituição. O autor chama a atenção para o fato de não somente a emergência do sujeito religioso independente de padrões determinados, como também para o fato de não se tratar apenas da decisão por alguma proposta religiosa já existente, mas onde o próprio sujeito decide sua “verdade religiosa”.

Este tipo de manifestação do sujeito religioso começa já a se fazer sentir em muitos lugares, tanto de forma independente, como em pessoas que se sentem membros de alguma instituição religiosa, mas não se sentem obrigadas do ponto de vista de fé às proposições religiosas desta determinada instituição (BERKENBROCK, 2011, pp. 12-13).

Voltando a discussão sobre a manifestação do sujeito religioso, Berkenbrock (2011, p. 13) comenta que somada à emergência do sujeito, vem o fim da identidade entre sociedade e religião e o fim da identidade entre consciência religiosa e fé cristã, e isso resulta na criação de possibilidades para que aconteçam mudanças significativas na formação da identidade individual.

Esse ponto também pode ser explicado pela visão de Stuart Hall (2005) quando ele considera como primeira concepção o que chama de “sujeito pré-iluminista”. A identidade deste sujeito era definida a partir de fora, a partir da estrutura social, ou seja, alguém “é” alguma coisa não por si, mas pelo lugar e papel que ocupa na estrutura

social onde se encontra inserido, e nesta concepção, quem define a identidade de cada pessoa é a instituição, a religião, a estrutura social pré-definida. A mudança de uma identidade para outra podia ocorrer, mas este processo obedecia a regras sociais e não a vontade ou carreira pessoal (sempre houve exceções, mas a identidade da grande maioria das pessoas era definida a partir de fora). Esta compreensão continuou vigente por muitos séculos, mesmo depois do advento do iluminismo. Uma segunda concepção é chamada pelo referido autor de “sujeito do iluminismo”. Trata-se do aparecimento da concepção de pessoa humana como indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” não está em um núcleo interior (constituído a partir da razão).

O sujeito do iluminismo deu lugar ao “sujeito sociológico”. Esta compreensão surgiu com a modernidade e sua complexidade em que se entende que a identidade do sujeito não se forma apenas a partir de si mesmo (tendo o núcleo na sua razão), pois nenhum sujeito é auto suficiente, mas um ser formado a partir de um núcleo do indivíduo, porém nas relações com as outras pessoas e com o meio que lhe são importantes. Estas relações por sua vez, exercem a função de mediar valores, sentidos, símbolos. Nesta compreensão, o sujeito ainda tem um “núcleo”, um “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com o mundo exterior (HALL, 2005).

O sujeito contribui para a formação da própria identidade e ao mesmo tempo é dela dependente. Há um diálogo entre concepção/sentimento subjetivo e lugares objetivos ocupados por este sujeito na sociedade. E é neste diálogo que é forjada a identidade individual (HALL, 2005, pp.13-14). Após o sujeito sociológico traçado dentro da modernidade, começa a emergir o “sujeito pós-moderno”. Com o advento da pós-modernidade, a estrutura do núcleo do “eu real” se desfez e as estruturas da sociedade são marcadas pela multiplicidade. Na pluralidade da pós-modernidade não existe mais a razão como um núcleo agregador e unificado da identidade, pois existem sempre razões. Também o diálogo com o lugar objetivo ocupado pelo sujeito na sociedade não mais acontece da mesma maneira, pois esta sociedade é marcada pela pluralidade em todos os sentidos (HALL, 2005, pp. 12-13). Afirma Hall que,

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida

historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente (HALL, 2005, pp.12-13) [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2005, p. 13).

Diante dessas afirmações de Stuart Hall, Berkenbrock (2011, p. 15) conclui que é mais apropriado falar em uma “identificação” ao invés de identidade pois de acordo com o exposto, o sujeito vai nuançando suas “identificações” com suas necessidades pessoais, um individualismo cultural, ou, como o próprio teólogo frisa “a constatação do fato de que cada qual compõe o seu “kit existencial” da maneira que mais lhe aprouver” (BERKENBROCK, 2011, p. 15). O compromisso do sujeito se dá com os elementos compositores da individualidade de expressão e não mais com o que a sociedade tradicionalmente chamava de valores (como algo permanente), “os valores são valores de troca e esta troca está relacionada com a sua relação na formação do ‘kit existencial’” (BERKENBROCK, 2011, p. 15).

Os sujeitos pós-modernos são “sujeitos performáticos”, onde a identidade individual é demonstrada pela performance individual. E isto não é só algo que diz respeito ao desejo individual (“eu quero ter tal performance”), mas também à avaliação que o meio pós-moderno faz o indivíduo: este “é” alguém por sua performance. E exatamente a sua performance depende muito do contexto, do que é exigido, de como alguém se mostra, de como alguém se sai, etc. [...]. O sujeito pós-moderno não mais marcado por uma identidade, mas por identidades assumidas (aparecidas) temporariamente. (BERKENBROCK, 2011, p. 15).

Ante ao que foi explicado acima, fazendo uma correlação com pensamento de Libanio, este autor (2005, p. 15) frisa que o sujeito social predominante na Igreja católica (até o limiar do Concílio Vaticano II) era o pré-moderno, tradicional e que concebia a religião, a fé a partir de Deus, num verdadeiro teocentrismo e que tinha prática dos sacramentos ocupando o “centro da piedade”, juntamente com um conjunto de devoções. Era considerada a religião das necessidades no sentido de transformá-la num lugar de pedidos e de espera de graças, graças estas que vinham satisfazer as necessidades imediatas de saúde, da situação econômica e de outras carências e que eram “suficientes” para os moldes daquela época para àqueles sujeitos, sendo assim,

esse sujeito frequentava a Igreja principalmente por ela ser o meio necessário para a “salvação” (LIBANIO, 2005, p. 15). “Considerava-se católico quem professava visivelmente a fé, era validamente batizado, aceitava os sacramentos e vivia sob o governo do Romano Pontífice, como vigário de Cristo na terra” (LIBANIO, 2005, p. 16). Reforçando essa teoria descritiva, Libanio cita a clássica definição de Igreja elaborada pelo Cardeal Bellarmino (1542-1621) e que foi também proposta pelo Catecismo de São Pedro Canísio:

A Igreja é a comunidade dos homens reunidos mediante a profissão da verdadeira fé, a comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores, e, principalmente, do único vigário de Cristo sobre a terra, o Romano Pontífice [...]. Para que alguém possa ser declarado membro dessa Igreja verdadeira, da qual falam as Escrituras, não pensamos que dele se peça nenhuma virtude interior. Basta a profissão exterior da fé e da comunhão dos sacramentos, coisa que o próprio sentido pode constatar. [...]. A Igreja é uma comunidade [*coetus*] dos homens tão visíveis e palpáveis quanto a comunidade do Povo romano ou o Reino de França ou a República de Veneza (São Roberto Bellarmino) [...]. A Igreja é a congregação visível de todos os fiéis [a palavra “visível” faltava na edição anterior a Trento] pela qual o Filho de Deus feito homem fez e sofreu tudo (Catecismo de São Pedro Canísio).

O sujeito social eclesial pré-Vaticano II se deixava explicar pelo conjunto da sociedade em que se vivia em que ainda era predominante a economia rural (que mantinha as pessoas em profunda dependência da natureza e de padrões bastante arbitrários, em que os direitos trabalhistas tardaram a implantar-se no campo e essa situação de dependência favorecia um sujeito eclesial (também submisso às autoridades eclesiásticas) (LIBANIO, 2005, p. 17). No entendimento de Libanio (2005, p. 17) “os habitantes radicados no campo alimentavam um imaginário espacial, e dentro dele representavam as realidades religiosas” e essa situação econômica rural era mantida refém do poder público, ou seja, a domesticação política se prolongava para dentro da Igreja, de maneira que nela vivia um sujeito acostumado a submeter-se e a obedecer, e que também, as pessoas, elas se esvaziavam de si mesmas para colocar para fora de si aquilo que era sua própria autonomia e liberdade (LIBANIO, 2005, p. 17). E toda essa circunstância em que o conjunto institucional -família, escola, paróquia- sustentava-se e alimentava-se, em relação mútua, ou, como define o autor: a matriz cultural da objetividade.

O sujeito social pré-moderno gozava de enorme segurança mental, porque se imaginava conhecedor da verdade, do bem, dos valores em sua subjetividade imutável, fixa, essencial [...]. O catecismo tinha a função de oferecer o conjunto de verdades dogmáticas e morais para que o fiel as seguisse tranquilamente ao longo de sua vida [...]. O sujeito social pré-moderno caracterizava-se por sua inserção e sua maneira de pensar e atuar próprias do tempo histórico anterior às revoluções: capitalista, democrática, copernicana, cartesiana, da autonomia do sujeito. No mundo religioso, vivia um teocentrismo sobrenatural e uma eclesiologia da visibilidade e de caráter jurídico (LIBANIO, 2005, pp. 18-19).

O autor supra citado justifica o termo “caráter jurídico” uma vez que a Igreja, do ponto de vista religioso, passou também a legitimar as ações do Estado tendo assumido um papel de parceira deste na construção de um novo regime de convivência: a Cristandade, ou seja, essa Cristandade “instituiu no Ocidente novas relações entre religião e política, entre Igreja e Estado, e mais do que isso, forjou uma nova cultura em que a religião assumiu o papel de matriz ideológica para o conjunto da sociedade” (SANCHEZ, 2017, p. 125), logo, a religião cristã passou a ser o transfundo cultural da sociedade ocidental.

Por falar em termos culturais, J. B. Libanio considera que os sujeitos sociais são “construídos” em meio aos movimentos da história e que o sujeito social pré-moderno possuía tranquila cidadania na Igreja católica, mas, começou a aparecer no século XIX (e mais intensamente no século XX), uma série de movimentos que carregavam no bojo os traços do futuro sujeito moderno que configuraram um novo sujeito social eclesial do Concílio Vaticano II e esse novo sujeito, o sujeito moderno, entrou lentamente na Igreja por várias portas abertas pelos movimentos de renovação (social, teológico, bíblico, litúrgico, ecumênico, missionário, leigo) (LIBANIO, 2005, p. 21).

Sanchez (2017, p. 125) afirma que a modernidade inaugurou uma nova realidade social e do ponto de vista do campo religioso, no âmbito do Cristianismo houve o surgimento de outras igrejas com o movimento de Reforma Protestante; do ponto de vista político, a separação Igreja-Estado inaugurada pela Revolução Francesa, em 1788, acrescentará um dado novo: o Estado não era mais o legitimador de uma religião. Corroborando com tal afirmação Libanio (2005, p. 22) nos recorda que Reforma Protestante afetou a Igreja católica no manuseio da Escritura e essa teoria se dá pelo fato de, enquanto despontava no mundo protestante o sujeito moderno, desejoso de um contato pessoal e livre com a Escritura, a Igreja católica detinha em seu interior o sujeito pré-moderno, preso a uma leitura da Bíblia pelos olhos da autoridade eclesiástica, com

vigilância conservadora em que a formação teológica favorecia a leitura objetiva da Escritura cerceando o fundamentalismo. O sujeito pré-moderno aprendia as passagens bíblicas como um arsenal para provar as verdades dogmáticas e morais que os padres ensinavam em suas pregações (LIBANIO, 2005, p. 22)⁵⁴.

De acordo com Libanio (2005, pp. 23-24) a modernidade entrou no mundo bíblico católico transformando-o em profundidade em que o sujeito moderno foi “construído” ao longo de quase um século pela influência de três fatores principais: o contato com a ciência, a compreensão histórica e a influência da subjetividade⁵⁵. Em relação ao contato com a ciência, o sujeito moderno, agora munido de racionalidade científica, conseguia se aproximar dos textos bíblicos (através do emprego do método histórico-crítico/estudos bíblicos e verdadeira sistematização científica).

O sinal de que o sujeito moderno penetrava na Igreja portas adentro era o crescimento do interesse do fiel pela leitura e pelo estudo pessoal da Escritura, não se contentando com as parcas e pobres explicações das homilias. Tinha já a sua disposição traduções cada vez melhores, mais científicas, acompanhadas de excelentes notas. Destarte, o movimento bíblico mexia por dentro com as pessoas, modificando-lhes a atitude fundamental de dependência para liberdade e a autonomia modernas. A Igreja do Brasil já vinha se interessando pela renovação bíblica. Depois da I Semana Bíblica Nacional, em 1947, fundou-se a Liga de Estudos Bíblicos (LEB), e mais tarde, em 1956, saiu o primeiro número da Revista de Cultura Bíblica, órgão oficial da LEB. Ao movimento bíblico se uniram outros dois, a saber, o litúrgico e o ecumênico, reforçando a mesma tendência de configurar o sujeito moderno no interior da Igreja católica (LIBANIO, 2005, p. 25).

Em relação ao movimento litúrgico, este respondeu aos anseios de participação e compreensão das celebrações uma vez que, quebrada a hieraticidade e a sacralidade intangível da liturgia, fazendo-a mais próxima das pessoas em que a língua latina cedeu lugar às traduções na língua acessível ao fiel, as pessoas entendiam melhor o desenrolar das celebrações em vez do cumprimento estrito das normas, do direito frio e imutável,

⁵⁴ Tal ponto já foi parcialmente comentado na descrição do período/era moderna em que com a Reforma Protestante (e também a invenção da prensa na mesma época) com as traduções da bíblia para diversos idiomas e sua reprodução, permitiram o acesso aos sujeitos que quisessem se inteirar mais sobre as Escrituras e isso deu uma maior visão religiosa as pessoas, tornando-as menos dependentes das leituras e interpretações bíblicas dos líderes religiosos da época. As missas eram celebradas em latim e os padres banhavam as celebrações da missa com um clima clerical, arcaico e hermético de mistério ao ponto que não era raro que fiéis se entregassem às suas devoções-reza do terço, meditação das estações da via-sacra e outras orações piedosas-enquanto o sacerdote rezava em latim as orações e leituras da missa. E o *canon missae* refletia ainda mais esse ar misterioso, já que era pronunciado em silêncio, somente com o simples mexer dos lábios (LIBANIO, 2005, p. 26).

⁵⁵ Subjetividade essa bastante discutida no capítulo 1 da presente pesquisa.

levavam em consideração as condições humanas pessoais, ou seja, o movimento litúrgico condensava uma série de reivindicações dentre elas uma vivência e a participação subjetiva pessoal e comunitária, compreensão e acesso aos significados dos ritos, assim como também a simplificação destes dentre outras coisas que pudessem dar um pouco mais de abertura aos fiéis, mas a Igreja não cedeu (LIBANIO, 2005, pp. 28-29)⁵⁶.

Em relação ao ecumenismo, adentramos a discussão lembrando que no século XVI o cristianismo passou por uma experiência trágica com a explosão da Reforma Protestante favoreceu o surgimento do sujeito moderno e a Igreja católica respondeu com o Concílio Tridentino, que desencadeou a Contra-reforma que insistia na tradição, nas obras, nos sacramentos visíveis, no dogma guardado e explicado pelo magistério, fortalecia a apologética com a teologia do retorno, da conversão (LIBANIO, 2005, p. 29) e o movimento ecumênico veio quebrar esse império cultural pré-moderno introduzindo elementos da modernidade. Esse movimento nasce fora dos muros da Igreja católica quando os missionários protestantes começaram a perceber que a divisão reinante entre eles e católicos significava um obstáculo à evangelização e concluíram que o único caminho para a União das Igrejas seria o retorno à única verdadeira Igreja de Cristo daqueles que dela se separaram, mas, a Igreja católica romana co-extendia e identificava-se com a única verdadeira Igreja de Cristo e que o movimento ecumênico fiel devia conduzir o retorno dos outros à Igreja católica (LIBANIO, 2005, pp. 30-31).

Como os protestantes tinham desenvolvido muito mais que os católicos os estudos bíblicos, o movimento ecumênico entrelaçou-se com o movimento bíblico. A proximidade exegética facilitou a confessional e vice-versa. Os dois movimentos fecundaram-se mutuamente. Mais diretamente, o Secretariado preparou para o Concílio Vaticano II um decreto sobre o ecumenismo num espírito bem novo. Era já o sujeito moderno em ação, mostrando sua face de diálogo, de abertura ao diferente, de aceitação do pluralismo, de superação do fixismo, do sectarismo e dogmatismo [...]. Evangélicos e católicos assumiam a tarefa comum de volta às fontes comuns a ambos, já que se tinham constituído antes da divisão (LIBANIO, 2005, pp. 31-32).

⁵⁶ Fato importante, pois, em países de grande presença da Reforma Protestante, o movimento litúrgico lançou pontes para o movimento ecumênico, que também propiciou a entrada da modernidade no rincão da relação entre essas duas vertentes fundamentais do cristianismo ocidental (LIBANIO, 2005, p. 28).

Como resume Libanio (2005, p. 32) “o espírito ecumênico deixaria para trás os ardores da apologética para construir pontes de comunhão, embora imperfeita, mas em direção à plena comunhão na diversidade”. Essa postura de reconhecimento e partilha só veio muito depois das tentativas dos protestantes em fazer essa ponte e, como será discutido mais a frente, prevaleceu os pontos convergentes e não os pontos divergentes. “Insistia-se na comunicação do que era comum e não nos pontos polêmicos. Estava-se criando um sujeito novo, moderno, aberto, dialogante” (LIBANIO, 2005, p. 32)⁵⁷.

Em relação ao movimento leigo, esse tomou corpo a partir da reflexão copernicana em que os leigos eram muito passivos, submissos, mas a partir do momento em que colocaram o homem no centro das coisas, começaram a se tornar mais ativos e isso evidencia claramente a passagem do sujeito pré-moderno para o moderno (LIBANIO, 2005, p. 35).

A dimensão de sujeito, as experiências do homem moderno, a ciência, a história, a literatura, a filosofia, uma compreensão global da existência, o caráter vital, traços tão característicos da modernidade, apareciam no programa do novo movimento teológico. Além disso, esse movimento resgatou do modernismo, condenado por Pio X, o uso dos métodos crítico-históricos na interpretação da Escritura (LIBANIO, 2005, p. 39).

Em resumo, travou-se uma batalha do sujeito pré-moderno, expresso em posições oficiais da Igreja, contra a modernidade política emergente. Por sua parte, os poderes e instâncias seculares combateram o poder da Igreja diretamente, mas pouco a pouco foram tomando uma posição mais madura de autonomia, ora silenciosa, ora respeitosa, ora de absoluta indiferença (LIBANIO, 2005, p. 43). Ou, como Sanchez (2017, p. 125) entende ao dizer que os atores religiosos podiam se manifestar e se organizar livremente e que o Estado deveria garantir essa condição, mas, a Igreja, mesmo sem apoio do Estado, ainda conseguia ser superior às subjetividades dos sujeitos por questões éticas ou de tradição, principalmente nas “realidades sociais” mais necessitadas que tinha a religião ao suporte e mesmo como “recurso” para salvação. Ponto crítico esse, uma vez que, com a liberdade religiosa, a religião deixaria de ser por tradição para ser por opção, isso na teoria pois na prática era mesmo “por necessidades”.

⁵⁷ Em resumo, o movimento ecumênico nasce no mundo protestante e anglicano por razões de evangelização e assume relevância na Igreja católica à medida que teólogos católicos desposam tal projeto (LIBANIO, 2005, p. 32).

O teólogo também lembra que a revolução econômica do capitalismo, sobre as ruínas do feudalismo e de uma aristocracia improdutiva, promoveu a rápida industrialização, a acelerada urbanização, com gigantesco êxodo rural, e transformou os países agrícolas em industriais, ou seja, a realidade econômica mexeu com o cotidiano das pessoas, e nesse campo as transformações se fizeram com imensa rapidez. Um exemplo disso era o sujeito religioso pré-moderno que, arrancado de seu *hábitat* piedoso e jogado para dentro de um ambiente “devorador” (a cidade), perdia as referências religiosas tradicionais e assumia em suas mãos o próprio destino, ou mesmo, pessoas que ignoravam totalmente a racionalidade econômica, ao se verem à mão com a vida numa cidade, rapidamente se adaptaram à nova economia. E essa racionalidade lhes passou para o resto dos comportamentos (LIBANIO, 2005, pp. 49-50).

Sob o ângulo do poder conectando com o perfil dos novos sujeitos Sanchez (2017, p. 130) considera que com o fim da hegemonia religiosa própria da sociedade de cristandade, o mundo ocidental vê nascer um campo religioso plural que traz no seu centro a exigência de liberdade, mas não somente a liberdade de cada religião se expressar livremente, mas também a liberdade por parte dos indivíduos de escolherem seu perfil religioso em um contexto moderno no qual temos a diversidade de visões de mundo, assim sendo, “a liberdade religiosa ganha duas dimensões: ela é liberdade de ação e de afirmação das várias religiões existentes e é também liberdade de escolha religiosa de cada pessoa” (SANCHEZ, 2017, p. 130).

Se na sociedade de cristandade a religião de cada pessoa era a religião do rei (*cujus regio, eius religio*), agora nos tempos modernos o cenário é outro. Nesse novo contexto, o Estado não tem uma religião a defender, mas será garantidor da liberdade religiosa: todas as religiões terão garantidas a liberdade de organização e de ação e cada pessoa será livre para escolher a religião que mais lhe convier.

Diante de tudo que foi explicado, voltemos ao ponto que Berkenbrock (2011, p. 16) faz o questionamento principal acerca da relação Igreja e sujeito: “como poderíamos pensar a identidade religiosa deste sujeito performático? ”, ao tentar responder, o próprio autor alega que dentro de uma sociedade marcada pela pluralidade em todos os níveis, não há mais um sentido que abarque o todo e que a religião em si, passa a ser um sentido ao lado de muitos outros, cada religião passa a ser apenas uma proposta de sentido.

Berkenbrock (2005, p. 17) faz uma correlação entre religião e sociedade e nos diz que “se religião é um sistema de orientação (para a sociedade) e na sociedade pós-moderna policêntrica (plural) não existe mais um referencial único, a religião pode ser considerada em sistemas de orientação menor” e diante desta situação, a maioria das instituições religiosas tradicionais entram em crise, uma vez que, tradicionalmente eram ofertas de sentido para o todo da sociedade e na situação atual, há o desaparecimento de um “supra-sentido” e o que há são ofertas diversas de sentido em que cabe ao indivíduo escolher suas próprias ofertas (BERKENBROCK, 2011, p. 16)

Atualmente, para se escolher ou adotar uma religião, Berkenbrock (2011, p. 17) enfatiza que é um processo que ocorre na vida privada e diz respeito ao indivíduo e suas necessidades e expectativas, mas, isso não quer dizer que a religião tenha perdido o sentido para as pessoas, quer dizer apenas que não é mais a instituição religiosa a fonte do sentido. É a partir do próprio indivíduo que as coisas “fazem sentido”, inclusive do ponto de vista religioso. Assim sendo, conforme o teólogo franciscano, a verdade religiosa como tal, definida pela instituição (como um dogma, por exemplo), não necessariamente é acolhida pelo indivíduo como sentido válido (BERKENBROCK, 2011, p. 17).

Do ponto de vista do indivíduo, o processo de identificação com alguma proposta religiosa não vai passar tanto pelo convencimento racional, mas pela oportunidade de experienciar aquilo que está sendo proposto. A experiência religiosa torna-se para o sujeito fonte do conhecimento religioso, por um lado e por outro a experiência é a instância de verificação (ficar verdade) religiosa (BERKENBROCK, 2011, p. 17).

E a Igreja, dentro desta situação? O que isto a desafia, o que a provoca? Estão as comunidades cristãs reagindo a estas mudanças? (BERKENBROCK, 2011, p. 18).

Em suma, como nos afirma Sanchez (2017, p. 126) o mundo moderno era um mundo estranho para a Igreja Católica porque tirou dela o lugar central na concepção de mundo, ou seja, um mundo baseado no teocentrismo e era evidente o descompasso entre as mudanças socioculturais e a instituição eclesial que não era capaz de acompanhar essas mudanças. Os novos tempos exigiam um novo formato religioso, uma nova igreja. O sujeito moderno colocava questões para as quais a igreja de Cristandade não tinha resposta. Ou, dito de outra forma, vivia-se um momento paradoxal em que, de um lado necessitava-se de uma tomada de posição para Igreja mais consistente e ampla, de outro,

existia a dificuldade de falar um mundo pouco aberto a palavras de autoridade e de pretensões doutrinárias (LIBANIO, 2005, p. 58). Somado a tal momento paradoxal, o autor também remonta que desde o final da Primeira Guerra Mundial e ainda mais fortemente depois da Segunda, a Europa se viu imersa em um clima de enorme incerteza, e a Igreja participava e era conivente, tudo se podia esperar, menos a convocação do Concílio, por causa da teologia romana do Primado e da infalibilidade do magistério pontifício (LIBANIO, 2005, pp. 57-58).

Depois de um pontificado que vasculhou os diversos rincões da cultura, da vida da Igreja, deixando as coisas mais ou menos decididas e encaminhadas cabiam uns anos de repouso [...]. Em 25 de janeiro de 1959, ao encerrar a Semana da Unidade, diante de cardeais da Cúria, na sala capitular da Abadia de São Paulo-fora-dos-muros, João XXIII, como a coisa mais natural do mundo, anunciou o desejo de convocar um concílio. Já vinha amadurecendo a ideia desde os primeiros dias de seu pontificado, conversando com algumas pessoas sobre isso. Cinco dias depois de eleito papa, ele escrevia acerca da necessidade de um concílio numa folha de audiência, como observa G. Zizola. Pedira a seus eleitores, antes de se dispersarem, que lhe falassem livremente. Depois de ouvi-los e a outras personalidades, confidenciou mais tarde a seu secretário, Mons. Capovilla, no próprio dia 2 de novembro de 1958: Precisamos dum concílio (LIBANIO, 2005, p. 59)⁵⁸.

Beozzo (2015, p. 185) faz uma descrição do decurso do Concílio e aponta que inicialmente foi criada uma Comissão Ante preparatória sob a direção do Cardeal Secretário do Estado, Domenico Tardini, e essa Comissão foi encarregada de consultar o episcopado católico em todas as nações do mundo recolhendo conselhos e sugestões para o concílio, para tanto, a comissão preparou um minucioso questionário acerca do estado da Igreja católica a ser submetido aos bispos, mas João XXIII não gostou, alegando que tal questionário era extenso e minucioso e parecia direcionar previamente o rumo das respostas, preferindo então, uma carta simples e enxuta enviada pelo Cardeal Tardini, carta essa que convidava os bispos a exprimirem com toda liberdade seus anseios e sugestões (BEOZZO, 2015, p. 186). Ou ainda, nas palavras do próprio João XXIII,

⁵⁸ Utilizando as palavras de João Batista Libanio (2005, p. 61) “ ‘o provérbio popular diz: o homem propõe, Deus dispõe’. Aqui ele funcionou por causa da figura paradoxal e original de João XXIII. Ele tinha tudo para conduzir um concílio de maneira conservadora: idade, origem rural, formação teológica tradicional, cardeal arcebispo de Veneza, sede patriarcal italiana de longa tradição, ex-diplomata durante os pontificados de Pio XI e Pio XII e finalmente ex-membro da Cúria [...]. Mas a surpresa veio de outra fonte. Possuía uma personalidade extraordinária, de fina intuição, e era capaz de gestos simbólicos inesperados. E assim ele foi desfazendo as nuvens sombrias e inverteu as expectativas do Concílio”.

“Esses temas poderão dizer respeito a alguns pontos de doutrina, disciplina do clero e do povo cristão, a múltipla atividade que empenha toda a Igreja, os problemas de maior importância que essa deve enfrentar hoje, e toda outra coisa que V. Excia. julgar oportuno apresentar e desenvolver” (DOC XI, AD Series I, V.I, p. 22-23)⁵⁹.

Segundo Beozzo (2015, p. 186) João XXIII, falando aos Cardeais em 30 de maio de 1960, assim descreveu o resultado da consulta,

As respostas, depois de algum tempo, começaram a afluir com ritmo sempre crescente, e chegou-se a percentagens altíssimas, que em alguns casos atingem a quase totalidade dos interpelados. Até agora, contam-se com mais de 2.000 respostas. Elas foram examinadas com muita diligência, e cuidadosamente resumidas e fichadas segundo a matéria e o assunto (BEOZZO, 2015, p. 186).

A ideia do Papa era basicamente reunir todas as “cabeças pensantes” da Igreja para juntos, em concílio, buscar soluções para os gigantescos problemas que assolavam a Igreja e a humanidade naquele momento e promover diretamente o encontro da Igreja com as teses da modernidade, em que o Concílio Vaticano II foi posteriormente considerado o evento-fronteira entre a igreja de cristandade e a igreja do diálogo com o mundo (SANCHEZ, 2017, p. 129) ou ainda, deixou de ser um igreja-reflexo para ser uma igreja-fonte (VAZ, 1968).

Para fins iniciais, foram feitas nomeações para as comissões preparatórias do Concílio e foram formadas 10 comissões e 3 secretariados e após a fase inicial de levantamento das sugestões vindas de todo o mundo, deu-se início ao trabalho de redação dos esquemas preparatórios com a criação das comissões (LIBANIO, 2005, pp. 59-60). Como relata Libanio (2005, p. 64) após o anúncio e os primeiros preparativos, os passos de abertura foram se sucedendo e houve a convocação oficial para uma data apazada pela constituição apostólica *Humanae salutis* e nela indicaram-se os três objetivos do Concílio: participação da Igreja na busca de uma humanidade melhor; apresentação da mensagem cristã; preparação dos espíritos para a unidade dos cristãos.

⁵⁹ No conjunto, foram consultados 2594 membros da hierarquia, 156 superiores maiores de ordens e congregações, 62 institutos superiores de teologia, 32 universidades católicas, num total de 2812 consultas. As respostas alcançaram 76,4% do total dos consultados (CAPRILE, 1968, pp. 625-626).

O grande divisor de águas do Concílio foi o discurso programático de João XXIII em sua abertura. Era o dia 11 de outubro de 1962. Um pormenor piedoso do papa. Na véspera da abertura do Concílio, ele depositou sobre o altar de sua capela particular o discurso que escrevera e que pronunciaria perante 2.400 bispos presentes em Roma [...]. Quatro eixos principais estruturaram o discurso. O primeiro foi a afirmação, mais uma vez, de esperança e de antevisão de uma ordem de relações humanas [...]. Em outro eixo, trabalhou uma questão muito grave: a hermenêutica da verdade revelada [...]. O depósito da fé devia ser guardado, “não se apartando do patrimônio sagrado da verdade, recebido dos seus maiores”, “mas ao mesmo tempo se deve também olhar para o presente, para as novas condições de formas de vida do mundo moderno”. Não se tratava de abrir mão da pura e integra doutrina [...]. Um terceiro eixo foi a mudança em relação às condenações, substituindo-as por uma atitude de compreensão e diálogo, afastando-se dos anteriores [...]. Um último eixo foi uma preocupação que ocupara o papa desde o início do pontificado: a promoção da unidade dos cristãos e da humanidade (LIBANIO, 2005, pp. 65-66).

Palavras estratégicas do Papa João XXIII, mas, mais “político” ainda, foi ele ao ver que a Igreja estava perdendo campo e que não resistiria aos novos tempos, tratando de reunir os líderes de toda a Igreja e colocou-os para sanar o grande problema que era o processo de modernização do catolicismo. Ele também teve a preocupação de manter as relações harmônicas com as demais religiões e ao mesmo tempo se preocupou com a manutenção da doutrina cristã pedindo aos seus fiéis que não se apartasse do patrimônio sagrado da fé, ou seja, ele estava preocupado que a doutrina sagrada fosse ensinada de forma mais eficaz, primando pela permanência do fiel ao invés deste ir buscar outras doutrinas em outras religiões.

De maneira didática, João Batista Libanio (2005, pp. 67-76) nos apresenta os termos que ele utilizou para qualificar a natureza do Concílio, traduzindo-lhe as linhas fundamentais de compreensão: tratou-se de um Concílio pastoral, ecumênico, do diálogo e do *aggiornamento*, ou seja, para examinar os 72 documentos elaborados para o concílio, o Papa elegeu chaves hermenêuticas interpretativas para julgar se àqueles documentos estavam aptos à serem discutidos em pautas conciliares (LIBANIO, 2005, p. 67). Detalhando melhor essas “chaves hermenêuticas de interpretação” o termo já citado anteriormente, “pastoral”, merece uma atenção especial, uma vez que abrange um amplo campo de significações e tal termo serve para traduzir as atividades da Igreja, seja em seu interior, seja em relação ao mundo externo, abrangendo também a catequese, a liturgia, os cursos de preparação para a recepção dos sacramentos além de ações sociais, ou seja, o conceito “pastoral” indica uma maneira de compreender o

conjunto da fé e, conseqüentemente, implica um modo de vivê-la. Ou ainda, no Dicionário do Concílio Vaticano II, Zamagna (2015, p. 299) endossa que “pastoral” significa que “seu objeto são as proposições de orientações e determinações concernentes à vida cristã nas circunstâncias históricas de um determinado tempo”, como a finalidade do Concílio se expressou na atitude positiva da Igreja diante do mundo moderno, reconciliando-se com ele (LIBANIO, 2005, pp. 67-69⁶⁰).

Essa atitude implicou à Igreja católica dois olhares complementares que conduziram o concílio e que também foram determinantes para a Igreja “do hoje”, para formatação atual que é a herança do *aggiornamento*. Isto posto, um primeiro olhar seria sobre si mesma e que deveria responder às perguntas: “Igreja, o que dizes de ti mesma?”; “Igreja, o que dizes de ti para o mundo?” Ela deteve-se em reflexões e discussões sobre prática pastoral, disciplina, governo institucional a fim de se conhecer melhor, e com esse aprofundamento do seu autoconhecimento, tornou-se apta a entender e captar as verdades, os valores, as riquezas institucionais, tanto sob a forma de questionamento como sob a de enriquecimento. E foi essa preocupação com o diálogo que deslocou o olhar dos padres conciliares para fora de si próprios e atentou-lhes para forma de comunicar os ensinamentos em linguagem acessível do que a defini-los com rigor acadêmico (LIBANIO, 2005, p. 72). Sendo assim, os líderes católicos perceberam que sua postura hierárquica precisava curva-se ao povo uma vez que quem compunha a Igreja era “esse povo” e para eles deveria ser adaptada.

Sobre a questão do “*aggiornamento*” palavra italiana que soou nos lábios do Papa João XXIII, Libanio (2005, p. 72) afirma que com tal termo se quis pensar uma Igreja inserida na atualidade, na contemporaneidade, na modernidade, mas não uma “modernização” e sim uma atualização, renovação, ao uso de tecnologias avançadas nas instituições, como também uma questão de pensar e agir dentro da Igreja, ou como completa seu pensamento Libanio (2005, p. 73) enfoca que, “*aggiornamento* não

⁶⁰ Em que consiste essa nova compreensão pastoral e a ulterior vivência da fé? Que dimensão é essa que deve atravessar tanto o pensar como o agir da fé? Para João XXIII, e o Concílio o assumiu, significava uma abertura ao moderno, pois este lançava as perguntas e esperava as respostas. Tanto as questões como a linguagem das respostas deviam corresponder às aspirações e compreensões, aos desejos e perspectivas dos homens e das mulheres situados no mundo moderno. A palavra-chave era modernidade, e seu impacto na inteligência da própria fé, de suas verdades (LIBANIO, 2005, p. 68). O Concílio Vaticano II quis ser pastoral no momento em que aceitou a tese oposta a uma das afirmações do *Syllabus* de Pio IX. Condenara-se então a seguinte proposição: “O Romano Pontífice pode e deve reconciliar-se e fazer amizade com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”. Não se tratava de a Igreja reconciliar-se ou fazer amizade de uma maneira subserviente, capitulante, abrindo mão de sua originalidade e identidade, mas de abertura (LIBANIO, 2005, p. 68).

traduziu uma simples modernização externa das instituições eclesiais, mas uma profunda reformulação da compreensão da Igreja a partir do embate com o mundo moderno”⁶¹. Tal termo italiano foi considerado palavra-chave para compreender os direcionamentos pastorais e a eclesiologia do Vaticano II, assim como também ganhou uma significância bem peculiar para a Igreja Católica no Brasil, além do que, compõe brilhantemente o título da presente tese que cerceia na esfera dos temas: modernização do catolicismo, religião, liderança.

Santos (2016, pp. 158-159) corrobora com Libanio ao considerar o significado da palavra *aggiornamento* em termos religiosos como “ir ao encontro do outro, abrir-se às suas causas e sofrimentos, ou seja, se colocar num diálogo crítico com o mundo reconhecendo suas profundas mudanças estruturais e culturais”, portanto, afirma a importância desta palavra no contexto brasileiro, para os que se colocaram a serviço da Igreja que começava a ganhar força com essa reorganização eclesial. Ainda sobre *aggiornamento*, D. Aloisio Lorscheider (2006, pp. 39-40) define tal palavra como “escutar, ir ao encontro, atualizar, renovar e rejuvenescer”, ou seja, conforme Sampaio [França] esse teólogo é considerado um dos teólogos com uma visão mais positiva sobre o Vaticano II⁶², conceituou a reunião conciliar de 1962 como um Concílio pastoral-eclesiológico resumindo em dois juízos: “*aggiornamento*” da igreja; e diálogo da igreja consigo mesma, com as outras religiões cristãs, inclusive com as outras religiões e até mesmo os não-crentes, tratando de uma teologia disposta a dialogar com o mundo contemporâneo, com respostas a questões concretas do ser humano (SAMPAIO [FRANÇA], 2012, pp. 70-71).

O Dicionário do Concílio Vaticano II (ALMEIDA, 2015, p. 8) nos conta que entre o anúncio do concílio em 25 de janeiro de 1959 e sua abertura em 11 de outubro de 1962, o próprio João XXIII evoluiu em sua compreensão do projeto conciliar e foi

⁶¹ “A modernização contemplou um aspecto externo que chamou muita atenção, mas não tocou o coração da novidade do Concílio. Ela afetou a linguagem, o vestuário, muitos ritos, o modo de viver do clero e dos religiosos”. Em suma, os termos modernização, atualização ou renovação, frequentemente usados, não dão conta do fato, apenas acenam para a consequência dessa mudança mais profunda de sujeito social (LIBANIO, 2005, p. 75).

⁶² Sampaio [França] (2012, p. 71) considera que, no que tange ao significado do Concílio Vaticano II, há diferentes visões sobre sua dimensão em que ela aponta os mais críticos: teólogos José Comblin e João Batista Libanio, Jose Maria Vigil, dentre outros; os que possuem uma visão mais positiva do Concílio com por exemplo Dom Aloisio Lorscheider e Boaventura; e outros totalmente contrários como por exemplo o “Grupo Permanência”, grupo que segundo Libanio (2002, p. 96) resiste duramente e gira em torno do bispo francês, antigo arcebispo missionário de Dakar, na África: mons. Lefebvre.

amadurecendo progressivamente as características essenciais do *aggiornamento* em que este deveria ser ao mesmo tempo pastoral e espiritual,

Na visão do Papa, os Concílios são sempre acontecimentos extraordinários; todos nascem da solicitude pastoral da Igreja; todos se dão num contexto social e histórico precisos. A nossa época, porém, tem algo peculiar: vivemos numa mudança de época, que João XXIII discerne como um *kairós* que exige um Concílio eminentemente pastoral marcado essencialmente pelo princípio evangélico de reforma e, a partir de 1960, cada vez mais explicitamente, pela ideia de uma reinterpretação global do mistério cristão na atual situação histórica da modernidade (ALMEIDA, 2015, p. 8).

Para Alberigo (2009, p. 42), *aggiornamento* não foi entendida apenas como atualização doutrinal e reforma institucional, mas, como disponibilidade e empenho global da busca de uma renovada inculturação da revelação nas novas culturas e mais que uma reforma da Igreja (restauração de pureza passada), indica “disponibilidade e disposição à busca voltada para o futuro, empenho global por uma nova enculturação da revelação” (ALBERIGO, 2009, p. 874)

Santos (2016, p. 159) também chama nossa atenção ao afirmar que “no Vaticano II foi introduzido, uma nova maneira de pensar e fazer teologia” e dentre as consequências, uma delas foi que a Igreja deixou de ser vista tão somente como ministérios, hierarquia e sacramentos, mas, como Povo de Deus, permitindo assim, abrir as portas para as dimensões da realidade temporal, o que significou atuar ao lado do homem por sua promoção, seu desenvolvimento e sua libertação integral.

Desde então, por força da expressão “Povo de Deus”, os homens, leigos e leigas, com o aval do Vaticano II, passaram a ter uma participação ativa nas obras de evangelização da Igreja, ao menos por um tempo. Depois disso, o que podemos constatar, é que, sobretudo, nos anos 60 e 90, as CEBs passaram a assumir uma função de grande importância na articulação das pastorais sociais e nos próprios movimentos populares. Fundamental, foi seu papel num período em que o Brasil, como um todo, se viu sob a intensa repressão da ditadura militar. Ou seja, quando falamos em “opção pelos pobres”, em se tratando do contexto latino-americano, existiu um preço a ser pago por essa opção, não foi sem consequências que ela aconteceu. O projeto pastoral, que se desdobrou em projetos sociais, assumido pelas CEBs, que seria o de tornar possível que os pobres tomassem consciência de sua dignidade e do seu valor enquanto sujeito político e social, foi a forma encontrada por parte das CEBs para demonstrar seu acolhimento e recepção dos direcionamentos dado pelo Concílio Vaticano II (SANTOS, 2016, p. 159).

Comentando essas últimas afirmações, esse ponto de vista é amenizante pois, a realidade vivida na época era de tensão e pressão em que, caso não houvesse uma nova “repaginada” na religião católica e uma harmonia nas relações com as demais religiões, essa sucumbiria as mudanças modernas. Essa tensão não era apenas em relação a Igreja e o mundo, Beozzo (2015, p. 184) também nos aponta que durante os primeiros passos preparatórios para o concílio, já era vista uma certa discordância entre alguns pontos, a começar pela Comissão Central presidida pelo Papa e integrada pelos presidentes das demais comissões (formada por cardeais e bispos do mundo inteiro) e esta comissão tinha o objetivo de coordenar todos os trabalhos, estabelecer a agenda dos assuntos a serem tratados no concílio e estabelecer as normas e regulamentos para seu funcionamento.

O modelo adotado trouxe vantagens, mas provocou também alguns problemas. O ganho principal foi conseguir que a Cúria Romana, até então arredia se envolvesse na preparação conciliar, pois aos Cardeais Prefeitos dos diferentes dicastérios foi confiada a presidência de cada uma das dez Comissões correspondiam, simetricamente, quanto à temática a estes mesmos organismos. A Comissão Teológica por exemplo, ficou em mãos do Santo Ofício e era dirigida pelo todo poderoso e temido Cardeal Alfredo Ottaviani. Esta decisão condicionou todo o trabalho preparatório, que ficou quase que por inteiro submetido ao controle da Cúria Romana. Por outro lado, teólogos que haviam sido condenados ou censurados pelo Santo Ofício, como Yves Congar ou Henri de Lubac, foram chamados por João XXIII, para serem consultores da Comissão Teológica e depois peritos conciliares. As comissões trabalharam arduamente nos meses seguintes à sua formação, debruçando-se sobre a ingente matéria recolhida em todo o mundo e organizada em quinze grandes tomos. Devagar, começaram a tomar forma as propostas de esquemas a serem submetidos à Comissão Central e depois ao Concílio (ADA, 1961-1962). As Comissões operavam, entretanto, em compartimentos estanques, umas não tendo notícia sobre o a que as outras preparavam e proibidas de intercambiarem entre si os textos que iam elaborando. Este tipo de procedimento, que priorizou o segredo e o isolamento entre as comissões, conduziu a resultados paradoxais. Em que pese o trabalho da Comissão Central, encarregada de tudo coordenar, examinar e aprovar, esta não conseguiu impedir a desarticulação do trabalho preparatório, problema logo detectado na Aula Conciliar. A primeira consequência foi a superposição de esquemas que tocavam o mesmo tema, acarretando incongruências e perda de tempo (BEOZZO, 2015, p. 186).

Ainda sobre dissidências, Beozzo (2015, p.187) assinala que houve uma dissociação entre o concílio sonhado por João XXIII e os esquemas elaborados pelas comissões sob a supervisão da Cúria, ou seja, como esclarece Oscar Beozzo (2015, p.

187), um “desencontro entre o sentir dos bispos, envolvidos no dia a dia da pastoral, e certo alheamento da realidade e auto suficiência dos funcionários encarregados da administração central da Igreja” e logo, apenas o esquema da Liturgia serviu de base para os trabalhos conciliares e os outros 70 foram rejeitados ou refeitos durante a primeira intersessão, sendo reduzidos a 17 esquemas, posteriormente a 16 com a inclusão do esquema da beata Virgem Maria, para tanto vale salientar que o fator decisivo foram as chaves hermenêuticas apontadas por Libanio.

Beozzo (2015, p.187) elenca outra questão crítica envolvendo a composição das comissões, ao lembrar que não se pode negar a grande diversidade geográfica e canônica dos 846 integrantes dos organismos preparatórios, porém, o percentual referente a cada continente foi muito desproporcional pois, houve um peso excepcional de integrantes europeus com 75,9%, ficando os quase 25% distribuídos para os continentes restantes e o reflexo disso foi que a representação latino-americana foi de apenas 6,13% e menor ainda foi a africana com 2,48% e a Oceania com 1,29⁶³.

Sob o prisma das ciências das religiões, tratou-se de engendradora tática de manobra da Igreja para permanecer ativa como pilar cultural, dessa vez, disputando seu reconhecimento em meio à diversidade existente.

Destarte, o Vaticano também promoveu essa harmonia, esse ecumenismo e a esse respeito Libanio (2005, p. 100) nos avalia que,

Nunca um Concílio na história da Igreja foi tão ecumênico na pluralidade das culturas, das raças, das línguas, das liturgias, das disciplinas. Faltou-lhe ainda a tão sonhada unidade de todos os que professam a fé em Jesus Cristo. Esse sonho esteve presente todo o tempo no Concílio como critério hermenêutico de pensar e exprimir a fé da Igreja.

A respeito de “ser ecumênico” Kloppenburg (1968, p. 12) também aborda o assunto ao apontar que o Vaticano II quis ser um Concílio “ecumênico”, entendendo tal palavra não no sentido tradicional de “universalidade” ou “catolicidade” (nesse sentido o Concílio evidentemente também foi ecumênico), mas na acepção moderna de favorecer a unidade dos cristãos.

⁶³ Referências numéricas: Europa (636 integrantes); Estados Unidos (52 integrantes); Canadá (22 integrantes); América Latina (52 integrantes); Ásia (52 integrantes); África (21 integrantes); Oceania (11 integrantes) (BEOZZO, 2015, p. 187).

Desde o primeiríssimo aviso oficial sobre o Concílio, publicado no L'Osservatore Romano de 26-27 de janeiro de 1959 se comunicava: Pelo que se refere à celebração de um Concílio Ecumênico, este, segundo o pensamento do Santo Padre não somente tende à edificação do povo cristão, mas também quer ser um convite às comunidades separadas para a busca da unidade pela qual hoje em dia muitas almas anseiam em todos os pontos da terra. No programático discurso de abertura do Concílio (11-10-1962) o Santo Padre João XXIII anunciou formalmente que uma das grandes finalidades do encontro seria a união dos cristãos. E para isso estavam presentes na Aula Conciliar, desde o primeiro dia, os observadores não católicos. Com esta finalidade constituíra o Papa o Secretariado para a União dos Cristãos, desde o início dirigida pelo Cardeal Agostinho Bea, S.J. E o próprio Concílio abre o Decreto *Unitatis Redintegratio* com as seguintes palavras: “A reintegração da unidade entre todos os cristãos é um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Ecumênico Vaticano Segundo” (cf. infra n. 751). E no início da Constituição sobre a Sagrada Liturgia declara-se que o Concílio tem a intenção de “favorecer tudo o que possa contribuir para a união dos que creem em Cristo” (n. 521) (KLOPPENBURG, 1968, p. 12)⁶⁴.

Ainda sobre os pilares conciliares, mas sob outro ponto de vista, conforme Frei Boaventura Kloppenburg (1968, pp. 10-11) para que o Concílio pudesse efetivamente obedecer à orientação inicial dada por João XXIII, um dos padres conciliares, Mons. Emílio Guerri, Arcebispo de Cambrai, procurou formular quatro condições necessárias para uma apresentação pastoral da doutrina aos homens de hoje:

a) Na sua origem: que a apresentação doutrinária seja revivificada nas fontes da fé, na palavra viva de Deus no Evangelho de Jesus Cristo, na tradição viva da Igreja, na própria vida da Igreja; b) Na expressão e formulação: seja apresentada de modo acessível, assimilável, em linguagem clara, simples, suscetível de ser recebida e compreendida pelos homens de nosso tempo, adaptada à mentalidade moderna. Isto exclui ou obriga a corrigir enunciados demasiadamente abstratos, excessivamente nacionais, por demais livrescos ou puramente jurídicos. Teria sido fácil repetir fórmulas de Concílios anteriores ou de manuais. Mas o Pastor não cumpriu seu dever específico quando ensinou uma doutrina em termos rigorosamente exatos: deve fazer um esforço teológico de assimilação da doutrina, para estar em condições de apresentá-la em toda a sua pureza e força de luz e de vida, adaptando-se ele mesmo ao seu povo, ao grau de receptividade de seus fiéis, à sua língua, à sua mentalidade. Não é a doutrina que deve ser adaptada, é a sua apresentação. Ou, como dirá o Concílio na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* no n. 44b (número 340 da

⁶⁴ O concílio rompeu, sim, “com a concepção rígida da exclusividade salvífica da Igreja, criando nova sensibilidade diante da presença da graça, de valores, de verdade nas outras religiões” (LIBANIO, 2005, p.165).

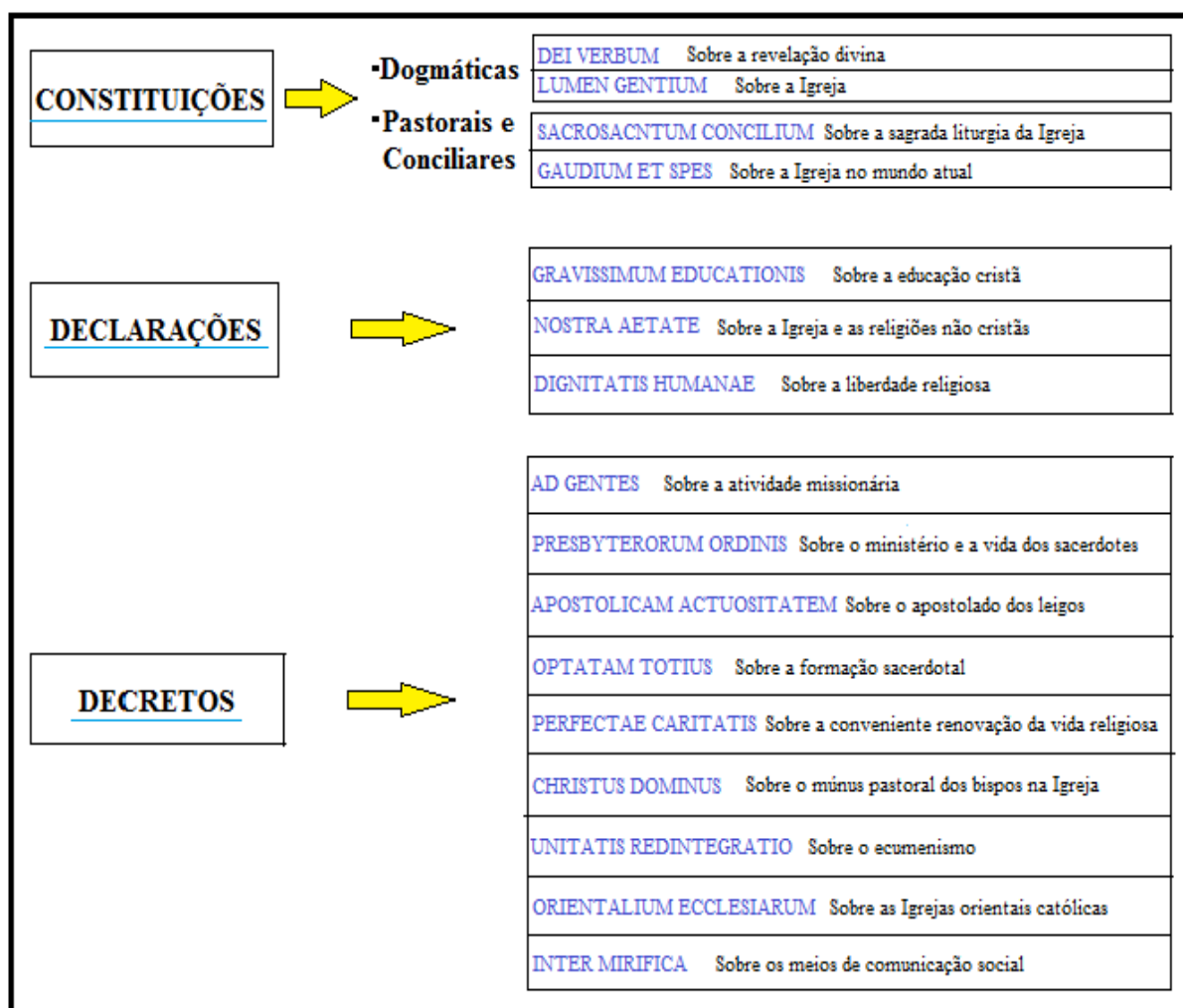
presente edição): É preciso exprimir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos e adaptar o Evangelho na medida do possível à capacidade de todos e às exigências dos sábios. Esta maneira apropriada de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei de toda a evangelização; c) Na extensão: deve a doutrina estender-se aos problemas reais e que são a preocupação constante, não raro angustiante, dos homens de hoje (e não dos de outros tempos). O que implica um conhecimento exato e uma análise precisa desse mundo que importa salvar. O bom pastor conhece suas ovelhas; d) Na finalidade: que a apresentação doutrinária seja de fato missionária, dominada pelo cuidado apostólico de evangelização do mundo, pela vontade determinada de atingir os homens, todos os homens, onde quer que estejam, de lhes esclarecer as inteligências, de lhes tocar os corações, de lhes atrair as vontades livres para conduzir à salvação em Jesus Cristo, na Igreja, seu Corpo Místico. (KLOPPENBURG, 1968, pp. 10-11).

Realmente, com essa postura e com todas as reformulações, a Igreja conseguiu se enquadrar novamente nas vidas dos sujeitos sociais só que como uma opção e não mais como preferência, aliás, também como “não referência”, pois, assim como reencantou alguns, despertou críticas em outros, ou, como alude Libanio (2005, p.100), um evento do porte do Concílio Vaticano II permite ser interpretado sob inúmeras chaves de leitura. O primado da Palavra de Deus e a pergunta “Igreja católica, que dizes de ti mesma”? prestam-se bem para entender o evento e os documentos do Concílio (LIBANIO, 2005, p. 100).

Libanio (2005, pp. 104-105) considera que a Igreja assumiu três atitudes básicas no Concílio:

1. Fez sua autocrítica, revendo todo o seu “ser” numa dupla linha laical e colegial. Definiu-se como mistério (sacramento), em sua relação com o Reino de Deus, como porção do povo de Deus (toda a humanidade), Corpo de Cristo e com uma série de imagens bíblicas. Aprofundou a fonte de sua mensagem (*Dei Verbum*), sua vida cultica (liturgia), os ministérios, a vida de seus membros;
2. Fez-se ecumênica e dialógica, com as Igrejas orientais, com as saídas da Reforma, com as religiões não cristãs e com os não crentes na defesa da liberdade religiosa e numa nova concepção de missão;
3. Abriu-se aos meios de comunicação sociais e à modernidade econômica, política e cultural.

Entrando no assunto propriamente dito, para uma primeira análise, por meio de fins didáticos, a figura a seguir expõe resumidamente os documentos elaborados no Concílio Vaticano II:

Figura 3 - Documentos Elaborados no Concílio Vaticano II

Fonte: A autora (2019).

Kloppenburger (1968, pp. 17-19) também fez uma análise resumida sobre a finalidade anunciada pelo próprio Concílio em seus 16 documentos e nos apresenta a seguinte síntese⁶⁵:

1. A Constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, tem a intenção de “oferecer a seus fiéis e a todo o mundo um ensinamento mais preciso sobre sua natureza e sua missão universal: *naturam*

⁶⁵ “Embora todos os documentos sejam do Concilio Vaticano II e tenham recebido a mesma forma de aprovação e promulgação, diferem, contudo, entre si na terminologia, no latim, no estilo, na abertura, no espírito e no valor intrínseco. Podem-se lembrar os seguintes motivos: a) já a própria nomenclatura usada indica diferenças: Constituição dogmática, Constituição pastoral, Constituição simplesmente (conciliar), Decreto, Declaração. Segundo o uso da Santa Sé, a palavra ‘Constituição’ é reservada para textos que dizem respeito à exposição de verdades doutrinárias, o termo ‘Decreto’ designa textos que expõem disposições disciplinares. A forma de ‘Declaração’ é nova. Dom Casimiro Morcillo, Arcebispo de Madri e um dos subsecretários do Concílio, falando na 129ª Congregação Geral (16-9-1965), definiu a Declaração como um ‘juízo sobre determinado estado de coisas ou sobre o problema concreto’ ” (KLOPPENBURG, 1968, p. 32).

*missionemque suam universalem pressius fidelibus suis et mundo n-
verso declarare intendit*” (n. 1).

2. A Constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a Revelação Divina, “se propõe expor a genuína doutrina acerca da Revelação Divina e de sua transmissão: *genuinam de divina revelatione ac de eius transmissione doctrinam proponere intendit*” (n. 161).

3. A Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre Igreja no mundo de hoje, “pretende falar a todos, para esclarecer o mistério do homem e cooperar na descoberta da solução dos principais problemas de nosso tempo” (n. 231; cf. tb. a nota ao pé da primeira página).

4. A Constituição *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia, quer relembrar os princípios e estatuir as normas práticas para a renovação e o incremento da Liturgia (n. 523).

5. O Decreto *Unitatis Redintegratio*, sobre o Ecumenismo, “quer propor a todos os católicos os meios, os caminhos e os modos que lhes permitam corresponder a esta divina vocação e graça [para a restauração da unidade entre todos os cristãos]” (n. 753).

6. O Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre as Igrejas Orientais Católicas, “resolve estabelecer alguns pontos principais” (capítulo) para que aquelas Igrejas floresçam realizem com novo vigor apostólico a missão que lhes foi confiada (n. 830).

7. O Decreto *Ad Gentes*, sobre a Atividade Missionária da Igreja, “deseja delinear os princípios da atividade missionária” (n. 864).

8. O Decreto *Christus Dominus*, sobre o Múnus Pastoral dos Bispos na Igreja, “tem a intenção de determinar com maior precisão o múnus pastoral dos Bispos” (n. 1019).

9. O Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros, quer “tratar mais ampla e profundamente dos Presbíteros”; e, “com o intuito de sustentar-lhes com mais eficácia o ministério e de prover-lhes melhor a vida nos ambientes pastorais e humanos tantas vezes inteiramente mudados, declara e estabelece [...]” (n. 1142).

10. O Decreto *Perfectae Caritatis*, sobre a Atualização dos Religiosos, “propõe-se tratar da vida e da disciplina dos Institutos” (n. 1216) e estabelecer normas” (n. 1218).

11. O Decreto *Optatam Totius*, sobre a Formação Sacerdotal, “proclama a suma importância da formação sacerdotal (n. 1248) e declara alguns de seus princípios básicos” (n. 1248).

12. O Decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre o Apostolado dos Leigos, “tem a intenção de ilustrar a natureza do apostolado dos leigos, sua índole e possibilidades, enunciando ainda os princípios fundamentais e transmitindo as instruções pastorais para uma ação mais eficiente” (n. 1333).

13. O Decreto *Inter Mirifica*, sobre os Meios de Comunicação Social, “julga seu dever de abordar as principais questões conexas com os instrumentos de comunicação social. Confia outrossim que sua doutrina e disciplina assim propostas [...]” (n. 1462).

14. A Declaração *Gravissimum Educationis*, sobre a Educação Cristã, quer “emitir alguns princípios fundamentais da educação cristã” (n. 1502).

15. A Declaração *Dignitatis Humanae*, sobre a Liberdade Religiosa, “propõe-se declarar quanto [os atuais anelos dos espíritos] são conformes à verdade e à justiça” (n. 1533) e “desenvolver a doutrina

dos últimos Sumos Pontífices sobre os direitos invioláveis da pessoa humana e sobre a ordenação jurídica da sociedade” (n. 1535).

16. A Declaração *Nostra Aetate*, sobre as Relações da Igreja com as Religiões não cristas, “no seu dever de promover a unidade e a caridade entre os homens mesmo entre os povos, considera aqui sobretudo o que é comum aos homens e os move a viver juntos o seu destino” (n. 1578).

A Igreja elaborou e organizou toda essa trabalhosa documentação pois, com isso, ela pretendia sanar a maioria dos problemas da esfera “palavra de Deus, Igreja, mundo” priorizando não mais as lideranças religiosas e sim o seu povo, o “povo de Deus”, a discussão era em torno deles e para eles, com ligação eclesial, é claro. Após mais de 55 anos do encerramento do Vaticano II, a Igreja percebe, cada vez mais, que o acontecimento de um Concílio como transcorreu o do Vaticano II, foi um acontecimento fundamental, um divisor de águas, sem o qual hoje não se compreenderia muito bem a missão da Igreja. E elaborou diversos documentos, mas, os 4 alicerces fundamentais para a Igreja foram as Constituições definidas nesse Concílio e sobre esses quatro pilares a Igreja tenta edificar sua missão e trabalha para apresentar aos homens de hoje, de um mundo moderno, sua doutrina e seu Evangelho. Como comenta Kloppenburg (1968, p. 26),

Não há, na história da Igreja, Concílio que se compare. Jamais foi tão grande e universal a representação, jamais tão variada a contribuição de todas as raças, continentes e culturas. Jamais tão livre e ampla a discussão dos temas. Jamais tão facilitada a comunicação e ideias. Jamais tão demorada e minuciosa a preparação (KLOPPENBURG, 1968, p. 26).

Impuseram metas durante a elaboração dos documentos, metas essas que foram guiadas pelas necessidades das circunstâncias sociais, política, econômica e teológicas da época. Cita-se que a Igreja precisava urgentemente de uma renovação teológica e para tanto foram convocados grandes teólogos e veio a resposta sob a forma do documento conciliar *Dei Verbum* que trata de toda a Revelação Divina e de sua transmissão, que é uma constituição dogmática. Outra necessidade era a de renovar a Liturgia e de rever ritos da missa como por exemplo o de se rezar em Latim estando o padre de costas para o público que por sua vez não entendia a liturgia, apenas a homilia que era na língua vernácula, então foi elaborada a Constituição *Sacrosanctum*

Concilium que configurou uma verdadeira renovação no modo de celebrar e entender a própria liturgia.

A Igreja, na época, passava por um momento em que precisava se atualizar com as novas demandas biopsicossociais políticas e econômicas da época e precisava urgentemente de um verdadeiro e profundo diálogo com o mundo, com o novo perfil dos homens, os homens modernos (ou pós-modernos dependendo da posição histórico/sociológica adotada para leitura e interpretação), das técnicas e inserido em correntes sociais, para tanto, brotou a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* que vinha ao encontro a essas tantas perguntas que se faziam sobre a vida, a sociedade e tudo mais.

Igreja, o que dizes de ti mesma? E o que dizes de ti para o mundo? A Igreja necessitava também conhecer a si mesma, ou seja, precisava de uma verdadeira mudança de mentalidade em relação à própria identidade, precisava refletir e conhecer sobre si mesma, indagando qual era sua verdadeira missão. Para isso a Constituição dogmática *Lumen Gentium*, vinha ao encontro dessas respostas e foi um documento muito polêmico em sua elaboração necessitando de inúmeras reformulações até ser aprovado quase por unanimidade, havendo apenas 5 votos contrários em novembro de 1964. A constituição dogmática *Lumen Gentium* foi o documento central do Concílio e essa afirmação foi feita pelo próprio o Papa Paulo VI que considerou tal Constituição como documento mais importante do Concílio, e também frisou que dos oito capítulos de *Lumen Gentium*, o capítulo quinto era o mais importante, que tratou da “vocação universal à santidade”. Kloppenburg (1968, pp. 34-35) completa esse pensamento ao afirmar que a *Lumen Gentium* foi a constituição mais polêmica e discutida durante o Vaticano II pois se tratava da identidade da Igreja, uma mudança em sua mentalidade. Para evidenciar tal importância da constituição o frei fez um comentário sobre números a respeito dos documentos tratados no concílio e nos aponta que,

Durante todo o Concilio houve 168 Congregações Gerais e foram pronunciados na Aula Conciliar 2.217 discursos. Ora, a *Lumen Gentium*, documento de 16.200 palavras ocupou os Padres Conciliares durante 33 Congregações Gerais e exigiu 453 discursos, isto é: exatamente a quinta parte de todos os discursos e de todas as Congregações Gerais foi dedicada apenas a um dos 16 documentos. Já a *Gaudium et Spes*, um documento bem mais amplo, com 23.300 palavras, ocupou apenas 24 Congregações Gerais e reclamou 333 discursos. Só este fator externo mostra que o Concílio quis tratar a Constituição dogmática com muito mais atenção que a Constituição

pastoral. A outra Constituição dogmática, *Dei Verbum* um documento bastante breve, com pouco menos de 3.000 palavras (quinta parte da *Lumen Gentium*), tomou 11 Congregações Gerais e pediu 174 discursos (isto é: relativamente mais que a própria *Lumen Gentium*). Também a Declaração *Dignitatis Humanae*, com 3.200 palavras, apesar de não ser Constituição dogmática, exigiu 9 Congregações Gerais e 107 discursos (também relativamente mais que a Constituição sobre a Igreja). Já o Decreto *Perfectae Caritatis*, sobre os Religiosos (que deram menos trabalho ao Concílio), foi absolvido em 2 Congregações Gerais, com 26 discursos, quando os Bispos, além do muito trabalho que já tinham dado no debate do capítulo terceiro da *Lumen Gentium* (com 123 discursos e 8 Congregações Gerais), tornaram a ocupar para o debate do Decreto *Christus Dominus*, com 6.000 palavras, 12 Congregações Gerais com mais 188 discursos (total: 20 Congregações Gerais e 311 discursos só sobre os Bispos). O enorme documento sobre as Missões, *Ad Gentes*, com 9.900 palavras, tomou apenas 6 Congregações Gerais e 78 discursos. O *Presbyterorum Ordinis*, sobre os Padres, pouco menor, mas ainda bastante grande, com 7.900 palavras, pediu 7 Congregações Gerais e 98 discursos. Outro documento, do mesmo tamanho, também umas 7.900 palavras, sobre o Apostolado dos Leigos *Apostolicam Actuositatem*, contentou-se com 67 discursos e 5 Congregações Gerais (mas o correspondente capítulo sobre os leigos, na *Lumen Gentium*, exigira antes 91 discursos sobre os leigos, ocupando o tempo útil de 7 Congregações Gerais). Deve-se considerar ainda que dentro de um mesmo documento pode haver diversidade de tratamento. Assim por exemplo o capítulo sétimo da *Lumen Gentium*, sobre a índole escatológica da Igreja, foi redigido na última hora, foi rapidamente debatido durante o tempo útil de apenas uma Congregação Geral, com 17 intervenções, e já estava praticamente aprovado. Foi o texto de tramitação mais rápida. Outro documento, o Decreto *Inter Mirifica*, sobre os meios de comunicação social, era inicialmente um esquema extenso de 114 parágrafos, foi fortemente criticado e reduzido a 24 parágrafos, mas sem ser novamente apresentado à Aula Conciliar para o debate. Por isso mesmo é considerado texto mais fraco do Vaticano II (KLOPPENBURG, 1968, pp. 34-35).

Kloppenburger (1968, p. 17) também lembra que o Concílio publicou dois importantes documentos sob a forma jurídica de Constituições dogmáticas: uma sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), a outra sobre a revelação divina (*Dei Verbum*). Em ambas, é manifesta a intenção formal de ensinar, propor doutrinas e mesmo doutrinas novas (isto é: que antes não tinham sido explicitadas oficialmente pelo Magistério Eclesiástico em documento formal). E há um documento que tomou a forma de Constituição pastoral (*Gaudium et Spes*).

De maneira resumida, João Batista Libanio (2005, pp. 145-146) apresenta em seu livro: “Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão”, uma síntese da eclesiologia do Vaticano II a partir do seguinte esquema:

De uma Igreja-instituição para uma Igreja-Sacramento.
 De uma Igreja-voltada-para-si para uma Igreja-voltada-para-o-mundo.
 De uma Igreja sociedade corporativa para uma Igreja comunal e colegial.
 De uma autoridade monárquica para uma autoridade participativa.
 De uma pertença por sinais visíveis para uma pertença por decisão, liberdade.
 De uma visão apologética para uma visão ecumênica, dialógica.
 De uma Igreja lugar de salvação para uma Igreja sacramento/sinal de salvação
 Da instituição, do juridicismo para o carisma, a autenticidade.
 Da presença do Espírito Santo na autoridade para sua presença em todos os fiéis.
 Do Magistério como a cátedra da verdade para o *sensus fidelium*.
 Das tradições para a Tradição.
 Da Lei para o Evangelho, a caridade.
 Da Autoridade para a Liberdade dos filhos de Deus.
 Da Cúpula, do clero para a base, os leigos.
 Do Centro, da centralização para a periferia, a colegialidade.
 Da essência da Igreja para a pluralidade de imagens.
 Da Igreja universal para as Igrejas particulares.
 Do dogma para a pastoral.
 Da verdade objetiva para a vivência, a autenticidade, a veracidade.
 Da eclesiologia feita para a eclesiogênese.
 Da ortodoxia para a ortopraxis.
 Do magistério para a Palavra de Deus.
 Da Igreja visível para o Reino de Deus.
 Da assembleia cútica para a comunidade celebrativa.
 Da Igreja-Mestra para a Igreja-mãe.
 Da Igreja-mãe para a Igreja-fraternidade dos irmãos.
 Da Igreja triunfante, santa, sem rugas para a Igreja peregrina, pecadora, arrependida.
 Do eclesiocentrismo para o reinocentrismo.
 Da Igreja sempre a mesma para a Igreja sempre a reformar-se, em devir.
 Da Igreja-organização para a Igreja da Palavra, do sacramento.
 Da Igreja dogmática para a escatológica, histórica.
 Da Igreja-*fuga mundi* para a Igreja-inserção nas realidades terrestres.
 Da santidade dos atos para a santidade de vida, prática.
 Da Igreja que tutela para a Igreja que respeita as autonomias.
 Da Igreja pessimista diante do mundo, da matéria para a Igreja otimista, valorizadora do mundo.
 Da Igreja que decide desde princípios universais para a Igreja que perscruta os sinais do tempo.
 Da Igreja autoconfiante para a Igreja humilde.
 Da Igreja mestra para a Igreja discípula.
 Da Igreja uniforme para a Igreja pluralista.
 Da Igreja da identidade para a Igreja da diferença.
 Da Igreja distante para a Igreja solidária com o mundo.

Refletindo alguns desses pontos concernentes a presente tese, é evidente a abertura da Igreja aos seus fiéis e resumida em apenas uma palavra: humildade, mas não somente no sentido de popularização, mas também no sentido de estar aberta a novas experiências, novas didáticas, novos ares, novas inserções, e disponível a escutar seus fiéis, e para, conseqüentemente, manter seu posto de utilidade e referência social (mas desta vez, sem se apresentar com tanta rispidez e hieraticidade). Alguns adjetivos e comparações que aparecerem no decorrer do resumo também aparecerão na transcrição das narrativas dos padres constatando realmente a postura de mudança que a Igreja adotou para estar sempre “junta aos seus”.

Kloppenburger (1968, p. 9) nos lembra que após o Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI lembrou que era preciso entender e viver o espírito do concílio para que a Igreja conseguisse alcançar os objetivos propostos e fez seu pronunciamento por meio de uma Carta direcionada ao Congresso de Teologia pós-Conciliar, de 21 de junho de 1966, escrevia o Papa Paulo VI,

“A tarefa do Concílio Ecumênico não está completamente terminada com promulgação de seus documentos. Esses, como o ensina a história dos Concílios, representam antes um ponto de partida que um alvo atingido. E preciso ainda que toda vida da Igreja seja impregnada e renovada pelo vigor e pelo espírito do Concílio, é preciso que as sementes de vida lançadas pelo Concílio no campo que é a Igreja cheguem a plena maturidade. Ora, tudo isso não poderá chegar a termo antes que o riquíssimo patrimônio legado pelo Concílio à Igreja tenha sido aprofundado cuidadosa e diligentemente pelo povo cristão, antes que este o conheça e realmente possua”. Aos Bispos da Itália perguntava o Papa no dia 6-12-1965: “Findo o Concílio, volta tudo ao que era antes? As aparências e os hábitos responderão que sim; o espírito do Concílio responderá que não. Alguma coisa, e não pequena, deverá ser, também para nós antes, sobretudo para nós, nova. As mudanças de tantas coisas exteriores? Sim, mas não é a estas que ora aludimos. Aludimos ao modo de considerar a Igreja modo que o Concílio cumulou tanto de pensamentos, de temas teológicos, espirituais e práticos, de deveres e de confortos, a ponto de exigir de nós um novo fervor, um novo amor, como que um novo espírito” (KLOPPERBURG, 1968, p. 9).

A partir desse discurso, percebe-se a preocupação do Papa em conscientizar as demais lideranças acerca da responsabilidade de renovação e ação permanentes, ou seja, não só a reinserção da Igreja (com seus novos projetos) no cenário religioso atual como também um diálogo permanente com a sociedade e consigo mesma, sempre revendo

suas bases para estar apta a ajudar seu povo (discursos dentro dessa senda serão debatidos no capítulo que contém as narrativas dos padres).

Mas, como tudo que ocorre na sociedade, existem os dois lados a serem analisados, é sabido que o Concílio Vaticano II foi um *aggiornamento* da Igreja católica, mas nem tudo ocorreu na pacificidade que aparentemente alguns autores apresentam, o Concílio foi uma discussão muito densa e a Igreja trilhou caminhos que nem ela mesma está conseguindo percorrer. Na sequência de desenvolvimento dos tópicos, serão apresentados os documentos mais pertinentes à nossa tese no intuito de ressaltar o “passaporte” da Igreja católica para sua reintegração social/religiosa, mas antes de adentrarmos aos documentos propriamente ditos, apresentaremos também uma visão mais crítica sobre o Concílio embasadas com algumas arguições de Wagner Sanchez e Oscar Beozzo.

Sabe-se que existe um outro lado do Concílio Vaticano II, mas que a origem do problema que se tentou sanar nesse exato Concílio, tem raízes históricas mais profundas, mas, na tentativa de expor um pouco esses problemas, apresentaremos um resumo desse “outro lado” por meio do Dicionário do Concílio Vaticano II em um recorte a partir do Concílio de Trento. Sanchez (2015, p. 180) inicia a discussão apontando o século XVI como o século das reformas da Igreja cristã europeia em que o modelo de cristandade fundada numa igreja imperial já mostrava sinais de crise, uma primeira tentativa de reforma do catolicismo foi desencadeada na Igreja espanhola pelo cardeal Francisco Ximénez de Cisneiros apoiado pela princesa Isabel e o segundo veio por meio de Lutero que publicou suas 95 teses que refutavam os principais elementos da doutrina católica e esse movimento se desdobrou em outros movimentos e inaugurou no cristianismo as chamadas igrejas nacionais, se disseminando rapidamente por toda Europa. Diante do avanço das ideias de reforma da Igreja, surgiram reivindicações de convocação de um Concílio livre da autoridade do papa que pudesse resolver a crise que afetava a cristandade. Nesse caso, para a Cúria Romana, um concílio serviria para reafirmar a doutrina tradicional do catolicismo criticada pelos reformadores, e reestabelecer a disciplina dentro da Igreja, assim sendo, ocorreu o Concílio de Trento, sendo o concílio mais longo da história (durou 18 anos, passando por Papa Paulo III, Júlio III e Pio IV) e esse longo período refletiu as dificuldades presentes na Igreja católica e nas políticas decorrentes de uma nova realidade de uma Europa dividida por questões religiosas (SANCHEZ, 2015, p. 181), uma “Contrarreforma” com planos

doutriniais (porém sem novidades doutriniais) e disciplinares que resultaram em uma Igreja católica mais romanizada, mais clerical e mais rígida (SANCHEZ, 2015, p. 181).

A Igreja se valia da identidade tridentina baseada em três pilares: o imaginário social religioso, o clero e os fiéis, e é justamente nesse imaginário tridentino que a instituição eclesiástica, para garantir a reprodução dessa “identidade”, tem o papel de eixo estruturante em que os sacramentos tinham o papel de centralidade, moralidade e obediência às diretrizes da instituição eclesiástica. O clero e os fiéis eram os responsáveis pela reprodução dessa identidade (celebração dos sacramentos e ação catequética) e esse sistema era muito rígido e de submissão, hermético aos demais pensamentos, ou seja, os sujeitos eram condicionados a permanecer naqueles padrões ou eram “ameaçados” pela possível “perda da sua salvação” (SANCHEZ, 2015, p. 182), a Igreja se coloca na defensiva contra um mundo de mudanças em vários aspectos (econômicos, sócias, culturais e religiosos) e adota o modelo de reação na identidade tridentina, identidade essa que às vésperas do Concílio Vaticano II, já estava esgotada e já não respondia às mudanças presentes na sociedade, mudanças que desafiavam os católicos e a própria instituição, e esses novos moldes, suscitavam potencialidades para mudanças (SANCHEZ, 2015, p. 182). Sanchez (2015, p. 182) evidencia que o Vaticano II, com sua postura de diálogo, está na “contramão” de Trento, contudo, o imaginário tridentino de Trento ainda sobreviveu em muitas práticas religiosas tradicionais e isso pôde ser verificado na esfera das devoções do povo, na arte sacra, nas posturas morais e doutrinárias reproduzidas pelo clero, bem como em certas posturas de releitura do Vaticano II na linha de uma continuidade linear à tradição anterior (SANCHEZ, 2015, p. 182).

Mas, antes de chegar ao Concílio Vaticano II, houve o Vaticano I, e em resumo, a Reforma instabilizou a situação da Igreja que desde então teve sua importância reduzida e seu lugar questionado, Pio IX reconhecendo essa condição, no contexto de luta contra as grandes afirmações e mudanças desencadeadas pela modernidade, convoca o Concílio Vaticano I, momento em que a cristandade perdeu sua sustentação, e com a erosão temporal do poder da Igreja e o esvaziamento da sua influência no mundo europeu, internamente causou rupturas: fortes conflitos doutrinários dividiam os teólogos, polarizados em torno da escola romana de um lado, e da germânica de outro (SANCHEZ, 2015, p. 183), isto posto, diante dessa conjuntura, a Igreja católica não tem muito a fazer, a não ser, condenar a modernidade, ou seja, em linhas gerais, na origem

do Vaticano I, pode-se encontrar a condenação daquilo que nos ambientes católicos mais conservadores da época chamavam de “erros modernistas” que foram relacionados e condenados por Pio IX no *Syllabus* e que serviu de base para a infalibilidade papal (SANCHEZ, 2015, p. 183). O mesmo autor também recorda que desde o início do Concílio, os padres se dividiram entre infalibilistas e anti-infalibilistas, estes últimos eram minoria, mas, a discussão acerca do tema, causou muitas divisões na assembleia conciliar ao ponto em que estes últimos se retiraram da assembleia em protesto contra a aprovação da proposta. Uma vez votada e promulgada a decisão, a minoria retorna ao concílio e dá sua plena adesão ao dogma definido (Sanchez, 2015, p. 183). Por sua vez, o Vaticano II, em seu empenho de “expor com mais clareza a doutrina católica sobre a Igreja e a Revelação divina, assumiu os ensinamentos essenciais do Vaticano I, em sua fidelidade constante, sem deixar de ser dinâmica e renovadora”⁶⁶ (SANCHEZ, 2015, p. 183), pode-se perceber que as divisões internas e as discussões sobre os caminhos da Igreja eram constantes e causavam desacordos que se estenderam também durante o Vaticano II.

Em relação ao Vaticano II, passado todo entusiasmo inicial, foi montada uma Comissão Antipreparatória sob a responsabilidade do Cardeal Secretário de Estado, Domenico Tardini e esta foi encarregada de consultar todo o episcopado católico em todas as nações do mundo, recolhendo conselhos e sugestões para o Concílio só que, como comentado anteriormente, o questionário estava direcionando o rumo das respostas e o próprio João XXIII tratou de escrever uma carta simples e enxuta para recolher respostas mais diretas e abertas sobre anseios e sugestões, respostas contidas nos Relatórios Sintéticos Nacionais e compiladas em uma Síntese final, passados para a fase Preparatória na qual foram formadas as comissões e os secretariados (BEOZZO, 2015, pp. 184-186). Sobre esse modelo adotado de comissões e secretarias, as vantagens e desvantagens já foram comentadas anteriormente, mas, lembrando que como essas comissões trabalhavam independentes, acabaram formulando seus trabalhos, muitos deles sobrepostos aos das demais comissões, que de alguma forma atrasou o andamento da fase, mas, finalizada essa fase, se iniciou o Concílio propriamente dito, ocorrendo

⁶⁶ “O Concílio Vaticano II, especialmente em suas Constituições sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, e sobre a Revelação, *Dei Verbum*, utiliza as Constituições do Vaticano I sobre esses dois temas centrais, a Constituição sobre o primado e a infalibilidade do Soberano Pontífice (*Pastor aeternus*) e a Constituição sobre a Revelação (*Dei Filius*). Ao todo, o Vaticano II faz vinte e quatro citações do Vaticano I: doze na *Lumen Gentium*; oito na *Dei Verbum*; duas na *Gaudium et Spes*; uma no Decreto *Christus Dominus*; e uma no Decreto *Unitatis Redintegratio*” (SANCHEZ, 2015, p. 183).

entre 11/10/1962 e 08/12/1965, dividido em 4 Sessões (e suas intersessões) e suas 168 congregações. Após a abertura oficial a assembleia assume o Concílio e no dia 13 de outubro de 1962, reunidos para escolher os 16 membros para cada uma das 10 comissões conciliares, o secretário-geral, Mons. Pericle Felicio anunciou a distribuição de folhas com os nomes dos que haviam integrado as comissões preparatórias, “pessoas competentes e a par de toda a matéria conciliar”, a fim de facilitar a escolha, já que os bispos não se conheciam entre si e outros cardeais interviam pedindo que as congregações ficassem suspensas por três dias, para que as conferências episcopais pudessem se encontrar entre si, buscar em todo o episcopado os melhores nomes nos diferentes países e organizar suas próprias listas. O Conselho de Presidência acedeu, encerrou em seguida a 1ª Congregação geral (BEOZZO, 2015, p. 190). O Papa acrescentou mais 9 nomes aos 16 membros das 10 comissões para assim suprir lacunas (como a das Igrejas católicas orientais ou contemplar episcopados que ficaram sem representantes)⁶⁷.

O regulamento teve que ser alterado devido à dificuldade de se obter o quórum de 2/3 dos votantes para cada nome, depois da grande dispersão entre as várias listas. Foram considerados eleitos os 16 mais votados para cada comissão. O episódio representou a passagem do Concílio até então fortemente controlado pela Cúria Romano, para as mãos do episcopado reunido na assembleia. Nesse processo, firmou-se o papel estratégico das conferências episcopais; surgiram as primeiras coalisões entre episcopados, assim como despontaram novos atores e lideranças que se tornariam decisivos para o futuro desenrolar do Concílio (BEOZZO, 2015, p. 190).

Um dos primeiros 70 documentos preparados pelas comissões para serem discutidos foi o do esquema da liturgia, em seguida, no dia 14 de novembro, após a apresentação do esquema *De fontibus revelationis* pelo cardeal Ottaviani e a relação com o Mons. Garófalo, começaram as discussões que se tornaram áspers revelando posições quase opostas. Sobre as “fontes” de Revelação, esses “s” que pluraliza foi o que provocou o embate e que suscitou um impasse em relação à sua decisão que teve que ir para a assembleia, e nesta, a maioria votou desfavorável ao esquema sugerido revelando indiretamente uma maioria afinada com os rumos traçados por João XXIII, porém, revelou também uma consistente minoria decisiva a dar combate por suas posições (BEOZZO, 2015, p. 193). Alberigo (2006, p. 58) completa essa informação ao apontar que o texto sugerido foi

⁶⁷ Em relação ao Brasil, foram nomeados ao todo 10 bispos brasileiros que tomaram parte nas Comissões Conciliares (BEOZZO, 2015, p. 190).

rejeitado e foi proposto uma reelaboração por uma comissão mista (e não só pela doutrinal, coordenada pelo Cardeal Ottaviani, responsável pelo Santo Ofício), formada por membros da mesma comissão teológica, mas também pelo Secretariado da Unidade, e segundo Alberigo (2006, p. 58) “um método que faria sucesso, destinando funções de grande responsabilidade, em muitos aspectos cruciais do trabalho conciliar ao Secretariado e ao seu titular, o Cardeal Bea, desmontava-se a outra base da hegemonia curial sobre os trabalhos conciliares”.

Na transição da primeira para a segunda fase do Concílio, nas intersessões, continuaram as discussões e embates acerca dos temas e a discussão principal dessa intersessão se deu em torno da Igreja e seu papel no mundo. Beozzo (2015, p. 192) nos conta que,

Depois de breve discussão sobre o esquema dos Meios de Comunicação Social, de 23 a 26 de novembro e de três dias de debates (26 a 29/11), sobre o esquema, *Da unidade da Igreja: ut omnes unum sint*, a assembleia iniciou em 31/11, prosseguindo até o dia 07/12, os debates sobre o tão esperado esquema *De Ecclesia*, apresentado pelo Cardeal Ottaviani e pelo relator Mons. Franic. Para muitos, o esquema era chamado a reequilibrar as definições do Vaticano I sobre a infalibilidade do magistério e sobre o primado petrino. As 80 intervenções na Aula e as 57 depositadas por escrito seguiam em duas direções: uma voltada para o tema em si e outra preocupada com a condução geral do Concílio. Esta manifestava a insatisfação com os esquemas que vinham sendo submetidos à apreciação dos padres conciliares. Propunha-se que os 70 esquemas oriundos da fase preparatória, descoordenados entre si, às vezes repetidos, como os três que tratavam do ecumenismo, fossem substancialmente reduzidos, fundidos e antes de tudo modificados no seu espírito e estilo, adequando-se aos anseios e propostas que emergiam da Aula conciliar (BEOZZO, 2015, p. 192).

Em relação ao tema em si, Cardeal Suenens propôs no dia 04 de novembro de 1962 que o eixo estruturante fosse a Igreja, tanto nas questões internas quanto nas suas relações com o mundo, essa proposta foi apoiada pelo Cardeal Montini (que insistiu no diálogo da Igreja com o mundo moderno) e pelo Cardeal Lercaro que propôs ainda que toda a matéria conciliar tomasse como ponto de partida os pobres, suas necessidades e anseios (BEOZZO, 2015, p. 192).

Nesse intervalo da primeira para a segunda fase, o Papa João XXIII falece e é eleito o Papa Paulo VI que dá continuidade as proposições do Papa anterior e dentre seus feitos, Paulo VI julgou oportuno dirigir à Cúria Romana um termo de afirmação oficial a respeito de sua (e não do Concílio) exclusiva competência quanto a reforma da mesma Cúria. Assim, o Papa, avocando a si a reforma, atenua as resistências ao Concílio, mesmo à custa de suscitar desilusões e maus humores na assembleia. Paulo VI

se comprometeu em providenciar a reforma da Cúria Romana com a provisão do *Regiminis ecclesiae*, de 15 de agosto de 1967 (ALBERIGO, 2006, pp. 72-73).

No período de intersessão (entre o segundo e o terceiro) Paulo VI apresentou um desejo inusitado de concluir o Concílio com a terceira sessão porém, isso também provocou discussão uma vez que haviam aqueles que criam que já era tempo de encerrar inovações e experimentos, questionamentos e incertezas, e outros que julgavam necessário mais uma sessão uma vez que dos 16 documentos apenas 2 haviam sido aprovados e promulgados (SC e IM) e vários nem sequer apresentados e debatidos na Aula conciliar (BEOZZO, 2015, p. 195). No terceiro período do Concílio (compreendendo a terceira sessão de 14/09/64 a 21/11/1964, e sua intersessão de 22/11/1964 a 13/09/1965), foram promulgados os três documentos relativos à Igreja: Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, o Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo e o Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre as Igrejas Católicas Orientais (BEOZZO, 2015, p. 196). Sobre esse terceiro momento, Oscar Beozzo (2015, p. 196) classifica alguns acontecimentos como relevantes para serem comentados e nos explica que os padres deveriam se debruçar sobre 3 esquemas já amplamente debatidos no período anterior, o *De Ecclesia*, o *De Oecumenismo* e o *De Episcoporum munere* e abordar o conteúdo de 3 outros: Revelação, Apostolado dos leigos e Igreja no mundo contemporâneo. Em relação ao esquema anterior do *De Ecclesia*, com 4 capítulos (Mistério da Igreja, Povo de Deus, estrutura hierárquica e Leigos), foram acrescentados mais 4, em uma nova versão redigida, entre eles a Vocação universal à santidade, Vida Religiosa, horizonte escatológico da Igreja e a Virgem Maria.

A assembleia entra assim no debate crucial da colegialidade episcopal e da relação do colégio dos bispos com Pedro e seus sucessores e com as formas de exercício, tanto da colegialidade como do primado e de suas mútuas relações. Depois de aturados debates e de 29 votações segmentadas de cada um dos parágrafos do capítulo III, este foi aprovado sempre com grande maioria de *placet*, deixando, porém, um núcleo de opositores inconformados, pois acreditavam que a colegialidade episcopal feria o espírito e a letra da Constituição *Pastor Aeternus* do Vaticano I. Durante as votações, manifestou-se com certa força essa minoria conciliar sobre três pontos controversos: o do episcopado como sacramento, o da colegialidade e o do restabelecimento do diaconato permanente (BEOZZO, 2015, p. 196).

A minoria, por não mais poder impor seu ponto de vista pelo voto (modificando o parecer majoritário da assembleia) aumentou sua pressão sobre o Papa através do

Cardeal Larraona, de outros cardeais da Cúria e do sempre ativo *Coetus Internationalis Patrum* aglutinado em torno do arcebispo Marcel Lefebvre e demais arcebispos, levando à crise mais profunda do Concílio na semana de 14 a 21 de novembro de 1964. Nesses e em outros casos, Paulo VI tentava ao máximo um consenso acerca dos pontos controversos para assim, evitar o desgarramento, via cisma, do setor mais tradicionalista (e intransigentes) do episcopado, porém, como nos conta Menozzi (1985, pp. 433-464), a cisma sobreveio por meio dos lefebrianos, com a fundação da Fraternidade Pio X e seu posterior enrijecimento em relação à reforma litúrgica, e por fim, com sua rejeição ao conjunto da obra conciliar.

Os intransigentes aferravam-se doutrinalmente aos Concílios de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870) e aos ensinamentos dos últimos papas, de Pio IX (1846-1878) a Pio XII (1939-1958). Restavam alheios à grande tradição bíblica e patrística e à sua renovada apropriação pelos movimentos bíblicos, litúrgicos, patrísticos e do laicato; infensos à aproximação com o Oriente cristão, à sua teologia e liturgia e contrários ao ecumenismo; apegados ao latim da Missa tridentina, tal como foi aprovada por São Pio V (1570), e opostos ao caráter pastoral que o Concílio buscava imprimir até mesmo ao magistério e à sua formulação e à definitiva, ainda que tateante, entrada da Igreja Católica no moderno movimento ecumênico. Permanecia ferrenhamente contrária a uma visão de Igreja como povo de Deus, ao deslocamento do sacramento da ordem batismo na compreensão da estrutura da Igreja com protagonismo dos leigos e leigas e oposta a qualquer movimento em direção à colegialidade episcopal que pudesse significar ameaça à estrutura piramidal e monárquica da Igreja, com o Papa solitariamente no seu vértice (BEOZZO, 2015, p. 197).

Beozzo (2015, p. 197) continua ao explicar que, uma vez aprovada a *Lumen Gentium* em todos e em cada um de seus pontos e no seu conjunto, a minoria pediu garantias suplementares para sua posição, em que o Papa introduziu nota explicativa (*Nota Explicativa praevia*) do significado e valor das ementas vindas dessa minoria, introduzidas na redação final do texto esperando alcançar um consenso entre as partes, porém, como tal nota não havia sido discutida e nem aprovada pela Assembleia, foi recebida com desagrado e desalento pelo Concílio (que se viu como desautorizado após três anos trabalhando laboriosamente sobre o documento). Segundo Baraúna (1985, pp. 763-788) a Nota foi asperamente criticada pela maioria dos teólogos, incluindo os que publicamente externaram sua posição como Joseph Ratzinger, e assim, permanece até hoje o debate teológico:

Pode a Nota sobrepôr-se à própria Constituição Dogmática e guiar sua interpretação, ou deve ser tomada como elemento a mais de juízo em torno do laborioso intento de se definirem as mútuas relações e de se buscarem os equilíbrios possíveis entre a definição do primado pontifício no Vaticano I e o da colegialidade episcopal do Vaticano II? ⁶⁸ (BEOZZO, 2015, p. 197).

Eram constantes os embates durante as votações e na 119ª Congregação geral, na exitosa votação do esquema sobre o Ecumenismo e da relação sobre o esquema da Vida Religiosa, seguida de 26 intervenções, foi anunciado na Aula conciliar que um grupo de padres havia interposto junto ao Conselho da Presidência recurso contra a votação do esquema sobre a Liberdade Religiosa e que na manhã seguinte a aceitação ou não desse recurso seria submetido à Assembleia, porém, no dia seguinte, não aconteceu a votação que ficou postergada para o próximo período conciliar, e isso provocou irritada reação da Assembleia, e para agravar a situação, ao final da sessão, fora anunciado que haviam sido introduzidas 21 emendas ao texto já aprovado do *De Oecumenismo*, elevando ainda mais o desconforto e o desalento da Assembleia, gerando a maior crise do Concílio nas suas relações com o Papa pela perante quebra de confiança nos seus trabalhos (BEOZZO, 2015, p. 198). Conforme o teólogo Oscar Beozzo (2015, p. 198) a imprensa apelidou impropriamente essa semana caracterizada como a Semana da grande crise conciliar, ainda no encerramento da terceira sessão, foram aprovados e promulgados os Decretos sobre o ecumenismo (UR) e sobre as Igrejas Orientais (OE), junto com a Constituição Dogmática sobre a Igreja (LG).

⁶⁸ “O pêndulo oscilou na direção da colegialidade, com a atribuição à Igreja local e às conferências episcopais de amplos poderes na aplicação da reforma litúrgica, e com a instituição do Sínodo dos Bispos associado ao Papa no governo da Igreja, ainda que de forma apenas consultiva. Oscilou na direção contrária com o acentuado centralismo romano promovido durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, em detrimento das conferências episcopais, como *Motu próprio* de João Paulo II *Apostolos suos*, de 21/05/1998, sobre a natureza teológica e jurídica das conferências episcopais, *Apostolos suos*, atribui às conferências uma utilidade apenas prática no exercício do afeto colegial, mas destituída de fundamento teológico. Restringe fortemente o exercício e o alcance do seu magistério próprio das conferências. Conforme Beozzo (2015, p. 197) na falta de total acordo e unanimidade, seu magistério deve ser submetido a exame e escrutínio das autoridades romanas. O mesmo tipo de controle e mesmo tipo de repreensão passou a ser exercido em relação às expressões teológicas nascidas em resposta aos desafios de igrejas locais [...]. Volta o pêndulo a inclinar-se para o outro lado, com as reformas propostas pelo Papa Francisco, com sua consulta a toda a Igreja sobre o tema da família submetido à Assembleia Extraordinária do Sínodo (05 a 14/10/2014) e a nova consulta para os trabalhos para a Assembleia geral ordinária do mesmo Sínodo (4 a 25/10/2015); com sua insistência em dividir suas responsabilidades com as conferências episcopais e com a acolhida na sua Exortação *Evangelii Gaudium* (EG) do espírito do Vaticano II ” (BEOZZO, 2015, p. 197).

Na quarta e última sessão (14/09/1965 a 08/12/1965) foram realizadas 40 Congregações e conforme Oscar Beozzo (2015, p. 198) “o embate entre a maioria e a minoria conciliar tornou-se mais áspero e difícil” e o Papa Paulo VI, preocupado com eventuais cismas futuras, no intuito de obter maior consenso possível para cada documento conciliar analisado (principalmente sobre os mais controversos: DV, NA, DH, GS) foi sensível às demandas da minoria tradicionalista (BEOZZO, 2015, p. 198).

A *Dignitatis Humanae* só foi aprovada no penúltimo dia do Concílio, o decreto sobre o apostolado dos leigos, o *Apostolicam Actuositatem* havia sido elaborado pela comissão com 42 capítulos, mas foi drasticamente reduzido e enviado a sessão, mas por falta de tempo na segunda sessão não foi discutido e foi refeito à luz das discussões sobre a Igreja e o povo de Deus na *Lumen Gentium*, foi dividida e voltou a ser votada na 4ª sessão e promulgada em 18 de novembro de 1965. Em relação ao esquema XIII, elaborado por uma Comissão mista da *Gaudium Et Spes* e do Apostolado dos Leigos, o esquema sofreu diversas críticas na Aula pois foi considerado demasiadamente otimista, sugerir identificação entre congresso científico-tecnológico e avanço do reino de Deus; por sua falta de profundidade teológica por misturar linguagem de fé com as das ciências sociais (BEOZZO, 2015, p. 199).

Os bispos, sobretudo do terceiro mundo, insistiam na relevância do tema para seus países e para a humanidade, quiseram dar ao documento o peso de uma Constituição conciliar. Batizando-a por primeira vez na história, de Constituição Pastoral. Incorporavam, assim, o propósito maior de João XXIII de um Concílio que fosse pastoral, até mesmo no seu magistério doutrinal. Uma nota agregada ao número 01 da *Gaudium et Spes* explicava este seu caráter: “A Constituição Pastoral ‘sobre a Igreja no mundo de hoje’ consta de duas partes, mas é um todo. Ela é chamada ‘pastoral’ porque, baseada em princípios doutrinários, tem a intenção de exprimir as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Por isso, nem na primeira parte está ausente a intenção pastoral, nem na segunda falta a intenção doutrinária. Na primeira parte, a Igreja desenvolve sua doutrina sobre o homem e o mundo no qual o homem é colocado e sobre suas relações com os homens. Na segunda parte, considera mais atentamente alguns aspectos da vida de hoje e da sociedade humana e, de modo especial, as questões e os problemas que atualmente parecem ser os mais urgentes. Acontece, assim, que a matéria tratada nesta última parte, embora sujeita a princípios doutrinários, consta não apenas de elementos permanentes, mas também de questões contingentes” (GS 1, nota 1) (BEOZZO, 2015, p. 200).

Nas linhas seguintes Beozzo (2015, pp. 200-203) lista os demais documentos e seus detalhes para aprovação e promulgação e pode-se perceber que foram terminados pois o prazo estava se esgotando, mas, mereciam mais discussões e acertos. Como exemplo ele cita que o Decreto *Optatam Totius* estaria entre os menos adequados às exigências da Igreja pois faltou ao Concílio uma percepção lúcida da grave crise de identidade que há decênios vinha ameaçando a formação sacerdotal e a própria condição de padre; a *Gravissimum Educationis* que era resultado de sete redações, testemunhando a dificuldade de elaborar uma decisão conciliar sobre o assunto caracterizado por grandes variações regionais dentre outros problemas, a *Nostra Aetate* que é uma declaração que trata sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs incluindo textos sobre o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo mas sem dedicar uma atenção às religiões tradicionais africanas, e as religiões dos povos indígenas nas Américas ou às religiões nativas da Ásia, Oceania e Austrália embora fiquem incluídas no texto que reprova toda e qualquer discriminação sobre “as várias religiões”.

Nesses períodos conciliares, tanto o Papa João XXIII quanto o Paulo VI fizeram algumas viagens para discutir certos temas e tentar aclarar e amenizar certos assuntos, e Beozzo (2015, pp. 184-203) assinala que antes de iniciar o Concílio, a viagem de João XXIII em peregrinação ao túmulo de São Francisco de Assis e ao Santuário de Nossa Senhora de Loreto, para rezar pelo Concílio, causou sensação e arrastou multidões pois era a primeira vez que um Papa deixava a cidade de Roma desde a sua tomada pelas tropas de Garibaldi em 20 de setembro de 1870. Já o Papa Paulo VI, por sua vez também fez viagens com fins conciliares como por exemplo sua viagem ao continente asiático em que o catolicismo representa uma pequena minoria e seu intuito era o diálogo inter-religioso e intercultural em face das grandes religiões ali presentes; sua viagem à ONU em Nova Iorque em busca de priorizar a paz e a justiça. Beozzo (2015, p. 202) ainda lembra do encontro do Papa Paulo VI com o patriarca Athenagoras em Jerusalém no dia 05 de janeiro de 1964 e os contatos e trocas de visitas entre as duas sedes patriarcais (Oriente e Ocidente) que resultou na reconciliação e aos 07 de dezembro de 1965 na última sessão do Concílio Vaticano II, com a suspensão de mútuas excomunhões existentes desde o cisma em 1054. Ainda sobre o encerramento do Concílio, no dia 08 de dezembro de 1965,

Foram também proclamadas oito mensagens do Concílio dirigidas aos governantes; aos homens do pensamento e da ciência; aos artistas; às

mulheres; aos trabalhadores; aos pobres; aos enfermos e sofredores e aos jovens. Cobrem, de certo modo, algumas das lacunas existentes nos debates e documentos conciliares. Medellín, três anos depois, foi sensível a algumas destas dimensões e consagrou um dos seus 16 documentos à Juventude e outro à Pobreza na Igreja. As mulheres continuaram, entretanto, sem receber nesses grandes momentos sinodais a atenção e o reconhecimento do seu preeminente lugar e de seus múltiplos e fundamentais ministérios dentro da vida, das estruturas de decisão e da pastoral da Igreja (BEOZZO, 2015, p. 202).

Pode-se perceber que o Concílio não foi um simples evento, mas sim um sonho de *aggiornamento* do Papa João XXIII para a Igreja, foi um grande e denso evento uma vez que, após a convocação em 05 de janeiro de 1959, teve toda uma fase antepreparatória, uma fase preparatória (fases essas de 05 de junho de 1960 até o início do Concílio) e o Concílio em si que durou mais de três anos, foram ao todo 4 sessões e suas intersessões que somaram ao todo 168 Congregações, mais de 2400 bispos e demais pessoas (peritos, auditores, leigos, homens e mulheres religiosos etc.) cada um com sua formação cultural, política, ética diversas tudo isso gerou uma grande discussão a respeito de cada tema debatido, uma vez que cada um expressava suas impressões acerca dos temas, e como havia pensamentos mais conservadores e outros mais progressistas, ocorreram desentendimentos, contendas e isso fica claro na medida em que Oscar Beozzo (2015, pp. 184-203) traz detalhes sobre todo Concílio Vaticano II, e pormenores acerca de números e ocorrências nas votações de cada documento. Para tanto, percebe-se que o Concílio não foi só *aggiornamento* propriamente dito, é reconhecido todo o empenho e avanço que o evento promoveu na história do Catolicismo e das relações da Igreja em si e em todo o mundo com os temas e as diversas religiões existentes, mas, tudo isso aconteceu e ainda acontece com muitos embates (sócio/político/cultural) no dia a dia⁶⁹.

⁶⁹ Beozzo (2015, p. 203) lista alguns nomes de personagens que se destacaram nesse Concílio elencando primeiramente os papas João XXIII e Paulo VI, em seguida assinala que “os porta-vozes, de algum modo, da maioria conciliar na figura de Suenens, da minoria na pessoa de Ottaviani, do Oriente cristão na de Maximos IV, ou dos intransigentes e depois dissidentes, na de Marcel Lefrèbve e Castro Mayer; do Cardeal Bea, de Willebrands e De Smedt nas relações ecumênicas e König nas inter-religiosas; de bispos articuladores como Helder Camara, Manoel Larrain, Roger Etchegaray; de teólogos como Yves Congar, OP, Edward Schillebeeckx, OP, Henri de Lubac, SJ, Karl Rahner SJ, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Bernard Häring, CSSR, Murphy, Dossetti e G. Philipps, principal redator da *Lumen Gentium*; de observadores como Oscar Cullman, Roger Schutz da comunidade de Taizé, e Miguez Bonino, metodista argentino, para a América Latina; de auditores, como Jean Guitton da Academia Francesa de Letras e Auguste Vanistendael da Confederação Internacional dos Sindicatos Católicos e de auditoras como a Madre Mary Luke Tobin, S.L., dos Estados Unidos” (BEOZZO, 2015, p. 203).

2.2 “PASSAPORTE” DA IGREJA PARA A [RE] INTEGRAÇÃO SOCIAL/RELIGIOSA

Todos os documentos foram de suma importância e esse conjunto de constituições, decretos e declarações foram (e ainda são) o passaporte da Igreja para se inserir de forma renovada na vida dos homens e de suas ações sociais, tendo como aliados uma forma de evangelizar levando em consideração os novos sinais dos tempos e a dinamicidade do mundo. Para a ocasião da tese que está sendo desenvolvida, visto que aborda a questão do catolicismo e as demais diversidades religiosas (pluralidade religiosa), trânsito religioso (liberdade religiosa) faz-se necessário o aprofundamento nos documentos concernentes à essas temáticas que são a *Gaudium et Spes*, a *Dignitatis Humanae*, a *Orientalium Ecclesiarum*, *Nostra Aetate* e a *Inter Mirifica*.

GAUDIUM ET SPES

Gonçalves (2015, p. 395) abre a discussão lembrando que o clima de início do Concílio estava marcado pelo contexto histórico do mundo contemporâneo marcado pelas grandes guerras mundiais, regimes totalitários, guerra fria, declaração universal dos direitos humanos e diversos movimentos de contracultura que emergiam na Europa (e tudo mais já elencado em tópicos anteriores dessa tese), além disso, a filosofia se desenvolvia na metafísica moderna de centralidade da razão, na crítica à metafísica clássica mediante a afirmação da “morte de Deus”, somado à isso, a teologia também passava por um processo de renovação, dentre outros acontecimentos e diante de tudo isso, João XXIII teve a intenção de realizar um Concílio, mas, não um Concílio dogmático, e sim, pastoral, que pudesse entender os acontecimentos nos novos tempos e mesmo entender melhor o papel da Igreja nesse mundo e como ela ajudaria, ou seja, um diálogo com as novas perspectivas sociais, uma renovação, uma atualização, um *aggiornamento* como propôs o Papa (GONÇALVES, 2015, p. 395).

Na descrição que Gonçalves (2015, pp. 396-397) apresenta no Dicionário do Concílio Vaticano II, a GS, no momento introdutório, expõe a unidade da Igreja com a humanidade, de modo que a Igreja assume “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens” (GS 1) na era contemporânea, ou seja, a GS começa falando sobre as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, e como

a própria tradução do termo dado a constituição significa alegria e esperanças, para entender a Constituição *Gaudium et Spes* é necessário lembrar da condição social política, econômica, religiosa vivida na época em que ocorreu o Concílio e levar em consideração todo o perfil do sujeito social descrito no tópico anterior, pois, essa Constituição fala a respeito da condição do homem e da Igreja no mundo atual, a vivência, a experiência em que homem atual deve se portar. Na primeira parte do documento é abordada justamente a dignidade, a condição dos homens e de que forma deve ser compreendida por todos, e posteriormente fala da importância da Igreja no mundo atual.

Gaudium et Spes segundo Gonçalves (2015, p. 395) é uma constituição que simultaneamente se apoia e complementa a constituição dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*) “à medida que confirma a concepção da Igreja como mistério de comunhão e sacramento de salvação universal na sua relação com o mundo contemporâneo”, marcada por um método teológico que articula a realidade histórica com a fé, utilizando-se das ciências em diálogo com a teologia (GONÇALVES, 2015, p. 395).

A constituição pastoral GS inovou a metodologia teológica do magistério eclesial ao desenvolver a relação da Igreja com o mundo, analisando a realidade histórica do mundo contemporâneo, utilizando-se da mediação filosófica e científica, principalmente das ciências humanas. A partir desta análise, formulou-se um juízo teológico, com fundamentação na Escritura e na Tradição eclesial, para em seguida inferir elementos teórico-práticos para a atuação da Igreja no mundo contemporâneo (GONÇALVES, 2015, p. 397).

Sobre a constituição GS, o autor citado ressalta que a utilização das ciências humanas é consequência do reconhecimento, por parte da Igreja, de que a ciência possui fundamental valor no desenvolvimento humano, na compreensão da realidade do homem e do universo e no processo de elaboração teórica. A Constituição também reconheceu a presença das ciências exatas e das ciências da natureza objetivando melhor compreensão da cultura científica contemporânea e do modo como se compreende cientificamente o universo, assim, a GS articula elementos internos à própria ciência teológica de modo a propiciar a articulação entre natureza e graça, natural e sobrenatural, imanência e transcendência, uma teologia cuja universalidade se

contextualiza na história do homem compreendido em sua individualidade, sociabilidade e transcendência (GONÇALVES, 2015, pp. 397-398).

Gonçalves (2015, p. 399) prossegue seu pensamento ao explicar que, “a ciência moderna se manifestou desvencilhando-se da teologia e objetivando superar a filosofia metafísica que historicamente fundamentou a teologia. A ciência se estruturou em três repartições: exatas, naturais e humanas”, e é nesta tripartição que adquiriu sua autonomia e incidiu na maneira de pensar e estruturar a vida humana, no entanto, ao “reconhecer a autonomia das realidades terrestres”, a Constituição GS “não elimina o conhecimento produzido pela ciência, porém reconhece teologicamente a soberania de Deus e sua liberdade para agir no interior da criação em que repousa” (GONÇALVES, 2015, p. 399), dito isto, verifica-se que a GS foi elaborada em diálogo com as ciências, estabelecendo essa relação, ou, como descreve Gonçalves (2015, p. 399), “a Igreja se situa no mundo, compreendendo-o em seu momento de secularização em que a religião está descentralizada” e o papel da Igreja é assumir esse diálogo tendo a consciência do pluralismo cultural e religioso.

A primeira parte tem por objetivo explicitar a identidade da Igreja e do homem, além da articulação entre ambos; na segunda parte a Constituição tem por objetivo desenvolver a relação entre a Igreja e o mundo no interior dos temas do matrimônio e da família, da cultura, da economia e da sociedade, da política e da paz (GONÇALVES, 2015, p. 395). Detalhando estruturalmente como esta dividia a Constituição *Gaudium et Spes*, ela apresenta inicialmente uma introdução que tem como subtítulo e abordagem principal “A condição do homem no mundo atual” e está dividida em 2 partes. A primeira parte, que tem como tema “A Igreja e a vocação do Homem” está dividida em 4 capítulos que são: Capítulo 1- “A dignidade da pessoa humana”; Capítulo 2- “A comunidade humana”; Capítulo 3- “A atividade humana no mundo”; Capítulo 4- “A função da Igreja no mundo atual”. Já a segunda parte dessa Constituição em questão tem como tema/foco principal “Alguns problemas mais urgentes” e está dividida em 5 capítulos que são: Capítulo 1- “A promoção da dignidade do matrimônio e da família” ; Capítulo 2- “A conveniente promoção do progresso cultural” que por sua vez se subdivide em 2 sessões (1- “Condições da cultura do mundo atual”, 2- “Alguns princípios para a conveniente promoção da cultura”, 3- “Alguns deveres mais urgentes dos cristãos com relação à cultura”); Capítulo 3- “A vida econômico-social” (subdividida em 2 sessões: 1- “O desenvolvimento econômico” e 2- “Alguns princípios

orientadores de toda a vida econômico-social”); Capítulo 4- “A vida da comunidade política” e Capítulo 5- “A promoção da Paz e a Comunidade Internacional” (subdividida em 2 sessões: 1- “Evitar a guerra”, 2- “Construção da Comunidade Internacional”. “A grande Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo foi promulgada pelo Papa Paulo VI no encerramento dos trabalhos conciliares, em 7 de dezembro de 1965, quase que como uma coroa para o Vaticano II” (MANZATTO, 2009, p. 77). Frei Boaventura Kloppenburg (1968, p. 142) resume no Compendio do Vaticano II toda a trajetória para que a GS pudesse ser gerada e promulgada, e ao final, cita as palavras de Paulo VI em relação ao documento e sua finalidade,

A ideia deste documento surgiu no fim da I Sessão (1962) num discurso do Cardeal Suenens no dia 4-12-1962. Em janeiro de 1963 a Comissão Coordenadora dos trabalhos conciliares determinou que a Comissão Teológica e a Comissão para o Apostolado dos Leigos trabalhassem juntos (“comissão mista”) para elaborar um esquema “*De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*”. Em maio de 1963 estava pronto um primeiro esboço, com seis capítulos. Em julho a Comissão Coordenadora rejeitou o texto e estabeleceu normas mais concretas. Elaborou-se então em Louvaina, sob a direção do Cardeal Suenens, uma “*Adumbratio de activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*”. Em novembro de 1964 foi constituída uma comissão especial tentar redigir um esquema mais definitivo, que foi enviado aos Bispos em junho com 171 discursos e centenas de intervenções escritas. Seguiu-se novo estudo e nova redação, que foi remetida aos Bispos em julho de 1965. Durante a IV Sessão houve mais de 162 discursos na Aula Conciliar e outras centenas de intervenções escritas. O texto foi novamente revisto e emendado e entregue aos Padres no dia 12-11-1965, para ser votado. Vieram então 3.497 votos modificativos. Re-re-reemendado, surgiu afinal, no dia 2-12-1965, o texto considerado definitivo, votado e aprovado, capítulo por capítulo, no dia 4-12-1965. No dia 6-12-1965 fez-se a votação do conjunto: 2.111 *placet*, 251 *non placet* e votos nulos. No dia seguinte, Sessão Pública, sobre 2.391 votantes, o documento recebeu a aprovação de 2.309 Padres Conciliares, contra 75 votos negativos e 7 votos nulos. Paulo VI, então, promulgou solenemente a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. Três semanas depois, na mensagem de Natal, referiu-se o Papa a este documento nos seguintes termos: “O encontro da Igreja com o mundo atual foi descrito em páginas admiráveis na última Constituição do Concílio. Toda pessoa inteligente, toda alma honrada deve conhecer essas páginas. Elas levam, sim, de novo a Igreja ao meio da vida contemporânea, mas não para dominar a sociedade, bem para dificultar o autônomo e honesto desenvolvimento de sua atividade, mas para iluminá-la sustentá-la e consolá-la. Essas páginas, assim o pensamos, assinalam o ponto de encontro entre Cristo e o homem moderno e constituem a mensagem

de Natal deste ano de graça ao mundo contemporâneo” (KLOPPENBERG, 1968, p. 142)⁷⁰.

Manzatto (2009, p. 78) nos apresenta a *Gaudium et Spes* como a Constituição que leva a marca do Concílio Vaticano II tal como o imaginou João XXIII: a pastoral pensando a inserção da Igreja no mundo atual, promovendo seu *aggiornamento*, para que a Igreja volte a ser significativa na vida do ser humano contemporâneo, uma reintrodução da Igreja na sociedade vigente, ou seja, como o próprio autor diz “o encontro do Cristo com o homem moderno”. Para tanto a *Gaudium et Spes* influenciou a mudança de perspectiva da Igreja do Concílio até hoje em que essa influência se percebe não apenas no plano pastoral como também no plano teológico. “Muito do que temos na riqueza da reflexão teológica de hoje se deve à *Gaudium et Spes* e sua proposta de reencontrar o mundo contemporâneo, não para dominá-lo, mas para anunciar-lhe a boa-nova de Jesus Cristo, evangelizando-o” (MANZATTO, 2009, p. 78)⁷¹.

Ir em direção ao mundo significa tomar em consideração as diversas realidades históricas e sociais nas quais as pessoas, os povos e nações estão inseridos. Significa valorizar a situação local, exatamente na mesma perspectiva que a *Gaudium et Spes* enfatiza. A missão é compreendida não apenas como tarefa da Igreja, mas como seu próprio modo de ser: sua ação no mundo é missionária, para que o mundo creia (Jo 17,21), isto é, para que se transforme cada vez mais em algo semelhante ao Projeto de Deus, enquanto aguarda a chegada do Reino definitivo (MANZATTO, 2009, p. 90).

Corroborando com o autor anterior, Gonçalves (2015, p. 396) evidencia que, para fazer jus ao desejo de João XXIII sobre ser um Concílio pastoral, era interessante que os documentos sobre a Revelação e a identidade da Igreja estivessem em andamento, e durante as sessões e intersessões do concílio, diversos temas pertinentes a GS foram debatidos em paralelo, e só no dia 21 de setembro de 1965, se iniciou o

⁷⁰ “A tradução foi feita pelos Padres Luís Viegas de Carvalho (toda a I Parte, o capítulo I e III e a Conclusão da II Parte), Ney de Sá Earp (cap. I da I Parte), Gabriel da Veiga, O.F.M. (cap. IV da II Parte) e Desidério Kalverkamp, O.F.M. (cap. V da II Parte). Edição revista pelo Subsecretário de Ação Social da CNBB” (KLOPPENBURG, 1968, p. 142).

⁷¹ “O Vaticano II usa como referencial o patrimônio teológico da Igreja, acumulado ao longo dos séculos. Sua base teológica permanece a tradicional, afirmando o Concílio, então, sua fidelidade à Tradição secular da Igreja. Essa fidelidade à Tradição, que se pode perceber nas afirmações conciliares, não impede uma atualização da fé da Igreja, que encontra, então, o mundo contemporâneo e seus problemas” (MANZATTO, 2009, p. 79).

debate sobre a Igreja no mundo contemporâneo. Conforme Gonçalves (2015, p. 396), após alguns ajustes e modificações, “o esquema foi aceito para debate com 2100 votos favoráveis e 44 contrários, não obstante as observações de alguns padres alemães, influenciados por Karl Rahner e Joseph Ratzinger, de que havia ambiguidade no modo de falar do mundo, confundindo progresso humano com salvação sobrenatural”. Além disso, os padres orientais também alegaram haver uma “distinção entre graça e natureza era fortemente escolástica ocidental e não abarcava o conceito teológico oriental sobre a ressurreição, de que não apenas permanece no sentido individual e escatológico [...] (GONÇALVES, 2015, p. 396).

Houve concentração em torno do tema do ateísmo, em que alguns padres italianos, espanhóis e ucranianos pediram a condenação do ateísmo, em particular do comunismo ateu, enquanto outros aludiam à possibilidade de diálogo e de distinção das diversas formas de ateísmo. Na segunda parte debateu-se sobre o divórcio, manteve-se a indissolubilidade do matrimônio e não se discutiu o controle da natalidade, porque Paulo VI o reteve à sua própria responsabilidade em desenvolvê-lo algo que aconteceu com a carta encíclica *Humana Vitae* de 1968⁷². Com a liderança dos Monsenhores Bettazzi, Elchinger e Lebru, debateu-se o pluralismo cultural contemporâneo, a autonomia da cultura da liberdade científica, inclusive no âmbito eclesástico. Debateu-se também amplamente sobre a vida econômico-social, a comunidade dos povos e a paz, incidindo na busca de formas de colaboração entre as nações, na conceituação de “guerra justa”, na legitimidade ou não de se investir em armamentos atômicos (GONÇALVES, 2015, p. 396).

Justificando a *Gaudium et Spes* por um ponto de vista menos teológico, Sanchez (2017, p. 30) trabalha com a ideia de que a “liberdade religiosa trouxe um componente político importante: a exigência de que o Estado garanta que a liberdade religiosa seja uma realidade formal e substancial”. Nesse contexto, o Estado não tem uma religião a defender, ele será o garantidor dessa liberdade religiosa e terá como premissa que todas as religiões terão garantidas a liberdade de organização e de ação e cada pessoa será livre para escolher a religião que mais lhe convier, ou seja, o Estado será o “garantidor” ao instituir uma legislação, promovendo uma realidade formal. Do ponto de vista substancial, individual, a lógica passa ser a da religião de opção e não da religião de

⁷² Papa Paulo VI, pedindo para que não fossem discutidos certos temas pelos padres conciliares ou subtraindo assuntos à discussão desses, pediu que lhe fossem diretamente encaminhadas propostas para serem submetidas a exames ou para que fossem encaminhadas a comissões especial, temas como por exemplo o Celibato sacerdotal e a paternidade responsável (e uso de contraceptivos) (BEOZZO, 2015, pp. 201-202).

tradição. Essa questão de opção pessoal é um ponto importante na presente tese, visto que, como relatado anteriormente e melhor debatido no quarto capítulo, nas cidades interioranas que compuseram esta pesquisa, existe essa liberdade religiosa, e existe também a conscientização dos padres (constatado através das narrativas obtidas nas entrevistas) mas, existe ainda muito a questão do segmento religião ligado à tradição, um catolicismo familiar herdado das circunstâncias culturais, e socioeconômicas das cidades interioranas. Um dado interessante é que nestas, está acontecendo atualmente (em algumas, de forma mais lenta) a chegada da diversidade religiosa, contudo, o catolicismo mais popular predomina⁷³.

Sanchez (2017, pp. 129-130) também atenta para o fato de que na época conciliar, alguns padres já demonstravam certa consciência nesse quesito referente à liberdade religiosa ao afirmar que,

Muitos bispos oriundos de países onde a liberdade religiosa já era uma conquista, percebiam a liberdade religiosa como um valor positivo, ancorado na diversidade no campo religioso e na reivindicação de liberdade religiosa por parte dos sujeitos. Além disso, havia a consciência de que a existência do Estado de cristandade não dava garantias de que a Igreja católica manteria os seus privilégios no contexto de uma sociedade pluralista (SANCHEZ, 2017, pp. 129-130).

Percebe-se nesta afirmação, a consciência dos padres para a necessidade de abertura à liberdade religiosa e ao diálogo com outras religiões. Essa palavra “abertura” também apontada pelos padres entrevistados denotando a grande chave de leitura para a situação da Igreja católica atual. Abertura à modernidade, abertura ao outro, ao diferente, abertura aos novos meios de comunicação, aberturas às novas possibilidades de adaptação religiosa (tudo isso dentro da normalidade conservando a doutrina, ou como diria João XXIII “não se apartando da fé”. É realmente um grande desafio para a Igreja no mundo atual e conseqüentemente como este pensa sobre a missão da Igreja nessa senda.

⁷³ Dada dinamicidade e celeridade que a modernidade promove, constata-se que as opções religiosas estão adentrando os municípios interioranos de forma acelerada nos últimos anos e os números censitários só são coletados a cada 10 anos, logo, há também essa crítica a ser feita no sentido de que esses dados católicos de 2010 refletem a realidade da época, mas, passados 10 anos (e constatado sob de forma de menor escala pela pesquisa Datafolha de dezembro/2016) também pode inferir um espaço longo para realização dos Censos denotando realmente que esse percentual de católicos nos municípios interioranos possam estar bem diferentes.

Também leva em consideração as demais Constituições sendo inseparável das demais como por exemplo a *Lumen Gentium* pois esta trata da Igreja e temas fundamentais para a fé humana (o papel da Igreja e a importância dos sacramentos), a *Sacrosanctum Concilium* que aborda o assunto de como a Igreja celebra sua liturgia; a *Dei Verbum* que trata sobre a revelação, sobre os dados que se tem como fonte de fé da Igreja, como deve ser anunciada e proclamada aos demais, ou, como nos diz Manzatto (2009, p. 76) “por causa dessa preocupação pastoral, o Vaticano II não deixa de ter pressupostos e consequências teológicas, o que o faz assumir, então, também uma característica de Concílio dogmático, por isso temos, ao lado da Constituições *Gaudium et Spes* a *Lumen Gentium*”. De acordo com Gonçalves (2015, p. 397) a conclusão desse documento realça a tarefa dos fiéis e das igrejas particulares na efetividade do diálogo entre todos os homens e ressaltando a esperança da construção de um mundo fraterno e em comunhão com Deus.

Sobre a questão do diálogo, há que se fazer uma ressalva pois a Igreja propôs essa “ponte” entre as religiões desde o Concílio, porém, parece ainda não ter desenvolvido ao máximo essa questão uma vez que esse “diálogo” não ocorre assim, tão fraternalmente como prima toda teoria elencada. Antes de dar continuidade aos documentos conciliares que embasam a modernização do catolicismo e que servem de orientações teóricas para os fins da tese aqui proposta, é necessário abrir uns parênteses na discussão e mostrar sucintamente um lado mais crítico a respeito dos frutos do concílio Vaticano II e isso será feito mediante apresentação do ponto de vista de Volney Berkenbrock.

Sobre o tema do diálogo inter-religioso, Berkenbrock (2007) explica em seu artigo intitulado de “Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade- dez teses” de 2007 que essa temática tem sido discutida sob várias perspectivas, e para tanto, faz algumas ressalvas procurando mostrar algumas observações sobre o diálogo no contexto religioso atual. Berkenbrock (2007, p. 26) alega que estamos em uma época difícil para se falar de diálogo, não somente no contexto religioso como também em relação a aspectos políticos e econômicos em termos globais pois, no período atual a preocupação é acerca de impor/marcar posições, definir identidades, classificar grupos, tratar de uma subjetividade aflorada do que primar por um período em que se deseja “abertura e aproximação”. Berkenbrock (2007, p. 26) também é crítico ao dizer que dentro do próprio Cristianismo o diálogo não está

parecendo ser o discurso prioritário, pois, segundo o teólogo, “o diálogo ecumênico em termos institucionais está ‘marcando passo’ há décadas” e completa ao inferir que o diálogo entre as diversas igrejas tornaram-se mais instâncias diplomáticas, “ministérios de relações exteriores”, que lugares de encontro e aproximação (BERKENBROCK, 2007, p. 26).

Também é referido pelo teólogo franciscano que, aparentemente, mais importante que dialogar, é marcar a própria identidade e isso reflete no Brasil no fato do aumento da presença de igrejas pentecostais tem gerado muito mais um discurso de “combate” ao outro que de diálogo (isto na grande maioria das igrejas) (BERKENBROCK, 2017, p. 26). Mais agravante ainda, é perceber que dentro do próprio catolicismo essa tentativa de diálogo, impulsionada sobretudo pelo Concílio Vaticano II e seus desdobramentos, parece ter passado já de seu ponto de expansão e estarmos vivendo novamente um tempo de contração, ou seja, o de obediência, centralização na hierarquia, padronização “estão dando o tom na Igreja Católica já há décadas” (BERKENBROCK, 2017, p. 26). Para demonstrar o quanto o diálogo está sendo tratado de forma dificultosa e menos relevante, Volney Berkenbrock (2007, p. 26) aponta “rótulos” e nos apresenta que “para as iniciativas de diálogo entre fiéis de diversas religiões há a expressão consagrada diálogo inter-religioso”, o encontro e diálogo entre fiéis de diferentes confissões cristãs é definido como ‘ecumenismo’”, mas “para se designar o diálogo dentro do catolicismo não existe nem sequer uma expressão consagrada” (BERKENBROCK, 2007, p. 26). Isso denota uma grande dificuldade da Igreja católica em resolver um problema que ela mesma gerou, ou seja, ela mesma propôs essa posição de diálogo entre as religiões e entre as várias formas de entendimento sobre a temática da religião, porém, nem a própria Igreja está sabendo administrar esse impasse.

Na tentativa de “pensar uma solução” para tal problema (do diálogo), Berkenbrock (2007, p. 26) analisa paralelamente como é tratado o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade, não que ele esteja querendo colocar a religiosidade como um “novo” ou um “outro” campo de diálogo, mas apenas faz o comparativo e nos apresenta algumas observações, segundo o próprio teólogo, “despretensiosas”, mas que denotam que o diálogo inter-religioso há muito tempo já é uma realidade entre as religiosidades mesmo sem haver a preocupação com esse diálogo propriamente dito. Baseado nessas explanações, Berkenbrock formulou 10 teses sobre o

diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade em que primeiramente ele define religiosidade como “a substantivação do sentimento e do modo de ser e viver do sujeito a partir da religião” (2007, p. 27),

Tese 1: O diálogo inter-religioso no nível de religiosidade é um processo muito mais antigo que a consciência da instituição religiosa sobre a importância ou o lugar do diálogo inter-religioso; Tese 2: Quando a instituição religiosa assume como sua a tarefa do diálogo inter-religioso (e cria para isto comissões, fóruns, estruturas...), isto não significa necessariamente um avanço para o diálogo. As instâncias oficiais para o diálogo inter-religioso têm se tornado muito mais “ministério de relações exteriores” que locais de diálogo. Tornam-se mais lugares de defesa da instituição representada que facilitadoras de interação; Tese 3: A lógica que guia o diálogo inter-religioso a partir da religiosidade é certamente diversa da que guia o diálogo inter-religioso pensado a partir da instituição. Numa expressão simplificada: a lógica da identificação (capacidade de identificar-se com algo em comum) é fator decisivo para o diálogo na perspectiva da religiosidade enquanto para o diálogo pensado a partir da instituição religiosa, a lógica da identidade institucional é a prevalente; Tese 4: Outro fator decisivo que impulsiona o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade é a “lógica do objetivo comum”, isto é, o diálogo acontece a partir da confluência de objetivos e não da identidade de origem; Tese 5: Um lugar privilegiado em nosso tempo de diálogo inter-religioso a partir da religiosidade tem sido a “oferta de prestação de serviço religioso”, geralmente uma oferta experiencial; Tese 6: O diálogo inter-religioso a partir da religiosidade – como não está preocupado com a estrutura institucional – tem muito mais o caráter de acontecimentos, de vivência, de momento do que o caráter de busca de “responsabilidade por”, de “construção de estruturas para”; Tese 7: É ilusão pensar que o diálogo inter-religioso a partir da religiosidade é sempre uma via de entendimento e de unidade. O diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade também se deu e se dá na história como caminho de não identificação (muitas vezes visto inclusive como fanatismo ou fundamentalismo religioso); Tese 8: O diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade tem muito mais chances de se concretizar por não precisar entrar na tensão insolúvel da “pertença” religiosa. A instituição tem o problema (a insegurança) da pertença e isto a paralisa no diálogo; Tese 9: Grande parte das religiões se constituíram a partir da aglutinação, aproximação, diálogo em torno de religiosidades já presentes. A experiência religiosa é o chão de onde sempre nasce religião. Isto não como afirmação sobre o passado, mas como estrutura permanente história; Tese 10: O diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade (experiência religiosa) é um dos principais fatores de evolução e mudança religiosa. A heresia é a possibilidade do novo (BERKENBROCK, 2007, pp. 29-39).

Em resumo, Berkenbrock listou os problemas relativos ao diálogo inter-religioso atual entre as religiões por meio de comparativo ao diálogo já há muito tempo existente

entre as diversas religiosidades, no capítulo 4 da presente tese algumas narrativas dos padres serão confrontadas ou conjugadas com algumas dessas teorias e esclarecidas sob a perspectiva dos líderes católicos e suas explanações. Mas desde já fica evidente que muito se observa em teoria, porém, a prática existente, revela um diálogo ainda muito contido e com interesses indiretos, a Igreja lançou a ideia, mas não consegue penetrar fundo no problema e isso gera muitos problemas em esferas diversas acerca dos diálogos inter-religiosos. Esse assunto é polêmico pois foi a base de toda a montagem do Concílio e foi (e é) um investimento “a longo prazo” por parte da Igreja Católica, ao ponto de Passos (2015, p. 267) comentar que “o Vaticano II foi uma escola que adotou o diálogo, aprendeu a dialogar e terminou por ensinar o diálogo como regra de vida para todos os cristãos, não obstante a cultura católica tão consolidada na Igreja mãe e mestra, distante e acima da história”. Toda reunião conciliar por si mesma é uma convocação para o diálogo como informa João Décio Passos (2015, p. 267) completando a frase ao mencionar que, para essa convocação “congregam sujeitos de distintas Igrejas e, por conseguinte, de distinto contextos e tradições eclesiais e culturais”, assim, a busca do diálogo entre a Igreja e o mundo trouxe inevitavelmente o confronto entre tradição e inovação, ou, entre as fontes da mensagem cristã com o mundo moderno, o objetivo do diálogo segundo Passos (2015, p. 270) era justamente um ponto certo de chegada, que era a comunhão entre as diferenças. Diante de tantas mudanças nas configurações modernas atuais o autor acrescenta que duas realidades permanecem existindo na mesma história, a Igreja e o mundo, o único meio de fazê-las relacionar é o diálogo que se mostra como a herança mais preciosa do mais dialogante de todos os Concílios (PASSOS, 2015, p. 273).

INTER MIRÍFICA

De acordo com Tavares (2016, p. 1) o Decreto *Inter Mirifica* (IM) que significa “entre maravilhas” foi um grande “divisor de águas” dentro da Igreja Católica, com relação aos meios de comunicação social, pois foi a partir deste Concílio, que a Igreja olhou definitivamente os dispositivos comunicacionais, não mais como inimigos que deviam ser combatidos, mas pelo contrário, eles se tornariam aliados na evangelização e no diálogo com a sociedade secularizada na contemporaneidade, por isso faz alusão à

estar entre maravilhas, entre coisas que podiam melhorar as circunstâncias evangelizadoras da Igreja.

Puntel (2015, pp. 480-481) nos lembra que antes da “era de Gutenberg” raramente a liberdade de pensamento e do direito de expressão estavam presentes e que a Igreja era a responsável pela produção e difusão de textos e livros referentes as Escrituras (por meio de cópias ou posteriormente por meio de comunicação impressa com a introdução da imprensa em 1476) e condenava outras obras que considerava heréticas,

A igreja teve sérias dificuldades em reconhecer os valores positivos nos meios de comunicação e em perceber suas potencialidades para atuar como instrumentos na defesa da dignidade dos seres humanos. Entretanto, lenta e gradualmente, a Igreja começou a perceber a utilidade dos meios eletrônicos de comunicação, na difusão de suas mensagens, e a servir-se deles. Durante o período de 1878 a 1939, a Igreja mostrou alguma flexibilidade em relação à imprensa e às novas tecnologias de comunicação, particularmente ao cinema e ao rádio. A evolução do cinema no início do século XX impressionou Pio XI, que se tornou pessoalmente interessado na recente invenção; essa nova tecnologia de comunicação levou-o a criar a Organização Católica Internacional para o Cinema (OCIC), em 1928. Sua encíclica *Vilanti Cura* (1936), dirigida inicialmente à hierarquia eclesiástica dos Estados Unidos, menciona que o poder e o potencial do massivo devem colocar seu protagonismo a serviço de uma cultura de respeito, diálogo e amizade (PUNTEL, 1994, 53-62).

Conforme Puntel (2015, p. 481) passaram-se muitos anos e houve muita discussão para mudar a opinião da Igreja sobre os meios de comunicação só “difundirem o mal” e somente com o papa Pio XII (1939-1958) que a Igreja aprofundou e ampliou suas reflexões acerca das relações sociais dentro de uma sociedade democrática e sobre o papel da informação na constituição da opinião.

Com o IM a Igreja concede aos seus fiéis o direito à informação, à escolha livre e pessoal, em vez de censura e da proibição e este é um passo grande aliado ao reconhecimento da liberdade religiosa. O Decreto em questão é de suma importância pois foi a primeira vez na história da Igreja que um Concílio Ecumênico discutia tal tema⁷⁴, publicando por fim, um documento oficial e trabalhou com o pensamento de que

⁷⁴ “Preparado por uma Comissão Pré-conciliar especial, o projeto deste documento foi apresentado ao Concílio na 25ª Congregação Geral, durante a I Sessão, e debatido durante 3 Congregações Gerais. O esquema constava então de 114 parágrafos e ocupava 40 páginas. Terminados os debates, o texto foi substancialmente aprovado, mas a Comissão recebeu o encargo de extrair do projeto os princípios

o imperativo para a Igreja era acertar o passo e adaptar-se ao mundo contemporâneo, uma vez que a Igreja assume a postura de que é preciso evangelizar utilizando os modernos meios de comunicação e utilizando a tecnologia da reprodução eletrônica para ampliar a penetração da mensagem eclesial aderindo aos meios de comunicação para evangelizar, sendo essa estratégia uma das que a Igreja encontrou para continuar como Instituição religiosa em um mundo moderno (TAVARES, 2016, p. 2). Este processo de grande inovação deve ser levado em consideração porque anuncia o Evangelho para fazer com que esse não seja uma mensagem lançada no vazio ou uma mensagem que perdeu o seu significado para a humanidade atual⁷⁵. Em suma, ou a Igreja se adaptava ou correria o risco eminente de perder seu lugar como instituição religiosa no mundo moderno.

Como nos conta Tavares (2016, p. 4) a característica desse período no campo da comunicação eclesial é o da “Igreja Eletrônica”. O autor explica sua afirmação ao dizer que a utilização dos dispositivos eletrônicos televisivos na evangelização, centrada na espetacularização da fé (sendo que esse fenômeno surgiu nos Estados Unidos, através das igrejas pentecostais, na década de 50), chegou logo em seguida ao Brasil, sendo aderidas pelas as igrejas Universal, Mundial e outras neopentecostais. Mais tarde a Renovação Católica, uma vertente do catolicismo, também adere a esse fenômeno no Brasil (TAVARES, 2016, p. 4).

Neste ambiente imerge a sociedade contemporânea, no espaço midiático, virtualizado. O tempo real desaparece. Centralizada na nova cultura humana, está o desejo, a subjetividade e as emoções.

doutrinários essenciais e as diretrizes pastorais mais genéricas, para formulá-los de modo mais conciso. Um ano depois, na 67ª Congregação Geral (14-11-1963) a Comissão apresentou ao plenário o novo texto emendado e reduzido (de 40 páginas para 9; de 114 parágrafos para 24) a dois capítulos. Não houve novo debate. Mas o texto recebeu 368 votos modificativos. Timidamente emendado foi reapresentado à 74ª Congregação Geral. Surgiu então forte reação, fora da Aula Conciliar, principalmente no ambiente dos jornalistas, que consideravam o texto fraco, vago e indigno de ser um Decreto Conciliar. Na última votação da Congregação Geral recebeu por isso 503 *non placet*, sobre 2.112 votantes. Na Sessão Solene do dia 4-12-1963 conseguiu 1.960 *placet* contra 164 votos negativos. E o documento foi aprovado pelo Papa Paulo VI e promulgado. Sobre os primeiros debates, cf. B. Kloppenburg, Concílio Vaticano II (Editora Vozes, Petrópolis, RJ) vol. II, p. 197-211 (REB 1963, p. 927-928). Sobre as votações, na II Sessão, cf. *Ib.*, vol. III, p. 285s. e 356. Tradução revista pelo Subsecretário de Opinião Pública da CNBB” (KLOPPENBURG, 1968, p.566).

⁷⁵ O Decreto, embora de pequena extensão, apenas 24 parágrafos, trata, entre outras questões, da relação entre comunicação e ordem moral, e entre a Igreja e os meios de comunicação, indica normas para o seu uso, ocupa-se com a formação de uma consciência reta sobre informação, justiça e caridade no desenvolvimento da opinião pública e com os deveres dos usuários dos meios de comunicação, dos produtores e autores e das autoridades civis (TAVARES, 2016, p. 2).

Dessa ambiência midiática nasce uma nova cultura, a cultura midiática, pois a comunicação se apresenta progressivamente como elemento articulador da sociedade. Para a Igreja, essa ambiência traz desafios que ultrapassam o “uso” da tecnologia e tocam a esfera da cultura e da questão ética [...]. Os meios de comunicação com bons olhos, apropriando-se deles para a evangelização (TAVARES, 2016, pp. 7-8).

Esse Decreto fez-se necessário na construção deste tópico pois retrata a nova parceria da Igreja com a comunicação social e as diversas formas midiáticas (principalmente as virtuais e mais recentes tecnologias) utilizadas para transmitir os ensinamentos e as mensagens de fé para as pessoas, e todos esses recursos midiáticos (tecnológicos) estão alinhados com as formas de acesso à fé das pessoas, o que de qualquer forma, permite maior conhecimento e expressão da subjetividade religiosa de cada pessoa.

Vale salientar que o IM não foi um documento com aprovação unânime, o que para uns era estar “entre maravilhas”, para outros não pareceu ser bem assim, Baragli (1969) nos recorda que a apuração dos votos registrou 1598 “sim” contra 503 “não”, em um total de 2112 votantes percentual cerca de 23,8% do total, número significativo, e segundo o mesmo autor, o IM foi o documento aprovado com maior número de votos contrários e publicações críticas simultâneas ao documento. Tais padres alegavam que o Decreto proposto mal correspondia à natureza de um concílio convocado para adaptar a Igreja ao mundo moderno e ao invés de realizar uma “atualização”, era sim, um retrocesso (PUNTEL, 2015, p. 482).

Conforme Baragli (1969, p. 144) houve três correntes de crítica: uma francesa, outra americana e uma alemã, a francesa se opunha ao esquema do decreto, alegando, em diferentes versões, que o esquema carecia de conteúdo teológico, de profundidade filosófica e de fundamento sociológico; a segunda corrente, a americana, afirmava que o documento não haveria de trazer mudanças significativas, uma vez que o texto “não continha posições inovadoras”; já a oposição alemã (assinada por 97 padres de diferentes regiões), manifestou-se mediante uma carta dirigida à Décima Comissão Conciliar, responsável pela redação do documento, propondo um novo estudo e um novo esquema. Lançou, também, uma circular, que foi distribuída na Praça São Pedro momentos antes da sessão conciliar. A circular se caracterizava pelo pedido aos bispos para optar pelo *non placet* (não satisfaz) porque o esquema era indigno de figurar entre os decretos conciliares, pois não refletia os anseios do povo e dos entendidos no

assunto. Ainda que o texto original do IM tenha sido tão reduzido, segundo alguns entendidos, o documento foi mais positivo e mais matizado do que os demais documentos pré-conciliares (PUNTEL, 2015, pp. 481-482).

A introdução do documento (1-2) é não somente de uma riqueza ímpar, mas celebra, pela primeira vez, a aceitação “oficial” da comunicação por parte da Igreja, denominada, ainda, de “instrumentos de comunicação”. Tal importância refere-se ao fato da “aceitação oficial” da comunicação social e pode ser entendida como uma “legitimação” para o uso dos meios pela Igreja. Somente este fato corresponde ao valor imprescindível do decreto, pois este se apresenta como uma espécie de “divisor de águas”, se levarmos em conta a trajetória anterior da relação Igreja-comunicação, desenvolvida em diferentes épocas e, praticamente sem diálogo com a cultura em muitas áreas, como a da comunicação. O documento refere-se aos instrumentos de comunicação, como imprensa, rádio, televisão, cinema e outros meios semelhantes, que também podem ser propriamente classificados como meios de comunicação social (PUNTEL, 2015, p. 483).

Puntel (2015, p. 483) completa essa afirmação ao lembrar que na introdução do documento se usa a terminologia “comunicação social”, ao invés de “meios audiovisuais”, “técnicas de difusão”, *mass media*, ou “comunicação de massa”, pois estes parecem discutíveis e ambíguos por sugerirem a “massificação”, como se esta fosse decorrência inevitável da utilização dos instrumentos de comunicação social. Em resumo, nos alerta que os atos humanos decorrentes são a principal preocupação da Igreja em seu trabalho pastoral em que a Igreja quis assumir assim uma visão mais otimista da comunicação frente às “questões sociais”.

A comunicação não pode reduzir-se a simples instrumentos técnicos de transmissão, mas deve ser considerada como um processo de relacionalidade entre os homens. Tal intenção foi sem dúvida importante, mas ao longo de sua história e, ainda hoje, a Igreja continua, em grande parte, “presa” ao discurso dos instrumentos, à utilização das técnicas, enquanto o discurso da comunicação já se tornou mais amplo e complexo, incluindo uma gama de variedades e interferências na cultura midiática atual (PUNTEL, 2015, p. 483).

No caso, possa ser que questões surjam em relação aos meios de comunicação somado ao marketing utilizado por algumas igrejas mais recentes (neopentecostais) mas, desde a enumeração dos meios de comunicação de massa até aquela data, o decreto referiu que nenhuma atenção era dada às forças que articulavam os meios de

comunicação por exemplo os anúncios, marketing, relações públicas e propagandas (PUNTEL, 2015, p. 483).

Ainda sobre o IM, Puntel (2015, p. 485) também aponta o documento de número 12 como um dos mais polêmicos, uma vez que ele analisa “o dever da autoridade civil de defender e tutelar uma verdadeira e justa liberdade de informação”, em que causou uma interpretação errada por parte de alguns jornalistas americanos como sendo contra a liberdade de imprensa, o que por uma parte é justificada pelo fato do IM pode usar da intervenção de autoridade a fim de proteger a juventude contra “a imprensa e os obstáculos nocivos à idade” (IM 12), porém, esse detalhe não é muito claro dadas circunstâncias de tradução em que o decreto usa os termos com o mesmo sentido (sociedade civil/autoridades públicas), “atribuir direitos e deveres à sociedade civil não é a mesma coisa que atribuí-los às autoridades públicas, aos governos) (PUNTEL, 2015, p. 485). Sobre esse assunto, Puntel (2015, p. 485) faz uma crítica ao referir que a Igreja deveria ter contado com a assessoria de peritos desta área de modo a oferecer soluções mais adequadas à proposta de *aggiornamento*.

Sobre os meios de comunicação mais recentes como a internet, Puntel (2015, p. 484) se reporta ao documento “Ética na internet” de 2002 como um desdobramento do número 4 do IM, e, neste documento de 2002 a mudança que ocorre hoje nas comunicações implica mais que uma simples revolução técnica, implica numa transformação completa de tudo o que é necessário para compreender o mundo que envolve a Igreja e com isso, a Igreja tem uma visão positiva dos meios de comunicação social (da internet). Uma cultura digital presente desde o século XX e que hoje só aumenta sua influência, sua difusão e alcance, por meio da qual, muitas religiões se utilizam para chegar às casas dos fiéis e de forma rápida, instantânea e em larga escala, divulgar e explanar sua fé e ou fazer demais divulgações e diversos outros serviços *online* como por exemplo fazer correntes de oração, transmissão de cultos e missas, etc., serviços esses que fazem jus ao que preza o documento: a pessoa e a comunidade humanas são a finalidade e a medida do uso dos meios de comunicação social (PUNTEL, 2015, p. 484).

No capítulo 2 do IM o ponto de partida volta-se para a ação pastoral, que os sacerdotes e leigos não somente cuidem dos receptores mas que se preparasse para o mundo da comunicação e que é necessário que se tenha pessoas especializadas no uso desses meios para o apostolado, porém, quando se leva em consideração as profundas

transformações da sociedade e avanços na área tecnológica em todos os setores, a Igreja reconheceu um certo “despreparo” para a época e diante disso, tanto o clero quanto o laicato foram convidados a empregar os instrumentos de comunicação no trabalho pastoral (PUNTEL, 2015, p. 485). Em resumo, de acordo com Puntel (2015, pp. 485-486) no Dicionário do Concílio Vaticano II, o IM foi um documento breve, mas alguns avanços devem ser evidenciados:

O IM pode ser considerado um divisor de águas no universo dos discursos da Igreja sobre o tema comunicação; A Igreja reconheceu o direito à informação, no número 5. Houve o reconhecimento também do dever de todos contribuírem para a formação das retas opiniões públicas, no número 8; Diante do conteúdo duvidoso, deu preferência à escolha livre e pessoal, em vez da censura proibitiva, no número 9; Incluiu na prática pastoral o dever da formação pessoal do receptor (9), com a consequente indicação das formas para consegui-la (16). Tal recomendação abriu caminho para a ênfase de documentos posteriores sobre a comunicação incentivarem a necessidade de formação para a comunicação, ultrapassando o reducionismo do uso dos meios, isto é, levando em consideração a cultura, o diálogo entre a fé e a cultura, com novos paradigmas, novos processos comunicativos na sociedade contemporânea; Elevou os meios, da categoria de subsídios acessórios ao lugar privilegiado de meios indispensáveis ao magistério ordinário e ao serviço da evangelização (13, 14 e 17). O incentivo para estabelecer um Dia anual para o estudo, a reflexão, análise, ação e oração no que concerne à comunicação (18); O pedido para que se criasse um secretariado na Santa Sé, especializado na questão da comunicação, pode ser, também, considerado “avanço”, pois é de grande auxílio para desenvolver o entendimento da Igreja sobre a comunicação, especialmente nestes últimos tempos, a cultura digital (PUNTEL, 2015, pp. 485-486).

Ainda sobre meios de comunicação, vale salientar que a cerimônia de abertura do próprio Concílio Vaticano II, por mais de 5 horas, foi transmitida ao vivo para toda Europa em Eurovisão e Mundivisão para a América do Norte, através do recém-lançado satélite Telstar, conferindo ao concílio o rótulo de primeiro evento com transmissão ao vivo mundialmente pela televisão (pelo menos para os países do hemisfério norte) a algumas emissões, muitas ao vivo ainda se prolongaram até o término do concílio em 1965 (BEOZZO, 2015, p. 189). “Mais do que a imprensa escrita, a TV entrava diretamente na casa das pessoas, nos bares e noutros locais abertos, convertendo o Concílio num evento debatido no seio da família e publicamente, fora dos ambientes eclesiais” (BEOZZO, 2015, p. 189), ou seja, como nos define Beozzo (2015, p. 189) a mídia se transformara em um importante ator conciliar, uma tribuna para os muitos

padres como Helder Câmara e tornou-se em si uma caixa de ressonância dos temas abordados, mas também fator de influência nos temas e decisões.

Um ponto paradoxal a ser somado a esse é que o documento aprovado em 1963, teve arestas aparadas uma vez que, com o regime militar no Brasil iniciado em 1964 (até 1985), essa ascensão por parte da Igreja católica não pode ser contemplada nesse intervalo. Atualmente, a Igreja católica está totalmente inserida nos meios de comunicação (catolicismo midiático: tema também comentado na sequência deste tópico) e, com a expansão da internet, as próprias notícias são publicadas online no “Vatican News” que é o novo portal da informação postando notícias atualizadas sobre o Papa em exercício, sobre a Santa Sé, sobre a Igreja no mundo e a atualidade internacional (o Vatican News está presente nos principais mídias sociais: Facebook, Instagram, Youtube e Twitter etc)⁷⁶.

DIGNITATIS HUMANAЕ, NOSTRA AETATE, ORIENTALIUM ECCLESiarum

Para discutir a respeito do ecumenismo e da relação entre as religiões, faz-se necessária a discussão integrada dos documentos conciliares: *Dignitatis Humanae*, a *Orientalium Ecclesiarum*, *Nostra Aetate* visto que tais documentos comungam no tocante a uma melhor compreensão do assunto englobando ecumenismo, diversidade e liberdade religiosa. Corroborando com esse apontamento, Wolff (2012) nos lembra que o Papa Paulo VI confirmou que os três horizontes do diálogo (ecumênico, inter-religioso e cultural) estão nos documentos conciliares *Ad Gentuim*, *Dignitatis Humanae*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Nostra Aetate*, e *Gaudium et Spes*. Este último documento elencado já foi discutido, e na sequência será abordado uma conjunção dos demais (*Dignitatis Humanae*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Nostra Aetate*)⁷⁷.

⁷⁶ Pode-se também citar um episódio de exagero da junção da religião (liturgia) com a tecnologia em um fato ocorrido durante uma missa realizada na Paróquia São Geraldo Magela na cidade de Sorocaba em 2018 em que, na ocasião, foi utilizado um drone (modelo Phantom) para entrar com o ostensório (lugar em que se coloca a hóstia sagrada para adoração) até o altar. Fato esse que gerou muita polêmica e a própria Arquidiocese declarou que enxergou o evento como um “exagero litúrgico” e que isso gerou falta de decoro com a liturgia e falta de decoro com o sagrado. Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WL3siy7aU4I>, ou site com a matéria do dia 11/04/2018 disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sorocaba-jundiai/noticia/caso-de-drone-que-levou-hostia-em-igreja-vira-noticia-no-exterior-video.ghml>.

⁷⁷ Wolff (2012) afirma que os esforços pela busca da unidade dos cristãos aconteceram sob o impulso do Espírito Santo, para realizar a vontade de Cristo para a sua Igreja e por essa razão, “a solicitude ecumênica dizia respeito a todos”, dela ninguém está excluído, sob pena de não manter a fidelidade ao Evangelho.

Nos referidos documentos apresenta-se muito do “novo” modo de a Igreja “ser” a partir do Vaticano II, ou seja, uma Igreja dialogal, relacional, parceira, comunitária,

Uma Igreja que, sem renunciar à sua identidade a refaz na relação com a alteridade; sem renunciar à verdade cristã, a enriquece no diálogo com outras compreensões dessa verdade; sem renunciar à sua missão, rever o seu método e seus objetivos no horizonte do diálogo e da comunhão (WOLFF, 2012).

Num contexto plural, o melhor modo de ser Igreja é relacional, dialógico, pois como nos recorda Elias Wolff (2012) a Igreja não se situa diante do pluralismo sociocultural e religioso, mas sim no seu interior. Ela é pertencente a uma sociedade que é plural e também está sendo configurada em suas expressões históricas.

Em relação a Declaração *Dignitatis Humanae* (DH) Sanchez (2017, pp. 131-132) assinala que é menor documento do Concílio Vaticano II mas também reconhece que é um dos textos mais avançados e esta Declaração em questão mostra que não pode haver diálogo ecumênico e inter-religioso sem a liberdade religiosa. Afirma ser, a liberdade religiosa, um direito fundamental do ser humano, constitutivo de própria dignidade e expressão de sua consciência e que esta liberdade religiosa está vinculada a própria revelação de Deus, com suas variadas expressões na história da salvação (WOLFF, 2012), é o direito de cada ser humano “buscar a verdade de fé” sem que o Estado imponha uma determinada religião às pessoas, por mais que haja uma predominância religiosa, ela não deve ser imposta pelo Estado aos cidadãos, por mais tradição que a religião seja, ela não deve ser imposta e sim posta à disposição, juntamente com as demais.

Este Concilio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil (*Dignitatis humanae personae*) (KLOPPENBURG, 1968, pp. 600-601).

Bogaz e Hansen (2015, p. 282) lembram que a *Dignitatis Humanae* foi aprovada e promulgada no final do Concílio Vaticano II aos 07 de dezembro de 1965 pelo Papa Paulo VI na última Sessão que tratou sobre o direito da pessoa humana e das comunidades religiosas e éticas à liberdade tanto civil quanto religiosa, sendo assim, os padres conciliares estavam cientes dos problemas da liberdade e dos direitos de cada pessoa humana e este documento também é uma espécie de denúncia de todo tipo de coação religiosa sobre os povos e suas práticas religiosas na contemporaneidade. Tais autores endossam o assunto ao lembrar que a liberdade religiosa é um bem íntimo e irrevogável do ser humano ao ponto de o documento ser nomeado de “dignidade humana” identificando a liberdade religiosa como expressão mais elevada da sua própria existência e os padres conciliares tinham a preocupação de que nessas discussões fosse valorizado o espírito evangélico da liberdade humana, preocupação justificada pelos tempos de perseguição religiosa, de coações para promover a conversão e de promessas fantasiosas de milagres (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 282).

É fundamental que os pregadores do Evangelho, em povos cristianizados e em regiões geográficas não cristãs, se abstenham de coações, políticas ou psicológicas, para seduzir novos adeptos da fé cristã. Toda coação, seja promessa ludibriante de conquistas temporais, seja promoção que não respeite a dignidade dos interlocutores ou mesmo unida à autoridade política na pregação do Evangelho, deve ser rejeitada na divulgação do cristianismo. Estes mecanismos, antes de tudo, não se sustentam ao longo dos anos e geram desconfiança e rejeição dos fiéis ou ainda estipulam um falso cristianismo diante da sociedade. A pregação não deve promover o proselitismo, onde, para incutir nossas crenças, depreciar e desprezamos as convicções religiosas dos outros povos e suas crenças (BOGAZ, HANSEN, 2015, pp. 282-283).

Nesse ponto os autores citados fazem uma crítica indireta sobre os líderes religiosos que tentam angariar adeptos por meio de promessa de prosperidade e/ou mesmo denegrindo as demais religiões. Sobre esse assunto também há que se comentar as revoltas apontadas por Lutero ao denunciar a venda de indulgências pela Igreja católica no século XVI que inclusive gerou a cisma do cristianismo e toda essa diversidade religiosa no âmbito cristão. Endossando esse pensamento, Bogaz e Hansen (2015, p. 284) abalizam que a partir da Reforma, intensificaram-se as disputas pela aceitação dos cultos e que a tolerância era mútua, mas que também existia perseguição à terceiros ou mesmo como alguns sistemas, ideologias e revoluções (exemplo: a

Revolução Francesa), que lutam pelas liberdades humanas, tornam-se ferrenhos perseguidores dos praticantes de religiões, e suas ideologias se tornam, nesse caso, fonte de hipocrisia.

Em contraposição à liberdade religiosa, apresentam-se os sistemas autoritários, que atacam frontalmente as práticas religiosas de seus cidadãos. Não menos nocivos e corrosivos são os governos que se proclamam democráticos e libertários, mas que criam movimentos sociais corrosivos aos costumes e aos valores éticos das religiões. Por serem mais discretos, são verdadeiramente mais danosos à liberdade religiosa⁷⁸ (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 285).

Vale salientar que, além dos governos autoritários, Bogaz e Hansen (2015, p. 285) apontam outras situações que atentam contra as religiões, como a hostilidade contra grupos minoritários e não tradicionais, a incapacidade das sociedades constituídas em lidar com a intolerância de grupos radicais, a discriminação institucional, erigida e assumida pelos próprios poderes estatais e a declaração de ilegitimidade de grupos menores, alcunhados como ilegítimos e perigosos, provocando o preconceito social e sua discriminação⁷⁹. “O estado não pode impor uma prática religiosa mas deve coibir práticas religiosas que por ventura estejam contrárias as normas civis, como sacrifícios (humanos ou animais), discriminações raciais, preconceitos de gêneros, entres outros” (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 283).

Mais que tolerância, a liberdade religiosa é o direito de cada ser humano praticar a religião com plena liberdade, realizar seus ritos e cumprir suas convicções, sempre em respeito com a responsabilidade que assume as próprias ações, e não as esconde em nome de nenhuma divindade (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 285).

⁷⁸ Em 1981, a ONU (Organização das Nações Unidas) proclamou a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções religiosas. Bogaz e Hansen (2015, p. 285) citam que o princípio é muito bom mas sabem que os poderes dos organismos supranacionais são frágeis e servem apenas para coibir grupos minoritários e jamais atingem as decisões das superpotências. Nesse grupo de minorias são incluídas as religiões indígenas e afro-brasileiras tão injustamente tratadas com certo preconceito e desprezo.

⁷⁹ Milhões de cristãos e não cristãos são perseguidos, além de insultos aos praticantes de cultos minoritários. Na Mensagem do Papa João Paulo II, para celebrar o XXXII Dia Mundial da Paz, 01/01/1999, ele escreve que “a religião exprime as aspirações mais profundas da pessoa humana, determina a sua visão do mundo, orienta o seu relacionamento com os outros: fundamentalmente oferece a resposta à questão do verdadeiro significado da existência, tanto no âmbito pessoal como social. Por isso mesmo, a liberdade religiosa constitui o coração dos direitos humanos” (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 285).

Ainda sobre *Dignitatis Humanae*, no Dicionário do Concílio Vaticano II, Bogaz e Hansen (2015, p. 284) salientam que a Declaração sobre a liberdade religiosa insiste numa distinção fundamental entre os dois conceitos que se referem às práticas religiosas pelos fiéis cristãos de todas as religiões e que, para tanto, havia um grupo de padres conciliares dedicados à questão da tolerância e outro para o tema da liberdade. Para mostrar a diferença, tais autores reforçam o conceito de tolerância como “ação de suportar o ‘diferente’, na esperança de que ele possa ser transformado com o tempo” e que se suporta por caridade, descaso, piedade, mas não se veem os valores diferentes como valores verdadeiros (BOGAZ, HANSEN, 2015, p. 284). E reforçam que, tolerar não significa propiciar ao outro a liberdade religiosa, mas suportar suas práticas como inferiores, mas possíveis para eles, ou seja, tolerar é mais fácil que respeitar e valorizar as diferentes práticas dos povos.

Para atingir um nível de maturidade dialogal, é preciso distinguir a fé, que é um dom interior e espiritual, da religião, que é a congregação de fiéis comuns, e a cultura, que nada mais é nesse sentido, que os elementos grupais para edificar os ritos, a linguagem e as convicções dos grupos religiosos (SUESS, 2007, p. 169).

Em suma, esta declaração assume a dignidade humana como um valor e conforme Sanchez (2017, p. 132) é mais que isso, é um reconhecimento das questões pessoais que compõem a dignidade do homem, os fundamentos à sua liberdade religiosa, à possibilidade de este procurar a “verdade” segundo suas exigências, ou seja, esta declaração reitera a dignidade como um valor que possibilita o diálogo entre a Igreja católica com o mundo moderno.

A *Dignitatis Humanae* é – ao lado da *Gaudium et Spes* – o documento conciliar que melhor expressa essa mudança: ele assumiu como eixo a identidade do diálogo em contraposição à identidade tridentina. Seus dois eixos – a dignidade humana e a Revelação – são, para os padres conciliares, os dois fundamentos da liberdade religiosa (SANCHEZ, 2017, p. 137).

Palavra “diálogo” também parece ser chave para este Concílio uma vez que também foi bastante frisada pelos padres católicos durante entrevista, sendo considerada um código de entrada no mundo moderno, e completando esse raciocínio, Sanchez (2017, p. 135) ainda ressalta que a liberdade religiosa é apresentada pelo Papa Francisco

como um caminho para impedir a existência de um pensamento único e, portanto, de hegemonias religiosas.

A Declaração *Nostra Aetate* (NA) completa o raciocínio da *Dignitatis Humanae* ao expressar o reconhecimento por parte da Igreja acerca de tudo o que há de “verdadeiro” e de “santo” nas diversas tradições religiosas (WOLFF, 2012). Essa afirmação indicia implicações tanto para reflexão teológica, quanto para a espiritualidade e a ação missionária da Igreja. E de acordo com Wolff (2012) essa Declaração exorta os fiéis católicos para que participem e promovam o diálogo e a colaboração com os membros das diferentes religiões, no respeito pelas diferentes formas de crer e na busca da fraternidade universal.

Frank Usarski (2015, p. 666), no Dicionário do Concílio Vaticano II, evidencia que a *Nostra Aetate* é o documento conciliar mais sucinto entre os textos conciliares, com apenas 1201 palavras, concentrando nestas, o essencial de uma problemática, redigido de maneira econômica, mas, o texto se caracteriza por uma retórica construtiva, ou seja, pela omissão de aspectos potencialmente polêmicos nas religiões contempladas e segundo o mesmo autor, a cautela com que os trechos foram articulados, inclusive o silêncio sobre as discordâncias, tem contribuído para a avaliação de que o documento é o texto mais político do Concílio (USARSKI, 2015, p. 666). Phan (2015, p. 1827) acrescenta que, apesar de ser composta por apenas cinco parágrafos, pode-se argumentar que NA é curto porque não precisa fornecer os fundamentos teológicos para o seu ensino, pois estes foram elaborados extensivamente em outros documentos do conselho, como a constituição dogmática (*Lumen Gentium*) e o decreto sobre a atividade missionária (*Ad Gentes*).

Já no preâmbulo do documento que aborda a nossa época é destacado a situação sobre a densidade e amplitude da convivência dos diferentes povos, situação desafiadora para a Igreja uma vez que essa prima incentivar a harmonia e a benevolência no mundo, levando em consideração que “todos os povos buscam a verdade demonstrando inquietações diante de grandes questões existenciais” (USARSKI, 2015, p. 666). Baseado nessas considerações, o documento refere-se sucintamente “as grandes religiões mundiais”: hinduísmo e budismo, o islã e o judaísmo⁸⁰, ficando reservado à parte final da Declaração o tópico intitulado de “a fraternidade universal com exclusão

⁸⁰ A parte sobre o judaísmo foi elaborada com mais cuidado para evitar interpretações políticas (USARSKI, 2015, p. 669).

de qualquer discriminação” em que são apontadas conclusões pragmáticas gerais a respeito das temáticas anteriores e afirma que,

Diante da igualdade dos seres humanos enquanto criaturas e pelo amor da Igreja por Deus “como Pai de todos” (NA 5a) a demanda de tratar o outro como irmão não exclui ninguém. Desse ponto de vista não há base nenhuma para atitudes e medidas discriminatórias entre indivíduos e coletividades. Consequentemente e de acordo com “o espírito de Cristo” (NA 5c), a Igreja declara-se contra qualquer forma de opressão e de afronta a humanos por motivos raciais, sociais ou religiosos. Portanto, o Concílio solicita aos fiéis cristãos contribuir para uma boa relação e paz entre os povos (USARSKI, 2015, p. 666).

Um ponto a ser enaltecido é que João XXIII, antes da abertura do concílio, consciente do horror do extermínio dos judeus pelos nazistas e de acordo com seu engajamento em prol de proteção de vítimas de perseguição da Segunda Guerra Mundial, teve a iniciativa de nomear o Cardeal Augusto Bea (primeiro presidente do recém-fundado Secretariado para Promoção da Unidade dos Cristãos) para elaborar um texto sobre o assunto, os integrantes do secretariado formularam o texto e submeteram à Comissão Central do Concílio em maio de 1962, porém, a resposta ao texto foi negativa⁸¹ (USARSKI, 2015, p. 667). O cardeal Bea, apoiado pelo papa Paulo VI, insistiu no esquema rejeitado fazendo ajustes e colocando elementos novos (por exemplo foi incluída uma curta apreciação sobre outras religiões em geral) e na apresentação do dia 19 de novembro de 1969, o cardeal enfatizou o caráter puramente religioso do Documento, “antecipando as críticas das Igrejas católicas orientais unidas à Roma que se mostraram preocupados com possíveis repressões governamentais em desfavor dos fiéis nos países majoritariamente mulçumanos”. Mais críticas surgiram, dentre elas, uma minoria de padres negou a pertinência de uma Declaração sobre os judeus e propôs sua exclusão da pauta conciliar, já outros criticaram a ênfase quase exclusiva do judaísmo e sentiram falta de um tratamento mais detalhado no caso do islã e de outras religiões (USARSKI, 2015, p. 668). Do dia 25 a 30 de setembro, os padres

⁸¹ “A decisão desfavorável repercutiu nas turbulências provocadas pelo chamado ‘caso Wardi’, assim chamado em alusão ao anúncio público surpreendente do Congresso Judaico Mundial, em junho de 1962, de que a organização tinha escolhido Chaim Wardi, funcionário do ministério para questões religiosas do Estado de Israel, como observador não oficial no Concílio. Tratou-se de uma politização disfuncional da situação gerando resistências por parte da Cúria Romana, de outras organizações judaicas e, sobretudo, por parte de governos árabes que suspeitavam de um abuso do Concílio em prol da busca do reconhecimento internacional do Estado de Israel” (USARSKI, 2015, p. 667).

conciliares avaliaram, debateram e fizeram intervenções no texto e no dia 20 de novembro de 1964 houve três votações relativas ao esquema proposto em que,

A primeira se referiu aos três primeiros parágrafos da declaração. 1838 padres aprovaram esta parte, 136 votaram contra. 13 votos foram inválidos. Quanto à segunda parte (4º e 5º parágrafo), houve 1770 votos positivos, 185 negativos e 14 nulos. Na terceira votação relativa à declaração na íntegra, 1651 deixaram o texto passar na forma dada, 242 votaram *placet iuxta modum*, 99 não concordaram com o esquema, e 14 votos foram inválidos. Devido às críticas expressadas pelos votos ou negativos ou parcialmente desfavoráveis, o texto foi devolvido ao Secretariado com a perspectiva de que o grupo responsável, já no início do período intersessional, desse uma última revisão ao Documento (USARSKI, 2015, p. 667).

Nesse intervalo entre as sessões, alguns acontecimentos contribuíram indiretamente para o trabalho do grupo supervisionado pelo cardeal Bea, por exemplo a viagem de Paulo VI à Índia por ocasião do 38º Congresso Eucarístico Internacional em Bombaim, passando por Beiruti (onde foi recebido pela cúpula do estado, os líderes principais das correntes religiosas do país), na volta fez escala no Cairo onde também estabeleceu contatos diplomáticos e tudo isso acabou influenciando na versão aperfeiçoada do documento apresentado e debatido em meados de outubro de 1965. O cardeal Bea esclareceu que a Declaração não tratava de oferecer uma descrição detalhada de todas as religiões e suas diferenças entre elas e o catolicismo, mas sim, um texto que destacava os laços entre os homens e as religiões enfatizando o diálogo e a relação mútua (USARSKI, 2015, p. 669).

Frank Usarski (2015, p. 670) leva em consideração o caráter político da *Nostra Aetate* e evidencia sua postura cautelosa em suas formulações e seu compromisso com a definição de uma atitude ao comentar que o texto em si não é um documento de diálogo, mas sim um texto que declara a disposição da Igreja para tal e essa Declaração pode ser considerada a carta do diálogo intercultural e inter-religioso do ponto de vista da Igreja católica. Porém, esse documento e outros textos redigidos no mesmo espírito “são expostos a uma crítica externa que aponta para a tensão entre a oferta de um diálogo e a reafirmação de uma postura proselitista formulada no postulado abrandado do caráter salvífico extraordinário do Cristianismo” (USARSKI, 2015, p. 670).

Outras críticas à *Nostra Aetate* chamam atenção pelo fato de que a Declaração se refere explicitamente apenas a algumas das grandes

religiões mundiais, omitindo outras como o Sikhismo, Xintoísmo, Taoísmo e Confucionismo, para não falar de religiões “menores”, inclusive as religiões indígenas brasileiras. Além disso, as religiões mencionadas na declaração são qualitativamente hierarquizadas conforme o grau das suas convergências com a fé cristã. Portanto, não é uma surpresa que o parágrafo referente ao Judaísmo seja o mais extenso da *Nostra Aetate* (USARSKI, 2015, p. 670).

Peter Phan (2015) corrobora com a crítica feita ao afirmar que a *Nostra Aetate* representou um avanço importante na teologia católica das religiões, mas que sua perspectiva sobre outras religiões ainda permanece profundamente “cristocêntrica”, uma vez que vê as outras religiões a partir do ponto de vista cristão e usa o cristianismo como o critério para avaliá-las. Phan (2015) ainda lembra que graficamente, a teologia da religião cristã pode ser representada por uma série de círculos concêntricos, com o cristianismo ocupando, por um lado, “o centro do círculo, e as outras religiões ocupando círculos sucessivos, com o aumento da distância a partir do centro, em função do número dos elementos da religião considerada verdadeira, isto é, o cristianismo” e completa a crítica ao inverter o prisma de referência ao questionar: “Como seria a ‘a relação da Igreja com as religiões não cristãs’ (título completo da NA) se nosso ponto de partida fosse as outras religiões e as víssemos a partir de seus próprios termos, como elas veem a si mesmas, isto é, não como ‘não-cristãs’, investigando assim suas relações mútuas?” (PHAN, 2015, p. 1826).

Phan (2015, p. 1829) tenta explicar que a designação negativa de certo modo não é uma nomenclatura neutra, mas faz parte integrante da política imperial de diferença e poder, mas a expressão “não-cristão” para se referir a outras religiões além do cristianismo abrigando ambições imperialistas, religiosas e outras parece partir do cristianismo como a referência e o “não” na frente da palavra “cristão” referindo-se as demais religiões, causam uma certa “dependência” do termo cristão, diminuindo de certa forma a base das demais religiões.

O cerne do problema não é, obviamente, apenas a lexicologia. Pelo contrário, abaixo essa infelicidade terminológica reside uma perspectiva teológica que está sob a nome da “teologia da realização” da religião e foi difundido no Vaticano II. O que é problemático, especialmente para os crentes de outras religiões, é que o cristianismo é usado como medida e padrão, como *vera religio*, para classificar e eventualmente avaliar outras religiões. Embora o foco de NA seja a relação entre o cristianismo e outras religiões, essas religiões são descritas do ponto de vista de Cristianismo para mostrar até que ponto eles se alinham com ele [...]. Claramente a relação entre o cristianismo

e as religiões não-cristãs não é concebido como mútuo, mas unidirecional, isto é, como outras religiões estão relacionadas ao cristianismo (PHAN, 2015, p. 1830).

Phan (2015, pp. 1826-1833) comenta que apesar de sua genuína admiração e respeito pelas outras religiões, NA parece incapaz de apreciar o valor de outras religiões exceto na medida em que contenham “elementos de verdade e graça” que pertençam ao direito de Cristo (e, por extensão, à Igreja) e encerra seu pensamento apontando que, todas as religiões, incluindo o cristianismo, devem esvaziar a si mesmas, de modo a serem preenchidas pelo “outro” através da correção mútua, da aprendizagem e enriquecimento recíprocos.

Sobre a *Orientalium Ecclesiarum*, traduzido como “a Igreja”, este Decreto prima pela comunhão plena entre todos os cristãos, movido pelo desejo de restaurar a unidade entre todos os discípulos de Cristo, permitindo a colaboração entre as Igrejas Católicas Orientais e Ocidentais (KLOPPENBURG, 1968, p. 346), ou, segundo o #28 do *Orientalium Ecclesiarum*, “supostos estes mesmos princípios, permite-se, igualmente por justa causa, a *communicatio* [comunicação] nas funções sagradas, coisas e lugares entre católicos e irmãos separados orientais” (KLOPPENBURG, 1968, pp. 345-346). Essa necessidade de harmonia entre as Igrejas pode ser corroborada pelo que Maçaneiro (2015, p. 697) assinala no Dicionário do Concílio Vaticano II ao considerar que,

As Igrejas Orientais Católicas ocupam um espaço peculiar no cenário geral da Igreja católica, estruturada como uma comunhão universal de Igrejas Particulares presididas pela sede de Roma, onde está o sucessor de Pedro. É nessa *communio ecclesiarum* (comunhão de Igrejas) que se inserem as Igrejas Orientais Católicas com sua tradição, ritos e cânones próprios, enraizadas nas antigas Igrejas apostólicas de Antioquia, Jerusalém, Alexandria, Constantinopla, Roma, com suas extensões no Líbano, Assíria (hoje Irã e Iraque), Armênia, Etiópia, Rússia e Índia. Após séculos de história, atravessados por questões não só teológicas ou canônicas, mas também culturais e territoriais, o Concílio Vaticano II soube colher a reconciliação entre os cristãos orientais e ocidentais (UR 15e) como verdadeira graça e sinal dos tempos, para que o mundo reconheça a Jesus como único Salvador e creia em seu Evangelho (cf. UR 4). (MAÇANEIRO, 2015, p. 697).

Pode-se perceber pela citações acima que a preocupação da Igreja em primar pela harmonia e união, para que, indiretamente, unindo forças, pudessem frear a saída de adeptos do catolicismo e ainda tenta justificar esse retorno à união, alegando a

“unidade na diversidade” ao lembrar que as Igrejas Apostólicas do Oriente e do Ocidente “transmitem a mesma Palavra com ênfases distintas; professam o mesmo credo com categorias teológicas complementares; celebram os mesmos sacramentos com ritos diferentes; cantam um só louvor com melodias variadas” (cf. UR 17) (MAÇANEIRO, 2015, p. 697).

Maçaneiro (2015, p. 697) reforça ao apontar que o tema (retorno à união) foi contemplado nos dois Decretos, na UR com relação às Igrejas Ortodoxas e na OE com relação aos católicos de rito oriental, este último em específico por tratar de aspectos eclesiológicos, não apenas em nível doutrinal, mas também prático e pastoral⁸².

Afirma as Igrejas Orientais Católicas como expressão da catolicidade da Igreja; restaura seus usos e costumes em contexto recente; esclarece elementos da hierarquia e sua jurisdição; estabelece critérios para a participação sacramental entre católicos orientais, católicos latinos e ortodoxos; e incrementa o diálogo ecumênico na perspectiva dos cristãos do Oriente (MAÇANEIRO, 2015, p. 697).

O Decreto se conclui, apontando para a reconciliação entre a Igreja de Roma e os ortodoxos em geral: todas essas disposições do direito se estabelecem em função das presentes condições, até que a Igreja Católica e as Igrejas Orientais separadas (Ortodoxas) se encontrem em plena comunhão (OE 30), e assim, estima que todos os cristãos juntos se unam em oração e rezem e também que se amem uns aos outros e vivam com caridade fraterna (MAÇANEIRO, 2015, p. 700). No decurso do documento, é notório que a Igreja apelava em frisar a união dos cristãos reforçando a ideia que mais importava ao Concílio Ecumênico Vaticano II era que o depósito da sagrada doutrina cristã fosse guardado e ensinado de forma eficaz, ou seja, que os homens não se

⁸² Sobre as relações ecumênicas dos católicos orientais com os ortodoxos, Maçaneiro (2015, p. 700) assinala que “o Decreto UR já havia contemplado a relação entre católicos e ortodoxos com base na sua comum herança apostólica (cf. UR 14). De sua parte, *Orientalium Ecclesiarum* faz uma recomendação específica aos católicos orientais: ‘As Igrejas Orientais que vivem em comunhão com a Sé apostólica de Roma têm a peculiar obrigação de favorecer a unidade de todos os cristãos, principalmente os orientais’ (OE 24). E cita seis meios para isto: oração, exemplo de vida, fidelidade às antigas tradições orientais, melhor conhecimento mútuo, colaboração, estima fraterna (cf. OE 24, novamente em OE 21-25). Afinal, as comunidades orientais católicas e ortodoxas não são estranhas entre si, mas são verdadeiras ‘Igrejas irmãs’ (UR 14, OE 20, UUS 55), pois partilham o mesmo patrimônio espiritual, teológico e sacramental herdado dos Apóstolos e dos Pais da Igreja do Oriente (cf. OE 21). Se a divisão entre elas é sentida como ‘uma dilaceração dramática na própria carne (OE 21), mais forte deve ser o ‘ímpeto da caridade’ e ‘a exigência de envidar todos os esforços para que chegue o dia em que participaremos juntos do mesmo Pão e do mesmo Cálice’ (OE 19)” (MAÇANEIRO, 2015, p. 700).

apartassem do patrimônio sagrado da verdade, não inventassem uma nova fé e sim conservassem a que já se tinha e que soubessem transmitir aos homens modernos de forma que esse pudessem compreender, olhando para os novos moldes, novos tempos, novos perfis sociais, novas formas de vida introduzidas no mundo moderno e nas palavras do Papa João XXIII “Buscai primeiramente aquilo que nos une, antes de buscar o que nos divide”, ou seja, “esqueçamos nossas discordâncias e nos atenhamos às nossas afeições, ao Cristo e seus ensinamentos”,

Como sugerem LG 8 e UR 1, o adjetivo “católico” não se aplicará apenas à Igreja de Roma e aos fiéis de rito romano, mas a todos os membros da Igreja Universal e Apostólica, resgatando o sentido original de *katholiké ekklesia*: a Igreja Católica de Cristo, que abraça romanos e armênios, coptas e maronitas, bizantinos e caldeus. Esse Corpo é místico e histórico, espiritual e institucional; sua variedade de membros se realiza de modo orgânico, manifestando a unidade e a catolicidade da Igreja: “A Igreja santa e católica, Corpo místico de Cristo, consta de fiéis que se unem organicamente pela mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pelo mesmo regime, no Espírito Santo; e colocando-se com vários grupos unidos pela hierarquia constituem as Igrejas particulares ou os Ritos. Entre elas vigora admirável comunhão, de tal forma que a variedade na Igreja, longe de prejudicar-lhe a unidade, antes a manifesta” (OE 2) (MAÇANEIRO, 2015, p. 697).

Em termos de presente, o Papa atual, Francisco, em um discurso dado em 20 junho de 2014 na ocasião de um Congresso Internacional sobre a Liberdade Religiosa segundo o Direito Internacional e o Conflito Global dos Valores assinalou que,

“Com efeito, cada ser humano é um ‘pesquisador’ da verdade acerca da própria origem e destino. Na sua mente e no seu coração surgem interrogações que não podem ser reprimidas nem sufocadas, porque emergem de dentro e são conaturais com a essência íntima da pessoa. São questões religiosas e precisam de liberdade religiosa para se manifestarem plenamente. Elas procuram esclarecer o significado autêntico da existência, do vínculo que a relaciona com a criação e com a história, e pretendem vencer as trevas nas quais a vicissitude humana estaria coberta se tais questões não fossem apresentadas e permanecessem sem respostas [...]. A razão reconhece na liberdade religiosa um direito fundamental do homem que reflete a sua mais alta dignidade, a de poder procurar a verdade e de lhe aderir, e reconhecer nela uma condição indispensável para poder alargar toda a sua potencialidade. A liberdade religiosa não é só a de um pensamento ou de um culto privado. É liberdade de viver segundo os princípios éticos consequentes à verdade encontrada, quer em privado quer em público. Este é um grande desafio no mundo globalizado, onde o pensamento débil — que é como uma doença — abaixa também o nível ético

geral, e em nome de um falso conceito de tolerância acaba-se por perseguir os que defendem a verdade acerca do homem e as suas consequências éticas. Os ordenamentos jurídicos, estatais ou internacionais, são chamados a reconhecer, garantir e proteger a liberdade religiosa, que é um direito intrinsecamente inerente à natureza humana, à sua dignidade de ser livre, e é também indicador de uma sã democracia e uma das principais fontes da legitimidade do Estado. A liberdade religiosa, recebida nas constituições e nas leis e traduzida em comportamentos coerentes, favorece o desenvolvimento de relações de respeito recíproco entre as diversas Confissões e uma sua colaboração sadia com o Estado e a sociedade política, sem confusão de papéis nem antagonismos. No lugar do conflito global dos valores torna-se possível deste modo, a partir de um núcleo de valores universalmente partilhados, uma colaboração global em vista do bem comum. À luz das aquisições da razão, confirmadas e aperfeiçoadas pela revelação, e pelo progresso civil dos povos, torna-se incompreensível e preocupante que, ainda hoje, permaneçam no mundo discriminações e restrições de direitos unicamente pelo fato de pertencer e professar publicamente uma determinada fé. É inaceitável que até subsistam verdadeiras perseguições por motivos de pertença religiosa! Também guerras! Isto fere a razão, atenta contra a paz e humilha a dignidade do homem. É para mim motivo de grande sofrimento constatar que os cristãos no mundo sofrem o maior número de tais discriminações. A perseguição contra os cristãos hoje é até mais forte do que nos primeiros séculos da Igreja, e há mais cristãos mártires do que nos primeiros séculos da Igreja. Isto acontece a mais de 1.700 anos do édito de Constantino, que concedia aos cristãos a liberdade de professar publicamente a sua fé” (FRANCISCO, 2014)⁸³.

Após a fala do papa em exercício e após tudo o que foi apresentado sobre o Concílio Vaticano II, pode-se resumir frisando que o diferencial do Concilio foi dirigir-se a um novo sujeito eclesial, que, por sua vez, tinha perguntas diferentes das do sujeito tradicional e que a diferença fundamental estava em que o novo sujeito eclesial propunha perguntas à fé a partir de sua situação existencial, imersa na modernidade subjetiva, científica, histórica e da práxis (LIBANIO, 2005, p. 84), perguntas essas que também se estendiam às demais religiões e que o sujeito, em sua subjetividade e sua liberdade religiosa pode escolher qual a melhor religião para suas necessidades pessoais. Sobre essa subjetividade, o Concílio Vaticano II,

Entendeu a subjetividade e experiência pessoal como fontes de conhecer, de valor, de verdade, não de maneira arbitrária, mas confronto com a objetividade da realidade valorizando também a intersubjetividade, a relação interpessoal, a aspiração à participação e

⁸³ Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140620_liberta-religiosa.html. Acesso em 19/04/2019.

à comensalidade dos homens e das mulheres modernos (LIBANIO, 2005, p. 78).

Como nos lembra Libanio (2005, p. 77) “o Concílio buscou uma síntese entre o que João XXIII chamou de ‘fidelidade à doutrina autêntica’, de um lado, e a ‘indagação e formulação literária do pensamento moderno’ ”, e que a partir do Concílio Vaticano II, assume-se uma perspectiva eminentemente hermenêutica com a centralidade da existência, a temática da liberdade adquire relevância, com desdobramentos no campo da liberdade religiosa e da moral e como conjugação conciliar abrem-se espaços para novas experiências no diferentes campos da liturgia, da formação do clero, dos religiosos, da mudança das estruturas eclesiais modernos (LIBANIO, 2005, p. 81), mudanças essas também comungadas, absorvidas e respondidas pela diversidade religiosa atual.

2.3 CATOLICISMO: SOBREVIVÊNCIA E/OU RENASCIMENTO

Como no tópico anterior foi abordado o assunto do Concílio Vaticano II a luz do *aggiornamento* da Igreja católica, neste tópico da pesquisa será apresentado um panorama geral do quadro religioso atual discutido e posteriormente apresentadas estratégias da Igreja católica para o cumprimento dessa atualização eclesial.

2.3.1 Panorama Religioso Brasileiro: números e perspectivas (quem éramos? quem somos?)

Para darmos continuidade ao estudo do catolicismo nos contornos atuais, é necessário voltarmos aos primeiros estudos sobre o panorama geral das religiões no Brasil sob análise de alguns autores que vêm se dedicando ao tema de forma a contribuir com as análises sociorreligiosas vigentes, discutindo números e posicionamento geral do cenário religioso atual, para tanto, nesse e no próximo tópico, serão comentados os pontos de vistas desses autores numa ascensão cronológica segundo cada tempo vivido/estudado por cada um, são eles: Candido Procópio Ferreira de Camargo, Carlos Rodrigues Brandão, Ricardo Mariano, Leonardo Boff, Antonio Flávio Pierucci, Clara Mafra, Faustino Teixeira, dentre outros, abordando discussões sobre dados censitários, catolicismos e protestantismos.

Uma das primeiras obras que se tornou referência no âmbito da sociologia da religião é a de Candido P. F. de Camargo intitulada “Católicos, protestantes, espíritas” de 1973 na qual ele apresenta uma tipologia das religiões no Brasil e examina os três conjuntos de religiões que dão título à obra, obra esta, considerada uma das primeiras tentativas de classificar e apresentar um panorama do campo religioso brasileiro. Camargo (1973, p. 9) inicia suas discussões fazendo alusão ao processo histórico de secularização (Renascimento e Reforma Protestante) vivido pela civilização ocidental, e reporta o Brasil como dependente dessas transformações culturais do mundo ocidental, passando igualmente por mudanças quanto à importância relativa da instituição religiosa entendida como legitimadora e matriz de organização de valores e normas sociais.

A concepção secularizada no Brasil foi coerente com o crescimento da população urbana e da educação formal, bem como ligada ao desenvolvimento tecnológico e industrial e nessa senda, segundo Camargo (1973, p. 9) parecem restar, nas áreas mais distantes dos polos dinâmicos do país, “resíduos agrários” economicamente atrasados que “conservaram” uma visão sacral do mundo cujos valores, normas de conduta e formas de conhecimento eram influenciados pela religião. O autor explica que, por um lado, nas áreas mais caracteristicamente urbanas e industriais do país, cresceu de maneira rápida o número de conversões de seitas pentecostais (inclusive a divulgação das práticas da Umbanda).

Estas religiões de massa, densamente sacras, caracterizam-se por uma difusão em camadas populares urbanas e pobres: representam, de modo análogo ao ocorrido nos Estados Unidos e países da Europa, em fases incipientes de industrialização, a resposta religiosa à situação de anomia e privação para segmentos populacionais desraizados de formas tradicionais de organização econômica e social (CAMARGO, 1973, pp. 9-10).

Após essa breve explicação, Camargo (1973, p.10) analisou, sob perspectiva sociológica, a situação das principais igrejas e seitas no país, procurando evidenciar o que efetivamente representa a vida religiosa para a sociedade brasileira, vida religiosa essa, interpretada como ideologia, e correlacionada com situações existenciais de segmentos da população, assim, em seu trabalho, cada religião foi estudada como alternativa ideológica competitiva (CAMARGO 1973, p. 10).

O relacionamento entre religião e sociedade envolve processo dialético. A religião se configura a partir de determinado contexto cultural e socioeconômico, o qual é também por ela influenciado. Com as transformações das sociedades, as religiões redefinem seu conteúdo e alteram suas funções. Este processo, no entanto, não se apresenta isento de contradições. Pelo contrário, como bem mostra a realidade contemporânea, as funções sociais das religiões assumem sentidos contraditórios: por um lado as religiões limitam seu conteúdo, pois participam do processo de secularização do mundo moderno e abandonam áreas de influência anteriormente a elas atribuídas; por outro lado, especialmente nos países subdesenvolvidos e nas categorias sociais desprivilegiadas, ocorre novo “reavivamento” religioso, cujas funções se mostram crescentes e diretamente relacionadas com a situação de dependência dos países ou com a sujeição de minorias e classes sociais (CAMARGO, 1973, p. 13).

Para evidenciar suas explicações, Cândido Procópio Camargo analisa os dados censitários de 1940 e 1950 e estes referem-se às categorias religiosas classificadas segundo critério fundado em categorias histórico-culturais em que cada religião se distingue por patrimônio cultural e desenvolvimento histórico peculiar.

A doutrina, o ritual e a organização eclesiástica expressam soluções sacrais originadas em diversas civilizações. No evoluir histórico da vida religiosa, surgem, entretanto, instituições novas, divergentes das formas “ortodoxas”. Embora inspiradas no mesmo contexto cultural, essas religiões atendem a situações sociais emergentes. Para tanto, combinam traços culturais de maneira original, agregam conteúdos sintéticos e desenvolvem carreira histórica peculiar e criadoura que tende a acarretar a configuração de uma fisionomia própria (CAMARGO, 1973, p. 18).

Segundo Camargo (1973, p. 18) as religiões enumeradas pelos Censos nacionais constituem, de acordo com o critério histórico-cultural, formas de organização institucional que mantêm certa unidade doutrinária e de organização eclesiástica, porém, nos Censos por ele referido, estão inclusas as principais religiões existentes no país, em detrimento de algumas omissões censitárias e que merecem destaque, são as modalidades religiosas indígenas e principalmente as de origem cultural africana: o Candomblé e o Xangô (difundidos no Norte e Nordeste), bem como a Umbanda, que cresceu de modo rápido nos centros urbanos e atraem predominantemente, integrantes das classes sociais menos favorecidas.

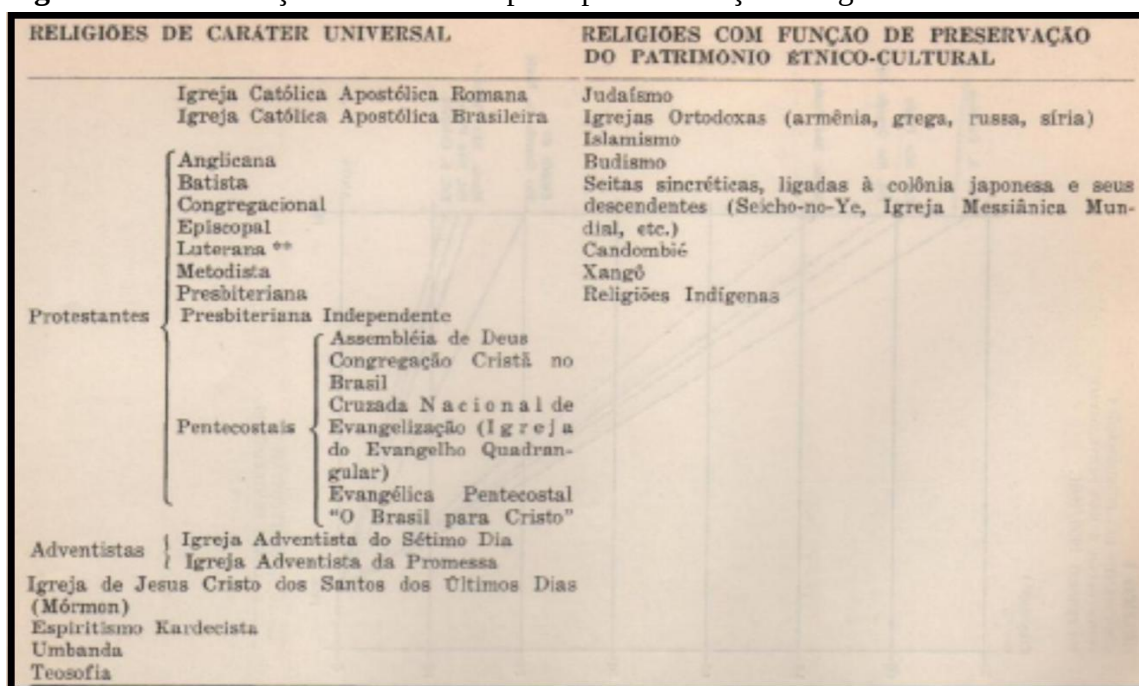
Camargo (1973, p. 19) nos apresenta dados censitários de 1940 e 1950⁸⁴ e nos mostra o catolicismo com 95,2% e 93,7% respectivamente, os protestantes com 2,6% e 3,4%, os espíritas 1,1% e 1,6%, os budistas 0,3%, os israelitas 0,1%, os ortodoxos 0,1%, e as outras religiões 0,3% (em ambos os anos censitários), os maometanos com números que não chegaram a pontuar percentual de 0,1% e os sem religião com 0,3% e 0,5% nos Censos 1940 e 1950⁸⁵. Já nesses Censos, era notória a tendência geral para um declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja católica, em que, os protestantes (liderados pelas seitas pentecostais), o gradiente Espiritismo-Umbanda e os que se declaram “sem religião” eram os “beneficiários” desse processo de transição religiosa (CAMARGO, 1973, p. 24).

O autor supracitado faz sua crítica ao destacar que para fins de análise, em relação nos diferenciais de crescimento religioso no Brasil, a classificação histórico-cultural mostra-se insuficiente e, completa seu pensamento ao lembrar que convém distinguir e enfatizar aspectos funcionais capazes de explicar o surto seletivo de desenvolvimento religioso no país. Como exemplo, cita que o crescimento do Protestantismo explica-se principalmente pela expansão das seitas pentecostais; o do Espiritismo engloba parcela de adeptos da Umbanda (que se declaram espíritas); e os movimentos sectários, como o dos Adventistas e Testemunhas de Jeová, estariam igualmente aumentando o número de conversos a partir de 1940 (CAMARGO 1973, p. 19).

De acordo com Camargo (1973, p. 23) a classificação funcional das religiões apresenta utilidade para explicar o crescimento diferencial de formas religiosas e o autor as distingue em funções: as que preservam determinado patrimônio étnico-cultural, favorecendo a auto identificação de um grupo social; e as de caráter universal, abertas para a conversão de todas as pessoas. O autor elaborou um quadro tentando mostrar os dados apontados:

⁸⁴ Para fins informativos, segundo Clara Mafra (2013, p. 15) os números brasileiros censitários sobre a religião começaram a ser coletado em 1872 (com breve intervalo entre 1920 e 1930) e continuam até hoje.

⁸⁵ Camargo (1973, p. 27) tem o cuidado de apresentar uma tabela com dados específicos de cada estado e como a presente pesquisa tem a Paraíba como foco principal, os números referentes ao catolicismo nos Censos de 1940 e 1950 são respectivamente 99,12% e 98,42% mostrando que o estado paraibano tinha índices quase totalitários referentes ao catolicismo.

Figura 4 - Classificação funcional das principais instituições religiosas brasileiras

Fonte: (CAMARGO, 1973, p. 22).

Em relação ao quadro apresentado, observa-se que o crescimento diferencial das religiões não parece estar pré-determinado por seu conteúdo cultural, mas pela funcionalidade das instituições face à situação social brasileira (CAMARGO, 1973, p. 23). Conforme o autor,

As religiões com função de preservação de patrimônio e interesse étnico-culturais somente crescem de modo vegetativo, acompanhando o desenvolvimento demográfico das populações a elas vinculadas. Tendem a diminuir, por outro lado, na medida em que os processos de acomodação e aculturação tornam menos importantes a defesa de interesses de grupos étnicos minoritários através da sua auto identidade religiosa. Como já se assinalou, o gradiente umbandista-espírita e as seitas pentecostais constituídos por teologias extremamente diferentes- incluem-se entre as religiões de tipo universal. Elas disputam, por meio de agressivo proselitismo, a conversão de novos adeptos, recrutados nas classes sociais urbanas mais pobres, e suscetíveis de encontrarem na solução sacral, resposta ideológica a condições de sua existência (CAMARGO, 1973, p. 24).

Camargo ainda nos explica que a análise do catolicismo e de outras religiões (fazendo menção ao ano referente aos seus estudos) dependia da inclusão da perspectiva histórica e resumia-se basicamente a três fases: Cristandade católica, crise da Cristandade e renovação do Cristianismo (1973, p. 31). Pode ser que as transformações

da sociedade brasileira (a partir da década de 30) alteraram de modo radical a situação religiosa caracterizada pelo predomínio de um catolicismo de “Cristandade” (entendendo esta como: estreitos vínculos institucionais e normativos entre a Igreja e a sociedade normativa) e com essa Cristandade em que o catolicismo constituiu a religião das classes dominantes e dominadas, paralelamente, desenvolveu-se nas áreas mais rurais, modalidades preferenciais de vida devocional distanciadas dos padrões de hierarquia sacramental católica (mas que era tolerada pela Igreja), o que era entendido como “catolicismo santorial” (CAMARGO, 1973, pp. 31-33)⁸⁶.

A situação política do país, limitando ao extremo as possibilidades de manifestar perspectivas de interesse de várias categorias sócias e o aniquilamento de organizações sindicais e políticas, situa a Igreja como instituição privilegiada na responsabilidade de representar os valores da dignidade humana e projetar as esperanças dos que aspiram a uma renovação da sociedade. As futuras funções da religião no Brasil acham-se ligadas a forma pela qual os cristãos respondem-se a esse desafio. As várias alternativas que se delineavam para as seitas e igrejas brasileiras constituem possíveis opções que irão determinar o caráter da vida religiosa nos próximos decênios (CAMARGO, 1973, p. 38).

Uma outra apresentação acerca das tipologias das religiões no Brasil veio por meio da obra “As muitas moradas: crenças e religiões no Brasil de hoje” de Carlos Rodrigues Brandão em 1993. Brandão organiza as religiões brasileiras em religiões indígenas, mediúnicas e de possessão, evangélicas, de minoria étnicas, o catolicismo e neo-religiões. Brandão (1993, p. 83) diz que “pensar a religião em nosso mundo nos obriga a pensar através da religião e ousar pensar para além da religião”, ou seja, ousar pensar que o próprio “campo religioso” de cada tempo só pode ser compreendido em termos de um “mundo de sistemas de sentido” que envolvem a todos, todos os dias na vida cotidiana e dão forma ao tecido múltiplo que se chama “nossa cultura”, frisando que “sistema de sentido” traduz-se pela existência múltipla e combinada de modos de pensar, de sentir, de conceber sentidos, de crer, de criar comunidades de sentido e de sentimento que são: religião, espiritualidades, conhecimentos, credos ou ideários de

⁸⁶ Em relação ao catolicismo, Comblin publicou em 1968 um artigo de título “Para uma tipologia do catolicismo no Brasil” no qual apresenta as estruturas do catolicismo brasileiro e das religiões que contribuíram para a sua constituição. As estruturas apontadas por ele são as estruturas europeias (abrangendo o catolicismo medieval, catolicismo moderno e o cristianismo contemporâneo), estruturas africanas e estruturas ameríndias (SANCHEZ, 2010).

vida (BRANDÃO, 1993, p. 83), dito isto, o autor nos lembra que “a religião convive com ciências e ideologias e não parece perder terreno, mas antes revigora-se e abre-se a um mundo de ideias e de desafios humanos, sem dúvida, mais difícil do que os ‘mundos culturais’ que nos antecederam” (BRANDÃO, 1993, p. 101), ou seja, cada quadro religioso deve ser analisado segundo um conjunto de logística social, econômica e cultural e para tanto, aqui se faz algumas análises levando em consideração esse conjunto citado.

Dando sequência ao pensamento de Carlos Brandão (1993, p. 83), ele também lembra que estávamos acostumados com leituras sobre a religião no Brasil mediante quadros uniformes, mas que no nosso mundo de hoje esse cenário religioso está em movimento e que o surgimento de conflitos do novo faz parte da própria realidade cultural de nosso dia a dia, ou seja, este universo religioso multiforme e dinâmico está quebrando uma certa “saudosa ordem” dos “tempos passados” e completa seu pensamento ao lembrar que a religião vai deixando de ser algo que “devemos socialmente a outros” (pais, família, tradição) e passa a ser um direito nosso (BRANDÃO, 1993, p. 85), pensamento também conjugado com análises já citadas sobre a modernidade religiosa de Danièle Hervieu-Léger.

Para explicar melhor seu ponto de vista, Brandão (1993, pp. 82-83) comenta em sua obra que, se a pergunta “qual é a sua religião” fosse feita, a resposta “eu sou católico”⁸⁷ não viria tão automática e incisiva pois já havia um número crescente de pessoas que ao invés de viverem uma única religião de um mesmo modo tradicional toda a vida seguiam já caminhos que indiciavam que: eram pessoas que se converteram de uma religião tradicional de origem a uma outra de opção; ou deixam-se estar sempre migrando de uma religião em uma busca religiosa; ou possuem e afirmam uma religião confessada mas reservam-se o direito de frequentar outras ou momentos de outras religiões em suas vidas em busca de algum tipo de ajuda; ou criam sistemas próprios de adesão de fé e à crença religiosa mesclando os elementos das religiões e construindo o perfil de uma “religião própria”, ou mesmo,

Outros preferem aderir mais a uma espiritualidade que a uma religião, preferem crer no valor e no sentido da religião em si e de modo geral, ou aderem a uma visão científica da vida e do mundo, ou a uma

⁸⁷ Observações pertinentes aos números censitários relativos ao tempo de lançamento do livro, década de 90. Hoje, essa “pergunta com resposta pronta: sou católico”, faria menos sentido ainda.

ideologia entre muitas vivendo isso também como um tipo de crença de orientação de vida e de um modo peculiar de espiritualidade (BRANDÃO, 1993, pp. 82-83).

Tais apontamentos também podem ser analisados pela classificação de Hervieu-Léger sobre peregrinos e convertidos e o pensamento de Brandão (1993, p. 83) está alinhado ao da autora citada na medida em que ele aponta que “convivemos com um ‘mundo assim’, todos os dias, à nossa volta e mais ainda nas grandes cidades, a todo o momento cruzamos com pessoas e grupos que tomaram algum desses caminhos”, caminhos sempre abertos à experiência das escolhas humanas de maneiras muito variadas, em todos os tempos da história e das sociedades, onde isso “se deu” e “se dá” ainda mais em nossos dias, de maneiras muito diversas (BRANDÃO, 1993, p. 83).

Nisso também algumas ideias apresentadas antes fazem um sentido pessoal muito grande. Em primeiro lugar, a questão da religião como busca. Cada um de nós hoje em dia é e sente-se sendo um “buscador”, dentro e fora de nossa própria crença. Pois “ter fé” “assumir uma crença e ser de uma comunidade religiosa”, não nos aparece mais como algo estabelecido em que a pessoa afinal “se estabelece”, mas muito mais como um caminho. Como algo que uma vez entrevisto e encontrado convoca a seguir em frente, a caminhar, a não se deixar imóvel no que se é (pois a imobilidade é estéril e mata), mas a solidariedade “inconforma-se” em busca de sentidos sempre mais pessoalmente verdadeiros de si [...]. Tal como no direito à liberdade de escolha, há hoje em dia uma abertura à ideia de que somos nós, pessoas de fé em comunidades de vida religiosa, aqueles a quem é dado criar, com as próprias vidas, o nosso modo de ser uma fé e viver uma religião (BRANDÃO, 1993, pp. 86-87).

Brandão (1993, p. 87) ainda na década de 90, chama a atenção ao apontar que um dos fatos mais importantes era a passagem da religião - de ser algo que devemos a outros, por obrigação imposta ou por “tradição de”-, a algo que nos é devido e que vivemos como um direito, e lembra que vários autores irão associar isso, a outros setores da vida social, a um individualismo que caracterizaria fortemente os tempos de nossa pós-modernidade como analisado por alguns autores no primeiro capítulo dessa tese.

Com dados censitários referentes ao ano 2000 e com um posicionamento mais crítico, em seu artigo “Bye, bye, Brasil” (2004) Antônio Flávio Pierucci corrobora com as ideias elencadas sobre estarmos diante de mudanças sociais aceleradas e completa ao frisar que as principais mudanças são as culturais, e que têm importante dimensão

demográfica, e é justamente para salientar a significação sociológica mais ampla dessa dimensão populacional inevitável, que elege como ponto de vista de análise o declínio demográfico de três das nossas religiões tradicionais: o catolicismo, o luteranismo e a umbanda” (PIERUCCI, 2004, p. 1). Três das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais, (mesmo que, “tradicional à sua maneira”), mostravam sérios sinais de cansaço e exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada. Em primeiro lugar, Pierucci (2004, p. 2) cita o catolicismo, “esse que um dia se pensou triunfalmente nos haver cunhado, em cultura e civilização, católicos ‘no todo e de uma vez por todas’, selando-nos o destino confessional desde a primeira hora: católicos de berço e de colo” (PIERUCCI, 2004, p. 2) é apontado como “em declínio”. Em segundo lugar, o luteranismo, que é por Pierucci assentado como a primeira das formações do antigo protestantismo a se enraizar em solo brasileiro, que desembarcou para aqui ficar, “com as primeiras levas de colonização alemã no início do primeiro Império, instalando-se, etnicamente autocentrado e espontaneamente segregado, meio livre, meio emparedado, num circundante Brasil oficialmente católico” (PIERUCCI, 2004, p. 2). E a umbanda, que surgiu no Rio de Janeiro na década de 1920, e já nas décadas de 1930 e 1940 começava a se disseminar pelo tecido urbano mais moderno do país, o das cidades grandes da região mais desenvolvida, o Sudeste, a umbanda foi vista como uma religião brasileira; para alguns, a religião que melhor encarnava a tradição sincrética nacional (PIERUCCI, 2004, p. 6). Após essa breve listagem, Pierucci se posiciona sobre essa “evolução dos tempos e das culturas” e é incisivo ao frisar que,

Mas não seria justamente essa, segundo a mais clássica das sociologias, a iniludível sina das religiões tradicionais majoritárias em qualquer parte do mundo à medida que as sociedades se modernizam e ao se modernizar se diferenciam, uma fatalidade sociocultural quase tão implacável quanto a genética dos caranguejos? No declínio do catolicismo em países que tradicionalmente têm sido de maioria católica materializa-se, é bom lembrar, uma tendência mais geral, quase uma lei que se repete em todas as grandes culturas religiosas que se constituíram desde a mais remota antiguidade oriental até o final da modernidade clássica ocidental: a de perder terreno (PIERUCCI, 2004, p. 3).

Mais um panorama, feito em moldes recentes, é o de Ricardo Mariano (2013) por meio do qual ele analisa que os dados do Censo 2010 sobre religião, confirmaram as tendências de transformação do campo religioso brasileiro (apontadas pelos autores

elencados), evidenciando também a mutação que se acelerou a partir da década de 1980, caracterizando-se, principalmente, pelo recrudescimento da queda numérica do catolicismo e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos “sem religião”. Entre 1980 e 2010, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, queda de 24,6 pontos percentuais, os evangélicos subiram de 6,6% para 22,2%, acréscimo de 15,6 pontos, enquanto os “sem religião” expandiram-se em um ritmo ainda mais espetacular: quintuplicaram de tamanho (de 1980 a 2010), indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos. Em relação ao conjunto das outras religiões (incluindo espíritas e cultos afro-brasileiros) dobrou de tamanho, passando de 2,5% para 5%, números totais que evidenciam a prosperidade da diversificação da pertença religiosa e da religiosidade no Brasil, porém, se mantém em seu caráter majoritariamente cristão, ou, como reporta Mariano (2013, p. 121),

Excetuando católicos, evangélicos e sem religião, todas as outras religiões constituam apenas 5% dos brasileiros. Elas cresceram 1,8 ponto percentual entre 2000 e 2010, expansão bem superior às obtidas nos dois decênios anteriores, de 0,4 e 0,3, respectivamente. Os espíritas compõem nada menos que 40% dos membros de todas as outras religiões. Eles passaram de 1,3% (2,3 milhões) para 2% (3,8 milhões), crescimento de 70% contra 12% da expansão da população brasileira. Nos últimos anos, o espiritismo teve sua popularidade comprovada e ampliada pelas elevadas plateias e bilheterias dos filmes com temáticas espíritas exibidos num sem-número de salas de cinema pelo país⁸⁸ [...]. Depois dos espíritas, as Testemunhas de Jeová, com 1.393.208 adeptos, se destacam numericamente, resultado de seu intenso proselitismo. Em seguida, aparecem Umbanda e Candomblé, que, somados, permaneceram com parques 0,3% da população brasileira, não obstante sua forte presença no imaginário social e sua elevada clientela de consulentes. A demonização pentecostal contra os cultos afro-brasileiros, por certo, exerceu algum impacto negativo sobre a expansão dessas religiões e, talvez, até sobre a auto identificação religiosa de seus adeptos diante de tal discriminação, problema que resulta igualmente, mas por outras

⁸⁸ Mariano atenta para o fato de que “uma parte do aumento do número de espíritas pode ter decorrido também da ‘recomendação oficial’ feita pelo presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB), Nestor João Masotti, emitida em agosto de 2010, para que seus adeptos se declarassem kardecistas aos recenseadores. Tal campanha foi motivada e deflagrada por uma informação infundada de que o IBGE teria classificado os espíritas como kardecistas, e de que a categoria espírita não constaria no Censo 2010; equívoco logo desmentido, mas objeto de manifestações e desdobramentos diversos em sites, blogs e redes sociais espíritas. Objetivamente, o dirigente da FEB tentou levar seus adeptos a fazer uma adesão ativa e reflexiva à identificação espírita, provavelmente visando romper com a tradicional inclinação e opção (sincrética e hierárquica) pela autodefinição como católicos, tradicionalmente baseada em percepções do espiritismo como ‘filosofia de vida’, prática terapêutica e de caridade ou recurso religioso para contatar espíritos de entes queridos. Sua recomendação pode ter estimulado muitos espíritas a se identificarem pela primeira vez como espíritas num recenseamento” (MARIANO, 2013, p. 122).

razões, de seu velho sincretismo com o catolicismo. Depois de ter perdido 144.097 adeptos (26,6%) entre 1991 e 2000, a Umbanda recuperou-se um pouco, passou para 407.331 adeptos em 2010 ao ganhar 9.910 novos integrantes. O candomblé dilatou o crescimento da década anterior: foi de 118.105 para 167.363 adeptos, expansão de 29,4%. Daí em diante, o tamanho das demais religiões (e religiosidades) diminuiu muito: Budismo (243.966), Mórmons (226.509), Judaísmo (107.329), Messiânica Mundial (103.716), Tradições Esotéricas (74.013), Tradições Indígenas (63.082), Espiritualista (61.739), Islamismo (35.167) e Hinduísmo (5.675). Comparando os Censos 2000 e 2010, o Budismo ganhou 29.093 adeptos, os Mórmons, 26.864, o Judaísmo, 20.504, as Tradições Esotéricas, 15.568, as Tradições Indígenas, 45.994, a Espiritualista, 35.850 e o Islamismo, 7.928. A Messiânica perdeu 5.594 adeptos. Demograficamente insignificantes até 1970, quando eram apenas 0,8% dos brasileiros, os sem religião dobraram de tamanho entre 1970 e 1980, subindo para 1,6%. Saltaram para 4,7% em 1991, para 7,3% em 2000 e para 8,1% em 2010, chegando a 15,3 milhões a proporção dos que afirmam não possuírem filiação religiosa e que admitem publicamente isso. Quintuplicaram de tamanho entre 1980 e 2010, formando o terceiro maior “grupo religioso” do país. Apesar disso, sua expansão perdeu fôlego na última década: foi de apenas 0,8 ponto percentual contra os elevados 3,5 pontos obtidos entre 1980 e 1991 e os 2,5 entre 1991 e 2000⁸⁹. Em 2010, o Censo inovou ao discriminar pela primeira vez os ateus (615.096) e agnósticos (124.436). Embora relativamente diminuto, o número de ateus supera a soma dos adeptos autodeclarados dos cultos afro-brasileiros (MARIANO, 2013, pp. 122-123).

Mariano apresenta dados concretos sobre o Censo 2010 e nos alerta para a informação de que nesta última década foi a primeira em que os católicos declinaram em números absolutos mesmo se utilizando de recursos liderados pela Renovação Carismática Católica e apoiada em maciço investimento na criação de redes de TV, na evangelização eletrônica e na realização de mega eventos comandados por padres midiáticos e por grupos como a Canção Nova, a reação católica não surtiu maiores efeitos na reversão da evasão de adeptos, especialmente dos católicos não praticantes, tradicionalmente distantes e indiferentes à autoridade e à influência eclesiástica. Mesmo usando de todos esses artifícios, não conseguiu refrear a expansão pentecostal, destino principal de seus ex-filiados (MARIANO 2013, pp. 119-120).

⁸⁹ Do ponto de vista da filiação e do compromisso individual com grupos religiosos, os sem religião são efetivamente mais secularizados do que os filiados a qualquer organização religiosa. Cabe frisar que a ausência de vínculo institucional com uma religião, em geral, tende a resultar na redução da exposição dos indivíduos a autoridades e grupos religiosos e, com isso, na diminuição da influência de tais grupos em seus valores, comportamentos e crenças (MARIANO, 2013, p. 123). Os jovens fazem parte desse grupo.

Ricardo Mariano (2013, p. 121) é bem detalhista ao apontar que de 2000 a 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes a mais do que a população brasileira: 61,4% contra 12,3% e com isso saltaram de 26,2 para 42,3 milhões de adeptos, compostos por 7,7 milhões de evangélicos de missão (4% da população), 25,4 milhões de pentecostais (13,3%) e 9,2 milhões de evangélicos não determinados (4,8%). Os evangélicos de missão cresceram 10,8%, bem menos do que a cifra de 58,1% que obtiveram na década anterior. Os pentecostais crescerem apenas 44%, expansão que não chega nem à metade das obtidas nos dois decênios anteriores, dado que passaram para 8,8 milhões em 1991 (aumento de 111,7%) e para 17,7 milhões em 2000 (115,4%) e sobre tais dados no ramo dos protestantes, Mariano prefere não discutir minuciosamente pois vários fatores podem estar envolvidos, se limitando a apontar e comparar os dados censitários,

Em 2000, cinco denominações concentravam 85% dos pentecostais (a lista das cinco maiores igrejas pentecostais do Brasil no Censo 2000: Assembleia de Deus (8.418.154 adeptos), Congregação Cristã no Brasil (2.489.079), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (2.101.884), Igreja do Evangelho Quadrangular (1.318.812) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (774.827). Uma década depois, essa cifra declinou para 75,4%, desconcentração denominacional decorrente tanto da queda numérica da Congregação Cristã no Brasil e da Igreja Universal quanto do aumento da diversificação institucional do pentecostalismo: as outras igrejas de origem pentecostal duplicaram seu peso relativo de 10,4% para 20,8%, passando a concentrar um quinto dos pentecostais, ou 5.267.029 de fiéis. Apesar disso, por outro lado, a Assembleia de Deus, que dispunha de 47,5% dos pentecostais em 2000, conseguiu ampliar tal proporção, indo para 48,5%, fruto de seu crescimento de 46,2%, cifra ligeiramente superior à média do avanço pentecostal (44%) (MARIANO, 2013, p. 125).

Em relação aos neopentecostais, Ricardo Mariano (2013) afirma que o declínio da Igreja Universal chamou a atenção pública e dos pesquisadores pois, como o próprio sociólogo indaga, como pode a denominação que mais cresceu entre 1991 e 2000 perder em tão pouco lapso de tempo a vitalidade e a fórmula do crescimento? Ele mesmo tenta responder ao acreditar que a IURD não tenha “encolhido” tão rapidamente ou perdido tamanha proporção de adeptos (228 mil); uma parte deles pode ter sido enquadrada, por problemas de coleta do Censo 2010, na categoria evangélica não determinada, porém, salienta os indícios de acentuada redução do ritmo de expansão da Universal. Também sinaliza que suas principais estratégias organizacionais e expansionistas bem-sucedidas

podem ter sido, copiadas e disseminadas por diversas outras igrejas evangélicas na tentativa de angariar mais adeptos⁹⁰.

Essa análise de acréscimo dos protestantes com a ressalva do decréscimo internos de adeptos à IURD também foi observada por Clara Mafra (2013, p. 18) quando afirma que, “enquanto o segmento evangélico avançou em termos de adesão, a Universal estaria em franco decréscimo (calcula-se a perda de 228 mil fiéis)” e completa seu pensamento ao lembrar que os pesquisadores têm sugerido que a causa mais forte da queda foi a criação da Igreja Mundial do Poder de Deus, do pastor Valdomiro Santiago, ex-integrante da IURD. Nesse sentido, Mafra lembra que Ricardo Mariano (2013) fala da presença de “igrejas clone” (como a de Valdomiro Santiago e outras) que aproveitam, partilham a freguesia da Universal. Outro argumento que tem sido mencionado é o do desgaste da “fórmula da Universal”, que, com seus rituais em réplica e sua demonização das religiões afro-brasileiras, teria deixado de seduzir novos fieis, assim sendo, a Universal, sem criatividade e com seu estilo ritual, teria encontrado um teto de influência, e, portanto, de expansão (MAFRA, 2013, pp. 18-19). Uma das peculiaridades da IURD em relação ao universo pentecostal e carismático está no fato de a IURD não recusar uma “membresia flutuante”, os ditos “peregrinos”, ou seja, que frequentam outras denominações mas, ao final, voltam para a IURD alegando que: “Universal é a igreja ‘que tem poder’”, as outras, por sua vez, como por exemplo as do modelo congregacional cristão reformado, exigem a conversão do adepto à sua religião (MAFRA, 2013, p. 20)⁹¹.

Após essa breve apresentação cronológica de dados e números do cenário religioso brasileiro, voltando a atenção para a “religião-foco” desta tese, será dada continuidade às discussões acerca do catolicismo, ou melhor, dos catolicismos

⁹⁰ “A Universal continua com suas estratégias, “basta observar que uma de suas características mais marcantes e controversas – a Teologia da Prosperidade –, recurso comprovadamente poderoso para fortalecer o caixa financeiro e, com isso, viabilizar investimentos institucionais na mídia e na abertura e construção de templos, foi clonada por um sem-número de igrejas e pastores Brasil afora. De modo que não é mais preciso frequentar a Universal para tentar alcançar as abundantes bênçãos divinas que seus pastores, bispos e tele-evangelistas prometem para esta vida aqui e agora em retribuição a generosas doações de dízimos e ofertas. Tanto que, até antigos críticos e oponentes da Teologia da Prosperidade, como Silas Malafaia, passaram a pregá-la vigorosamente em rede nacional” (MARIANO, 2013, pp. 132-133).

⁹¹ A influência da IURD pode estar se estabilizando de um modo mais ramificado e virtual – via redes de internet, eventos transnacionais ocupando avenidas e praças públicas em diferentes cidades, indústria fonográfica de música gospel, consumo de CDs, DVDs, turismo religioso, produção de livros para público de amplo espectro, como “Nada a perder”, de Edir Macedo, e “Casamento Blindado”, de Renato e Cristiane Cardoso (MAFRA, 2013, p. 20).

existentes e listados no decorrer do texto, assim como também suas relações e implicações no campo religioso nacional.

Para adentrar ao assunto, Sanchez (2010, p. 118) nos diz que “a história do catolicismo no Brasil, na época da colonização, foi a história da luta pela construção da hegemonia no campo religioso” pois dentro do projeto colonial, e atendendo à sua função de instrumento do Estado e das classes dominantes, o catolicismo oficial foi utilizado para destruir as culturas e as religiões praticadas tanto pelos povos nativos aqui encontrados como pelos povos negros que foram escravizados e trazidos para o Brasil, ou seja, a prática evangelizadora do catolicismo, sobretudo a partir de meados do século XVI, visava à construção da hegemonia religiosa em território brasileiro. O catolicismo era visto como um instrumento que “possibilitava” tanto a submissão dos povos conquistados como também mantinha uma coesão da sociedade colonial, porém, essa hegemonia católica no campo religioso brasileiro não era tão harmônica pois, o aparato eclesiástico ainda era bastante precário e também pelas resistências dos povos indígenas e africanos à imposição religiosa e cultural colonial, além do que também, o catolicismo trazido para o Brasil não conseguiu ser exclusivo (SANCHEZ, 2010, pp. 118-119). Como dito, o catolicismo do Brasil não conseguiu ser exclusivo, nem como única religião nem apenas um tipo de catolicismo, este se diversifica internamente e adquire o acréscimo do “s”, catolicismos. Assim como no tópico anterior foram relatados números e dados sobre o panorama religioso do Brasil, nesse tópico serão abordados dados mais históricos das religiões cristãs e as diversificações do catolicismo.

Sanchez (2010, p. 120) evidencia que partir do século XIX, aconteceram as principais mudanças que configuraram o pluralismo no campo religioso brasileiro: o ingresso das Igrejas protestantes históricas, a partir de meados do século XIX, e das Igrejas pentecostais, no século XX, leva o catolicismo a conviver com outros sujeitos, no campo cristão, com tradições, teologias e práticas diversas; e a separação Igreja-Estado, decorrente da proclamação da República, tirou da Igreja católica romana o monopólio legal (SANCHEZ, 2010, p. 120). Explicando melhor, foi a separação da Igreja-Estado que aprofundou as mudanças na configuração do campo religioso brasileiro. Como primeira consequência dessa separação a Igreja perde o monopólio legal do campo religioso, deixa de ser religião oficial e passa a conviver com outros sujeitos religiosos (são os primeiros passos do pluralismo religioso no Brasil). A perda do monopólio religioso e a redução crescente da sua influência levaram a Igreja católica

romana à perda da função ocupada até então nas suas relações com as classes sociais e com as diversas instituições da sociedade brasileira, essa perda teve implicações profundas no campo religioso brasileiro, que levaram a um novo desenho deste (SANCHEZ, 2010, pp. 123-124).

Segundo Sanchez (2010, p. 124) apesar da separação Igreja-Estado, a Igreja ainda manteve práticas e discursos pretensamente hegemônicos, e se deparou com um dilema: ao mesmo tempo que perdeu privilégio diante do Estado e da sociedade, ganhou uma liberdade que antes não tinha, ou seja, a liberdade religiosa foi uma consequência da separação da Igreja-Estado, que por um lado garantiu a liberdade de cultos, mas por outro, impôs limites aos grupos religiosos, pois estendia a sua dominação jurídica sobre a esfera religiosa com “moldes” diferentes do modelo de cristandade (SANCHEZ, 2010, pp. 124-125).

Continuando o comentário de Sanchez a respeito da trajetória religiosa em solo brasileiro, Carvalho (1994, p. 74) também faz uma perspectiva histórica sobre a formação da diversidade religiosa no Brasil e nos lembra que a primeira matriz religiosa se planeou na Colônia a partir do encontro da religião dominante (catolicismo) com as religiões indígenas e as religiões africanas (religiões afro-brasileiras) com a presença bastante isolada de representantes do protestantes e judaísmo, em um segundo momento a entrada do kardecismo, e um terceiro com a entrada das tradições esotéricas e muito particularmente da Teosofia do início do século XX, e com o avanço de algumas décadas no Rio de Janeiro (nos anos 30) o surgimento da umbanda.

Diante dessas resistências apresentadas (religiosas e culturais numa tentativa de sobrevivências das culturas indígenas e africanas), pode-se dizer que o catolicismo e a cultura transplantada sofreu um certo “hibridismo”, porém, diante do que foi dito, somado ao fato de certa satanização das religiões dos povos dominados, a hierarquia da Igreja católica adotou uma atitude de rejeição às diversas formas de hibridização que surgiram, contudo não conseguiu eliminar a diversidade no campo religioso brasileiro em geral nem a diversidade no interior do campo católico (o próprio desenvolvimento do catolicismo popular foi produzido “as margens” institucionais da Igreja católica romana) (SANCHEZ, 2010, pp. 118-119).

Dando continuidade à sua explicação, Sanchez (2010, pp. 121-123) afirma que o ingresso das Igrejas protestantes históricas⁹² acentuou a diversidade presente no campo religioso brasileiro atingindo diretamente a Igreja católica romana pois passaram a dividir o campo religioso cristão, dando a diversidade religiosa novos contornos que se acentuaram ainda mais no século XX com a vinda das Igrejas pentecostais (1910 - Congregação Cristã do Brasil e 1911 - Assembleia de Deus), estas, por sua vez, desenvolveram-se com muita rapidez sendo um de seus desdobramentos o neopentecostalismo, e esse grande crescimento vem alterando cada vez mais os dados censitários relativos ao quesito religião. Em resumo, o pentecostalismo veio acelerar o processo de diversificação do campo religioso brasileiro e contribuiu para a construção do pluralismo religioso na medida em que acentuou a liberdade religiosa e a reivindicação de espaço no campo religioso (SANCHEZ, 2010, pp. 121-123).

Em relação ao pluralismo religioso, Sanchez (2010, p. 127) elencou três momentos nos quais foram detectados elementos que serviram de obstáculos à consolidação desse pluralismo, são eles: a dificuldade de muitos sujeitos religiosos reconhecerem a legitimidade dos demais, o proselitismo religioso e a incapacidade para o diálogo. Esses três momentos a que o autor faz menção, aconteceram logo no início em que houve um embate da Igreja católica com as religiões de origem afro e o espiritismo, um segundo momento em que a Igreja católica procura dialogar com as igrejas protestantes históricas mas tem dificuldades de relacionamento com as pentecostais e neopentecostais, e um terceiro momento, são essas neopentecostais desencadeando embates simultâneos contra as religiões afro (sob acusação de que são expressões demoníacas) e a acusação de que a Igreja católica romana pratica a idolatria (SANCHEZ, 2010, p. 127-128).

Em relação as igrejas evangélicas, Brandão (1993, p. 95) enfatiza que chegaram ao Brasil em momentos diferentes e se estabeleceram através de “projetos de presença” e missão, e seguem hoje percursos bem diferentes. Os protestantes de emigração vieram com os europeus do Norte a partir dos fins do século XIX em que os luteranos e os episcopais são os mais conhecidos. Os primeiros se concentraram mais no Sul do Brasil, mas não se preocuparam muito com o trabalho de conversão, já os ditos evangélicos de

⁹² Os protestantes de missão usavam como argumento de conversão dos católicos a alegação que eles viviam um cristianismo deformado e, por meio de promessas de melhorias de vida, estilo “modelo americano de vida” (que era o modelo que interessava aos brasileiros), conseguiam convertê-los (SANCHEZ, 2010, p. 121).

missão (principalmente os presbiterianos, os congregacionais e os metodistas), vindos da Europa e dos EUA chegaram ao Brasil para serem uma presença religiosa ativa e transcultural e para realizarem um trabalho de conversão entre os brasileiros. Com um trabalho mais proselitista, os pentecostais (Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil) chegaram ao Brasil em 1910 e criaram apenas 2 templos pentecostais (contra 1100 das demais denominações evangélicas) e se acredita que hoje, existem mais templos e fieis convertidos entre os pentecostais do que em todas as igrejas históricas (BRANDÃO, 1993 pp. 95-96).

Segundo Carlos Brandão (1993, p. 96) o princípio básico dos evangélicos é a presença ativa do Espírito Santo na vida e na pessoa do fiel, tanto quanto na congregação dos seus crentes. Informação endossada também por Ramalho (1994, p. 52) ao evidenciar que “os pentecostais deixaram as questões sociais em segundo plano em favor das coisas da alma, das coisas espirituais”, ou mesmo, “do evangelismo de casa em casa, evangelismo individual tão caro e comum a nós protestantes, desloca-se a ênfase para a prática pastoral de massa. A questão -fé e política- vai para segundo plano, dando lugar à questão da espiritualidade” (RAMALHO, 1994, p. 52) e isso coloca um desafio às igrejas mais históricas que são mais (cristocêntricas) e os pentecostais dão mais ênfase ao Espírito Santo.

Ainda sobre essa característica desse ramo cristão, Brandão comenta que “uma presença ativa que qualifica os “crentes”, separa-os dos outros “irmãos evangélicos”, afasta-os dos católicos e os constitui como rivais militantes das religiões de possessão mediúnica, principalmente a umbanda (BRANDÃO, 1993, p. 96), princípio esse que gera um certo “desconforto” no projeto de ecumenismo cristão tão importante no cenário religioso atual pois, segundo o antropólogo,

O movimento ecumênico é uma evidência de uma possibilidade generosa e necessária de alargamento da experiência da fé e das fronteiras das crenças e das práticas da religião e através da religião. Movimentos que estou chamando aqui de pan-ecumênicos, mais além das próprias fronteiras do cristianismo católico e evangélico, são uma janela aberta ao futuro. Mas existe o seu oposto. Algumas religiões do passado e vários grupos neo-pentecostais assumem o que poderíamos chamar aqui de uma “forma sectária”. Iniciados e congregados em torno a um líder carismático, em geral contestado, ou de uma pequena “confraria” de agentes religiosos, os seus convertidos reconhecem-se como um grupo de “salvos”, de “eleitos” exclusivos e separados de todos os outros e do mundo, lugar do mal e do pecado (BRANDÃO, 1993, p. 102).

Ramalho (1994, p. 50) completa a informação sobre importância do ecumenismo ao lembrar que este tem que ultrapassar o simples diálogo entre as igrejas cristãs, tem que romper a sua própria limitação, ultrapassar os limites que lhe foram impostos pelas instituições mais tradicionais que legitimaram elementos definidores do chamado movimento ecumênico.

Voltando as alegações acerca dos pentecostais, Bittencourt Filho (1993, p. 114) explica que o pentecostalismo clássico chegou ao Brasil por meio de missões estrangeiras na primeira década do presente século e o pentecostalismo autônomo foi uma criação bem mais recente (e quase inteiramente autóctone). O primeiro organizou-se consoante aos moldes das igrejas protestantes tradicionais, e intensificou uma política de aproximação e cooperação com as demais igrejas evangélicas, posto que já consolidou sua identidade, e já superou a etapa mais voluntarista, permitindo e incentivando a educação teológica dos pastores. O ramo mais representativo e majoritário desse pentecostalismo é a Assembleia de Deus (BITTENCOURT FILHO, 1993, p. 114). Esse pentecostalismo clássico tenta reproduzir as relações arcaicas do mundo rural involucradas numa roupagem religiosa, já o pentecostalismo autônomo, por sua vez, representa uma adaptação do sistema pentecostal ao mercado de bens simbólicos, característico da cultura individualista pós-industrial. “Evidentemente, tudo isso se passa no contexto de urbanização e de industrialização caóticas que caracterizam o desenvolvimento econômico nacional, nos últimos cinquenta anos” (BITTENCOURT FILHO, 1993, pp. 114-115).

Segundo Bittencourt Filho (1993, p. 114) o pentecostalismo autônomo tem sua principal proposta religiosa formulada em 3 vertentes correlacionadas: cura, exorcismo e prosperidade, incorporam uma oferta incessante de bens simbólicos e pouca atenção para a formação da comunidade, ou seja, apostam na sistemática do coletivismo, bem ao modo da cultura do consumo e/ou do mercado total. Um autêntico “supermercado da fé” visto que bens e objetos são expostos para suscitar e satisfazer os anseios dos consumidores⁹³.

Esses elementos apresentados acima encontram-se presentes em todos os pentecostalismos e movimentos carismáticos. A originalidade do

⁹³ Um adendo a ser feito é que esse ponto de convencimento, atrai adeptos à tal religião e evidencia que seus líderes (os pastores) dotam de certo “carisma”, estratégias de liderança ou formas de manter seus fiéis sob “seu poder”, ponto esse discutido no próximo capítulo da presente pesquisa.

pentecostalismo autônomo reside na maneira, na veemência, e na forma como são combinados e/ou estruturados. Nessa peculiaridade encontra-se uma das chaves do seu sucesso entre as massas urbanas à margem da modernidade (BITTENCOURT FILHO, 1993, p. 115).

Ramalho (1994, p. 53) endossa o pensamento do autor anterior ao lembrar que esse pentecostalismo autônomo está incomodando (tanto a Igreja católica como as igrejas protestantes) pois não se trata do pentecostalismo clássico da Assembleia de Deus ou da Congregação Cristã no Brasil, mas do pentecostalismo autônomo com elementos que estão centrados em determinadas pessoas (a Igreja Universal do Reino de Deus aparece como a principal dessas novas expressões religiosas). Ramalho (1993, p. 53) frisa que é importante perceber onde está o sentido principal da mensagem desta igreja e que existe um “tripé” onde se baseia a mensagem que dá sentido à vida das pessoas; uma tríade de valores dentro dessa proposta religiosa que é baseada na intervenção divina direta, miraculosa e possível diretamente aos problemas das pessoas (enquanto os protestantes se preocupam em salvar a alma para a vida no outro mundo, os pentecostais estão fazendo uma religião para os que estão vivendo o aqui e agora). Pontuando um elemento da tríade, é que os pentecostais conseguem “dar nomes aos inimigos” (algo que se consiga exorcizar, remover); outro elemento é a perspectiva de prosperidade (resultados colhidos) presente nos pentecostais (RAMALHO, 1994, p. 53), assunto esse que será discutido sob a perspectiva da existência de carisma e liderança discutidos no capítulo seguinte desta tese.

Em se tratando de cristãos, antes da virada do milênio, Leonardo Boff já se questionava a respeito do futuro no cristianismo na América Latina e formulou um texto discutindo “tipos de cristianismos” dando ênfase a alguns tipos, e nos alerta que suas ponderações possuem carácter fragmentário e hipotético⁹⁴. Conforme Boff (1994, p. 143) numa análise superficial da realidade cristã latino-americana pode-se discernir 7 tipos principais de cristianismo: o cristianismo ocidental-romano, o cristianismo popular, o cristianismo ocidental-reformador, o cristianismo popular pentecostal, o cristianismo assimilado por outras confissões, religiões e místicas, o cristianismo cultural e o cristianismo mundializado. Boff se limitou a discutir o futuro dos 3 tipos

⁹⁴ O futuro do cristianismo na América Latina: um novo desafio teológico-religioso de Leonardo Boff (1994) faz um apanhado histórico das diversas formas de encarnação da religião cristã no continente e discorre sobre suas chances no futuro, ou seja, Boff aborda os desafios para o cristianismo mundializado num mundo pluralista em que a preocupação central não está no cristianismo, mas com a quantidade de contribuições que ele pode oferecer para os problemas e as indagações mais fundamentais da humanidade (MOREIRA, ZICMAN, 1994, p. 18).

que ele considerava mais preponderantes e que, conforme o próprio autor, representavam um desafio teológico-religioso: o cristianismo ocidental-romano, o popular (sob expressão das CEBS) e o cristianismo mundializado (BOFF, 1994, p. 143)⁹⁵. Sobre o primeiro, o qual Boff trata como hierárquico, nos conta que o cristianismo que veio para a América Latina é aquele inculturizado nas matrizes europeias greco-romano-germânicas e veio para o Brasil como instituição religiosa com projetos, mas que na verdade, não houve uma evangelização propriamente dita, pois, como nos afirma Boff (1994, p. 144), toda evangelização supõe encontros entre atores sociais com suas culturas, aceitação de alteridade e a gestação de algo novo, fruto da “dialogação” entre as partes, e isso não foi visto na colonização. No Brasil se expandiu o sistema religioso do catolicismo romano, ocidentalizado e dominador, e que o teólogo nos explica que esse catolicismo romano foi resultado de um processo longo do encontro do poder religioso com o poder político (inicialmente existiu um cristianismo primitivo, mas depois de Constantino começou uma trajetória política do cristianismo, que com o passar dos séculos, foi se fortalecendo) (BOFF, 1994, p. 145).

O catolicismo romano oficial se constrói ao redor do poder religioso. Por sua vez, este poder religioso se articula com os poderes dominantes da sociedade. Desta combinação surgiu a cristandade como realidade, mito e ideologia. Ela constituiu a base material para o projeto eclesialístico se realizar em termos de construir sua estrutura de poder, estabelecer um discurso hegemônico e garantir sua comunicação sobre o conjunto da sociedade. Este tipo de catolicismo romano foi reproduzido na América Latina. Na Europa ele é autônomo, aqui ele é dependente. Lá é central, aqui periférico e colonial. Como se reproduziu na América Latina? (BOFF, 1994, p. 145).

O próprio autor responde que foi mediante a catequese missionária, aldeamentos, estratégia do castigo e do medo, missões populares e completa sua resposta ao afirmar que foi sob o regime do padroado que foi garantida a presença hegemônica do catolicismo hierárquico em toda a América Latina e que, com o advento da independência política e a secularização dos estados nacionais, a estratégia da administração central do Vaticano deu início ao que se convencionou chamar de “romanização” (BOFF, 1994, p. 147).

⁹⁵ Para nossa tese em desenvolvimento, nos limitaremos a comentar apenas os dois primeiros.

Esse processo de romanização sofreu certo estancamento a partir dos anos 50, em toda América Latina, com o surgimento do laicado e as pastorais sociais, mais poderosamente com o espírito do Vaticano II a partir dos anos 60. Mas, sob o Papa João Paulo II, a romanização ganhou novamente força, como estratégia de manutenção de um cristianismo clerical apoiado por uma perspectiva transnacional, operada por movimentos leigos transnacionais (BOFF, 1994, p. 147).

Para Boff (1994, pp. 150-151) existe uma outra expressão do cristianismo que obedece a outra lógica e que leva avante a herança espiritual do mito cristão. Boff intitula de “cristianismo popular” e diz que, se o primeiro é hierárquico e se articula com projetos de forças dominantes, o segundo é comunitário e se articula com projetos das forças populares; se o primeiro é clerical, o segundo é laical; se o primeiro é litúrgico, o segundo é devocional; se o primeiro se expressou na cultura dominante, o segundo na cultura popular. Ele representa uma expressão da religião de resistência às estratégias improdutivas do cristianismo hierárquico. Mas ele significa também um cristianismo libertador pois forjou a sua própria síntese da fé cristã nos paradigmas da cultura popular. Porém, ele é de uma identidade ambígua compreensível. Numa situação de dominação, o popular, ao resistir assimila elementos da dominação, e assim possui dimensões antipopulares. Em outras palavras, “o cristianismo popular guarda uma referência fundamental com o cristianismo hierárquico” (BOFF, 1994, p. 151). Ainda segundo Boff (1994, p. 156), o cristianismo comunitário enraíza-se no devocional, de cunho leigo, popular com rica simbologia e, por sua força intrínseca, esse cristianismo comunitário conseguiu conquistar para sua causa setores importantes do cristianismo hierárquico e isso lhe dá uma certa cobertura (BOFF, 1994, p. 157)⁹⁶.

O cristianismo no Brasil penetrou por duas vertentes: pela missão e pela devoção. A missão tinha como sujeito a igreja oficial (missionários, a hierarquia), como destinatários primeiros os índios e como horizonte o Concílio de Trento. A devoção tinha como sujeito a família e as confrarias, como destinatário o povo em geral e como horizonte a piedade medieval. Pela devoção se superava a divisão clérigo-leigo, estado de perfeição (religiosos) e estado de penitência (leigos) e se buscava viver a experiência cristã no cotidiano da vida.

⁹⁶ “Externamente, a força e o futuro deste cristianismo vêm garantido por sua articulação com o movimento social libertário. O cristianismo comunitário e popular soube captar as grandes intencionalidades políticas, libertárias e religiosas do povo e dar-lhe uma versão compatível com a fé tradicional e adequada à cultura de massa. Atualmente este tipo de cristianismo está submetido a uma tentativa de controle por parte do cristianismo hierárquico; aqui e acolá o controle assume até formas persecutórias” (BOFF, 1994, p. 157).

Clérigos e leigos deviam buscar a perfeição e o confronto fé-vida. Os colonizadores vinham imbuídos pela piedade popular da *devotio moderna* (movimento que animou a espiritualidade europeia a partir do século XIV indo para dentro do século XVI). Pontos importantes desta corrente de cunho laico era o espírito comunitário e a devoção aos santos. O espírito comunitário sempre foi forte na tradição indígena, negra e popular. A devoção aos santos permitia um contato direto com o sagrado. Era feita na família e na comunidade, sem a intermediação do sacerdote. Assim, surgiram os santos fortes, as novenas, as festas, os santuários, as romarias, especialmente as confrarias, associações que de forma organizada mantinham viva a devoção. Esse tipo de cristianismo devocional pôde ser sincretizado pela cultura afro-brasileira (BOFF, 1994, 151).

Esse cristianismo popular constitui uma das criações culturais mais originais da América Latina e é pouco controlado pelo cristianismo hierárquico e pela ortodoxia oficial, com isso, pôde fazer seu curso de forma mais livre assimilando elementos da experiência religiosa indígena, negra, da tradição sacramental e litúrgica da romanização. Esse tipo de cristianismo popular ganhou consistência por si mesmo embora fosse submetido à desconfiança e até ao desprezo pelo cristianismo clerical (BOFF, 1994 p. 152). Em 3 momentos se procurou sintetizar o cristianismo hierárquico com o popular: após a Independência, depois da Proclamação da República (deslocando o eixo de discussão da questão político-religiosa para a questão social), e pela rede de CEBS, que dão consistência à Igreja dos pobres entre nós e que mostram a viabilidade de um novo modo de ser Igreja, comunitário e participativo (BOFF, 1994, pp. 151-152).

Na mesma perspectiva de análise sobre o catolicismo popular, porém, sob a ótica de Sanchez (2010, p. 8) o catolicismo assimilou na prática, elementos do universo religioso indígena e afro-brasileiro expressos no chamado catolicismo popular (diferente do protestantismo, que, em virtude do seu cristocentrismo, até hoje tem dificuldades em dialogar com as religiões citadas). Essa facilidade do catolicismo popular em conviver com expressões oriundas das religiões indígenas e afro-brasileiras está vinculada ao próprio caráter leigo desse catolicismo e à sua capacidade de autoproduzir-se valendo-se do código do catolicismo oficial. A abertura do catolicismo popular à outras expressões religiosas, está na raiz do caráter sincrético do campo religioso brasileiro, é o que possibilita um certo *continuum* entre muitas das visões e práticas religiosas existentes no Brasil (SANCHEZ, 2010, p. 109).

Após apresentar todas essas histórias dos cristianismos e algumas faces em específico, Brandão (1994, p. 94) nos chama a atenção ao constar que, apesar de

conhecermos as divisões entre um catolicismo erudito ou oficial, ou ainda sobre um catolicismo popular (que alguns estudiosos chamam catolicismo “de folk”, relativo à folclore), ele acha que hoje em dia, essa divisão ainda deixa muito a desejar pois “convivemos com vários modos culturais de ser católico, e eles implicam mais diferenças do que a sugerida por esta posição útil, mas grosseira”, e no tópico seguinte, será abordado novamente o assunto sobre o catolicismo popular perante análise mais específica em termos devocionais e um catolicismo mais voltado para a Região Nordeste que é o foco dessa pesquisa.

2.3.2 Catolicismo Popular, Catolicismo Santorial: Catolicismo “Nordestino”

Outra forma a ser discutida nesse tópico é o catolicismo “nordestino”, expressão escolhida para nossa pesquisa para a realidade encontrada nos municípios pesquisados e que mistura um pouco do catolicismo popular, do catolicismo rural ou mesmo, de um catolicismo santorial. Adentrando ao assunto, Novaes (2002) considera que nos tempos atuais ainda há, entre esses católicos, um grande contingente que se identifica com a Igreja “movido pela tradição” e não pela conversão e escolha. Essa forma de catolicismo de herança por tradição familiar, forma de prática de catolicismo da população, prática devocional e cheia de afeto religioso também pode ser chamada de catolicismo mais popular.

Em termo geográficos, trazendo essa discussão para a região Nordeste do Brasil, outra forma de se referir ao catolicismo praticado de forma mais individual/devocional, popularizada é o tipo de catolicismo difundido entre pessoas que residem em locais mais distantes dos grandes centros urbanos, e recebe a metáfora de “catolicismo rural”⁹⁷. Este leva em consideração o homem do campo, ruralizado, inserido em uma sociedade de política monárquica, ou, enfaticamente falando, um homem que tinha a religião como regente e também como recurso, temendo e sendo fiel a seus dogmas e tendo a religião como “tábua de salvação” para suas necessidades, considerando tudo o que acontecia de negativo como “castigo” ou penitência e seguido seu caminho dessa

⁹⁷ Em nossa pesquisa de mestrado, que culminou na publicação do livro “Espiritualidade e Saúde: em busca de uma ressignificação religiosa para a realidade oncológica” (2015), essa questão do catolicismo nordestino mais fortalecido, mais devocional foi demonstrado através de um apanhado de fotos grandes estátuas de santos espalhadas pelo Nordeste, a saber: Frei Damião de Bozzano em Guarabira-PB, Padre Cícero em Juazeiro-CE, São Francisco de Assis em Canindé-CE, Santa Rita de Cássia em Santa Cruz-RN, Menino Jesus de Praga em Chorozinho-CE.

forma herética, o homem do campo, “refém” e “aliado” da religião, do catolicismo hierárquico. Dito de outra maneira, o sujeito social das sociedades rurais, o católico rural, cuja luta pela sobrevivência diária tinha como regedora e aliada a religião com - seus medos e seus milagres-, esse católico rural, ou mesmo, esse tipo de catolicismo também está hoje, caracterizado como híbrido, praticamente um “catolicismo rural urbanizado” pois, a forma rural de vida, se misturou com a forma urbana uma vez que o homem rural foi pra cidade buscar sobrevivência⁹⁸ e nesse intervalo de tempo veio também o “desencantamento do mundo” como nos apresentou Max Weber, e então as culturas se inseriram em meios modernos e a religião também sofreu as consequências dessas mudanças e adaptações.

Um município que cresceu sob a égide do monopólio da religião católica, que direta ou indiretamente pautou as relações sociais, econômicas ou religiosas dessas pessoas, está agora inserido na esfera privada da sociedade, tornando-se esse processo de “ser católico” “mais um” entre demais religiosidades e instituições (CHAVES, 2013, p. 220).

A religião (de um modo geral) começou a perder o lugar de centralidade que tinha nas sociedades tradicionais pois deixou de ser a instância que conferia legitimidade e significado à existência humana (CHAVES, 2013, p. 206), passando a ser apenas um componente cultural à disposição e não mais uma imposição às pessoas.

Flores Filho (2012, pp. 18-19) nos lembra que dentro da Igreja católica,

Posturas estão sendo revistas para aproximar o povo da Igreja e/ou aproveitar essa fé popular que antes era vista como “impura” e ilegítima, e, na atualidade, já pode ser avaliada, estudada e aceita pela própria Igreja católica como um catolicismo popular. Catolicismo popular esse que possui uma força que se manifesta na multidão de romeiros, pagadores de promessas e peregrinos. Esforços realizados pela Igreja ao tomar medidas para se aproximar cada vez mais da população e para abrir-se ao diálogo inter-religioso deflagrado, em certa medida, nos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)⁹⁹.

⁹⁸ Para fins informativos, segundo o Censo 2010 feito pelo IBGE no estado da Paraíba existem 2.238.678 habitantes (em situação domiciliar) na zona urbana e 927.850 na zona rural, fortalecendo essa teoria da necessidade do deslocamento do homem do campo em busca de meios de sobrevivência. Dados disponível no site do IBGE: Disponível: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/pesquisa/23/27652?detalhes=true>

⁹⁹ Há uma linha de pensamento contrária a esse ponto de vista e nos aponta que “o catolicismo popular sofre diferentes críticas (seja por parte de diferentes campanhas internas da Igreja Católica, que tentam reconstruí-lo, seja por parte dos evangélicos ou diferentes grupos religiosos), mas este continua forte e com autonomia em relação à Igreja Católica” (MARIZ, 2011, p. 63).

Mariz (2011. p. 56) completa esse pensamento ao dizer que,

A análise de pesquisas recentes sobre o catolicismo no Brasil aponta para uma crescente diversidade de práticas e discursos entre os que se declaram católicos. Por um lado, não somente continua forte um catolicismo popular autônomo expresso em festas tradicionais variadas, devoções aos santos como práticas de estilos mágicos, como também ocorrem eventos tidos como milagrosos que mobilizam e dividem os católicos [...] e que também fogem ao controle da hierarquia. Por outro lado, a própria hierarquia tem proposto discursos e práticas diversas, e por vezes discordantes, através de suas “campanhas culturais”, como foram os casos da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática (MARIZ, 2011. p. 56).

Percebe-se que a partir do que foi dito nos parágrafos anteriores, somado ao que já vem sendo discutido no decorrer de todo esse capítulo, é notório que a Igreja católica efetivamente vem se renovando e procurando ir em todas as esferas para se manter significativa. Uma das assertivas foi a relação com os leigos, e em se tratando de estados com dificuldades e problemas socioeconômicos como os do Nordeste, foi justamente nesse contexto, com essa população mais carente (que mesmo não tendo tanto contato com líderes religiosos, contam com seus santos e crenças fazendo com que a Igreja permaneça viva entre eles, mesmo às vezes estando “tão distante” fisicamente) que a Igreja católica atuou de forma mais enfática.

Endossando os debates acerca das classificações do catolicismo, Faustino Teixeira em um estudo que tem como título “FACES do catolicismo brasileiro contemporâneo” de 2005 já alegava que não era possível enquadrar o catolicismo em uma representação de homogeneidade, situando o catolicismo brasileiro em “malhas” diversificadas de um catolicismo, ou mesmo, como aponta o próprio autor, catolicismos, pois, como explica, “existem muitos ‘estilos culturais de -ser católico-’ ” (TEIXEIRA, 2005, p. 17). Para tanto, o autor cita que há um catolicismo “santorial”, um catolicismo “erudito ou oficial”, um catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela inserção num “‘regime forte’ de intensidade religiosa” (CEBs, RCC) e um emergencial catolicismo midiático (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

Conforme Teixeira (2005, p. 17) a expressão “catolicismo santorial” foi cunhada por Cândido Procópio Camargo no livro “Católicos, Protestantes, Espiritas” e é uma das formas mais tradicionais de catolicismo presente no Brasil desde o período da colonização e Teixeira (2005, p. 17) nos diz que,

Tem como característica central o culto aos santos. Foi esse culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nas confrarias e irmandades, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários. O catolicismo brasileiro foi durante muito tempo um catolicismo de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida [...]. Não há como negar o impacto da romanização sobre a forma tradicional da vida religiosa, mas as concepções basilares do catolicismo popular tradicional, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permanecem vivas (TEIXEIRA, 2005, pp. 17-18).

Segundo Teixeira (2005, p. 18) esse tipo de catolicismo das devoções populares mantém uma relativa autonomia com respeito ao catolicismo institucional, mas, vale salientar que nesse tipo que não há uma oposição aos padres, inclusive, quando estes estão presentes, são “acolhidos” e “festejados”, mas é que, a dinâmica dessa religiosidade “dispensa” a presença dos representantes oficiais da igreja e isso dá uma certa liberdade, é uma relação em que tudo se passa entre o santo e seu devoto (TEIXEIRA, 2005, p. 18), e no caso específico do Nordeste, há sem dúvida o influxo da presença de figuras do clero popular, como padre Cícero e Frei Damião de Bozzano (TEIXEIRA, 2005, p. 18). Essa informação pode ser somada à de Brandão (1980, pp. 125-126) ao comentar que em determinadas ocasiões, o povo “ocupa o padre” para certas bênçãos ou rituais de passagem, mas o resto da vida de fé, fica por conta dos “recursos miúdos dos objetos simbólicos de fé” dos agentes religiosos populares. Brandão (1992, p. 51) completa sua informação ao apontar que é importante sublinhar nestes casos a força e o enraizamento de uma “teia de símbolos e valores católicos tradicionais” em determinadas regiões que tem exercido, na prática, uma forte resistência à penetração de outras experiências religiosas, em particular das tradições pentecostais¹⁰⁰.

Magnani (1994, pp. 42-43) comenta Brandão ao lembrar que os sistemas simbólicos que oferecem alternativas de sentido, diferentemente do que previa o evolucionismo cultural do século XIX, não desapareceram com o progresso da ciência e

¹⁰⁰ Informação reforçada pelos números indicados por Marcelo Camurça (2011, p. 7), sobre os dados do CENSO 2000, em que, dos dez estados com maior percentual de católicos, os seis primeiros: Piauí (95%), Ceará (93%), Paraíba (93%), Alagoas (81%), Sergipe (81,7%), Rio Grande do Norte (81,7%) são nordestinos, logo, o fato de a Região Nordeste do Brasil despontar no Censo de 2000 como a mais católica revela algo da força e presença da tradição do catolicismo santorial (TEIXEIRA, 2005, p. 18).

sim continuam existindo e explicando o mundo e a prática das pessoas através de inúmeras alternativas, como as que Brandão cita no texto e diz que cada sistema já não pretende ser o absolutamente verdadeiro, mas sim aberto à trocas e essas trocas dão sentido a quem as faz, aos sujeitos cambiantes nas alternativas religiosas.

Dando continuidade à classificação de Faustino Teixeira (2005, p. 18) outro tipo de malha do catolicismo é o catolicismo oficial, que, assim como outras instituições religiosas tradicionais, encontra-se num momento de crise e declínio e tal crise “é algo que se relaciona com a progressiva afirmação de uma ‘sociedade pós-tradicional’, que coloca em questão a forma usual de preservação da tradição e exige processos criativos de sua reinvenção e inserção no tempo” (TEIXEIRA, 2005, p. 18). Esse apontamento é conjugado com o que Hervieu-Léger (1999) comentou sobre o que ocorre hoje em dia em que as instituições tradicionais passam por uma “desregulação” identitária e uma grande dificuldade de transmissão regular dos valores religiosos de uma geração para outra. Deixa-se de assegurar a afirmação de uma memória coletiva, o que ocorria de forma garantida nas sociedades tradicionais, e instaura-se, assim, uma crise na “construção individual da continuidade crente”. Crise essa que se traduz pelo progressivo enfraquecimento da figura do praticante regular, em geral associada a comunidades de sentido fortemente constituídas, em favor da irrupção da figura do peregrino, que traz consigo as marcas da mobilidade construída a partir de experiências pessoais (HERVIEU-LÉGER, 1999).

Sabe-se que, apesar de todas as diferenças culturais e divergências do imaginário, -na teologia, na pastoral, na doutrina social, na definição do sentido de presença e compromisso do cristão- o catolicismo mantém-se como uma religião única de uma só Igreja (a única cisão conhecida foi no começo do século, a que deu origem à Igreja católica brasileira, cuja presença no mundo religioso, no entanto, é quase inviável (BRANDÃO, 1993, p. 95).

Após a listagem e explicação de algumas classificações acerca dos “catolicismos” existentes, antes de irmos para os parágrafos finais desse tópico é interessante somar à toda questão desses catolicismos (nordestino, popular, santorial), o ponto de vista de Volney Berkenbrock ao analisar o que vem a ser uma “religiosidade popular”, que pela sua descrição, aclarada por classificações assinaladas acima, muito se equipara aos perfis apontados dos adeptos religiosos do catolicismo do Cariri paraibano

nas narrativas dos padres entrevistados, sendo importante expor o ponto de vista do teólogo franciscano citado.

Primeiramente, Berkenbrock nos antecipa que a palavra “religiosidade” muitas vezes é entendida e utilizada com o adjetivo “popular”, ou seja, por “religiosidade popular” se entende “uma gama de práticas e crenças em termos ‘de povo’, uma gama de práticas e crenças um pouco à margem da instituição, quando não claramente fora da ‘religião’ vivida e proposta pela instituição” (BERKENBROCK, 2007, p. 27), em seus escritos, o autor entende a palavra “religiosidade” no sentido de fé e vivência pessoal de religião, assim sendo, religiosidade designa neste sentido, o tom, a matiz do sentimento de fé e vivência religiosa na pessoa, ou seja, por “sentir fé”, “a pessoa tem atitude religiosa, que pode se manifestar em atos, ritos, comportamentos, visões de mundo, enfim, em modos de portar-se (atitude para si) e comportar-se (atitude diante dos outros) (BERKENBROCK, 2007, p. 27), destarte, o sentimento que suporta (do ponto de vista subjetivo) este conjunto “religioso” de modos de ser é denominado por Volney Berkenbrock (2007, p. 27) de religiosidade.

Ela é, pois, a substantivação do sentimento e do modo de ser e viver do sujeito a partir da religião. Religiosidade é utilizada neste sentido independente da instituição religiosa à qual a pessoa se sente ligada. É independente por não ser a religiosidade nem a favor, nem contra a compreensão proposta pela instituição religiosa. A diferença que se faz é que religiosidade – como estamos propondo aqui a compreensão do termo – está ancorada na pessoa, no ser humano que crê, sem vinculação de validade com a proposta religiosa de alguma instituição. A pessoa tem ou sente religiosidade independente de isto encontrar ou não validação no âmbito de alguma instituição religiosa constituída (BERKENBROCK, 2007, p. 27).

Pelo ponto de vista do teólogo supracitado, o conceito que ele entende sobre religiosidade é muito próximo dos conceitos acerca dos catolicismos populares, santoriais mais evidentes no Nordeste, em que nem sempre é necessário estar em uma instituição física (igreja, capela) para estar professando ou sentindo uma fé. Dito isto, entendemos o questionamento levantado por Berkenbrock (2007, p. 28) ao indagar: “onde estaria ancorada ou validada a religiosidade pessoal se não em alguma instituição religiosa?”. A resposta do teólogo é que pela base do que ele entende por religiosidade, está ancorada essencialmente em dois elementos: na experiência religiosa e na identificação religiosa.

Detalhando melhor, o autor (2007, p. 28) assinala que “religiosidade”, antes de ser acolhida e interpretada por alguma instituição religiosa, legitima-se a partir da experiência, do “sentir religioso”, a experiência religiosa propriamente dita, experiência religiosa como base, e para descrição da qual, Berkenbrock recorre ao conceito de Mircea Eliade sobre hierofania para exprimir a experiência religiosa pela manifestação do sagrado, denotando que “uma qualificação de ‘religiosa’ a uma experiência é auto-explicativa: ela é sentida como religiosa, não necessitando de nenhuma instância que a qualifique ou classifique como tal” (BERKENBROCK, 2007, p. 28). A religiosidade é construída a partir da experiência e é, por esta, legitimada e tornada verdade, isto posto, infere-se que não é a instituição religiosa o “ponto de referência”, mas sim, o sentimento pessoal fundamentado a partir da experiência, ou seja, a experiência religiosa torna-se o ponto de referência a partir do qual o sujeito constrói sua religiosidade (BERKENBROCK, 2007, p. 28).

O outro elemento constitutivo da religiosidade citado por Berkenbrock é a identidade religiosa, ou melhor, a identificação religiosa, pois identidade é apontada como algo estático (conseguido e mantido), e o autor prefere o termo identificação por esse denotar algo mais dinâmico, fluido, buscado sempre a partir das experiências religiosas (BERKENBROCK, 2007, p. 29). A religiosidade construída também deve ser dinâmica e compatível com uma identificação pessoal com a experiência religiosa vivida, “experiência religiosa que tenha continuidade, se prolongue para dentro da vida da pessoa, torne-se algo com o qual a pessoa tenha o sentimento da identificação e não do estranhamento” (BERKENBROCK, 2007, p. 28). Com esta identificação, a experiência religiosa passa a ser marca no modo de ser da pessoa. “Onde certas experiências são sentidas como religiosas, é com elas que acontecerá o laço de identificação religiosa (BERKENBROCK, 2007, p. 28), esta identificação pode acontecer através de um ritual, uma vivência, um conteúdo, uma palavra, um local, etc. E há que se apontar aqui também o fato de uma mudança de compreensão do lugar e importância da experiência religiosa pessoal.

Cada vez mais a experiência religiosa pessoal – para o sujeito moderno (e pós-moderno) – tem se tornado a instância de verificação religiosa. Algo é verdadeiro em termos de religiosidade se é sentido (experimentado) como tal e não se é declarado como verdade por alguma instância. A instituição religiosa tem perdido aos poucos a capacidade de definir para o sujeito a verdade religiosa. Esta responsabilidade pela verdade religiosa – mais como sentimento do

que como afirmação doutrinal – tem se deslocado da instituição para o sujeito, sua experiência religiosa e a identificação pessoal com a mesma (BERKENBROCK, 2007, p. 29).

Após as explicações do teólogo franciscano, percebe-se a semelhança com o “catolicismo nordestino” uma vez que o perfil deste envereda mais pelo lado da religiosidade expressada diretamente do fiel com o sagrado, com seu santo, sem necessariamente haver um líder religioso envolvido. Há de se comentar também que o fato da experiência religiosa gerar a identificação, por sua vez, determina o perfil do adepto religioso, se levarmos isso em consideração ao tradicionalismo de seguir as religiões do pais e familiares, eventos pessoais anteriores e perfis de “pessoas, suas crenças sagradas e seus santos” determinarem uma certa tradição religiosa, que é seguido pelos demais familiares nas cidades em que algumas dessas ainda acreditam que a religião é o único recurso que pode ajudar em determinadas (situações socioeconômicas limitadas). Esse perfil evidenciado mais em cidades nordestinas (e de preferência, interioranas) de herdar a religião/religiosidade dos familiares também denota uma rotinização que esta religião enfrenta, que também pode estar ligada ao perfil da liderança, e tudo isso, influencia a construção das identidades religiosas, ou melhor, dadas circunstâncias atuais do panorama nacional geral das religiões, das identificações religiosas.

Finalizando o tópico, após toda essa apresentação de conceitos sobre religiosidade popular, catolicismos, e do cenário religioso geral (e através dos dados censitários levantados pela presente pesquisa), é evidente que o catolicismo no Nordeste brasileiro ainda continua fortalecido principalmente “nesses moldes populares”, mas vale salientar que a “penetração” dos evangélicos nesse “mundo não mais tão hermético” está acontecendo cada vez mais de forma acelerada e conquistadora uma vez que os argumentos que eles utilizam, geralmente vão ao encontro das necessidades conforme perfis dos novos sujeitos da sociedade, e os números do Censo de 2020 tendem a evidenciar esse avanço evangélico no Nordeste (como já especulados pelos dados da pesquisa Datafolha de dezembro/2016). Em nossa tese, que evidencia um estado específico do Nordeste (a Paraíba), abrangendo alguns municípios apenas, mostra que os dados censitários em relação aos católicos ainda permanecem altos, mas também retratou a grande oferta de opções religiosas (principalmente as evangélicas)

dispostas nos municípios a serviço de qualquer “adepto”, e com isso, possivelmente os números censitários dos católicos tendem a cair um pouco mais.

Isto posto, cerceando os interesses e objetivos da presente pesquisa que é entender (através dos discursos dos próprios líderes católicos) como a Igreja católica enfrenta o fenômeno do trânsito religioso, aponta-se que esse tipo de catolicismo mais popular, essa tradição religiosa católica que é evidenciada nos municípios interioranos e é uma preocupação constante das igrejas católicas em manter a ligação com seus fiéis sem forçá-lo a nada, apenas ofertando táticas como a RCC, afinal, como comenta Jesus (2012, p. 95) em sua obra que “a construção da identidade está intimamente ligada a um contexto cultural, social e religioso – dentre outros – no qual, o sujeito está inserido e dele se alimenta ou interage”.

Após essa observação, torna-se mais evidente o desafio da presente pesquisa que é entender como, mesmo com a mudança do perfil dos sujeitos sociais, mesmo com a diversidade de opções religiosas, mesmo com as grandes imposições modernas, o catolicismo em cidades interioranas nordestinas continua ainda com dados censitários elevados. Quais as opiniões dos padres católicos sobre esse assunto e qual sua posição de liderança e carisma para com seus fiéis. O capítulo seguinte irá fazer um resumo dessa investigação da sociedade levando em consideração o ser social, o fato social, o fenômeno religioso e irá abordar o quesito carisma e liderança desses chefes da Igreja tentando fazer uma ponte entre líderes e liderados com dados católicos censitários elevados. Mas antes de iniciar essas discussões do capítulo 3, é necessário comentar sobre algumas estratégias que a Igreja católica traçou para dar um novo contorno ao seu perfil e continuar sendo significativa na vida das pessoas.

2.3.3 Estratégias da Igreja Católica: CEBS, RCC e Catolicismo Midiático

Reiterando a discussão, apresenta-se uma breve trajetória do catolicismo nos últimos séculos e esse delineamento é apresentado sob o prisma da autora Brenda Carranza (2011, pp.70-72) em que ela considera que,

Na segunda metade do século XIX, foram concentradas todas as energias eclesiais no afã de reestruturar a vida da Igreja a partir de novas diretrizes teológico-administrativas. As sinergias desencadeadas podem ser sintetizadas em três direções: uma nova incidência no mundo por meio do catolicismo social, sob o discurso da

responsabilidade da Igreja como uma instituição totalmente capaz de significar e ressignificar as ações humanas e sociais do mundo moderno; uma organização da base social da Igreja -os leigos- nos moldes corporativistas do incipiente socialismo que logo seria o germe dos movimentos eclesiais e, finalmente, a política de concentração de poder na Cúria Romana -romanizada-, pautada pela crescente centralização das decisões das Igrejas locais, pelo aumento de medidas doutrinárias e disciplinares (principalmente sobre o clero impelido a ser mais obediente) e pela relevância ímpar que o papado adquiriu no âmbito social [...]. Os reflexos dessa trajetória chegam ao Brasil descompassadamente. Num primeiro momento, a partir da segunda metade do século XIX, haveria a transição do catolicismo colonial para um catolicismo universalista, com toda rigidez doutrinária, afirmando-se a autoridade institucional (bispos, papa). Já o segundo momento de recatolização, podemos localizá-lo entre as décadas de 30 e 50 do século XX, perfilada por um catolicismo com traços integristas e por resistências ideológicas geradas nos próprios movimentos eclesiais [...]. Após uma breve pausa entre o Concílio do Vaticano II (1962-1965) e o pontificado de João Paulo II (1978-2005), na qual vemos florescer a Teologia da Libertação como uma contraposição ao “rolo compressor” da romanização, novamente retoma-se com força, no final dos anos 1970, as propostas reinstitucionalizadoras do catolicismo, desta vez cristalizadas no pontificado do papa polonês e ecoadas no catolicismo midiático brasileiro (CARRANZA, 2011, pp. 70-72).

Analisando esse resumo religioso a sob o olhar das Ciências das Religiões é possível perceber toda uma trajetória em que o catolicismo oscila entre quedas e ajustes imbuídos da missão de se manter vivo, e esse perfil mais do que nunca tem sido constatado nos moldes atuais. Tal pensamento também é compartilhado por Mariz (2011, p. 53) ao considerar que a queda na proporção de católicos parece estar sendo acompanhada por um relativo reavivamento religioso, e mais ainda por uma intensificação da diversidade na experiência de ser católico. Theije (2002) corrobora com as ideias dessas autoras citadas ao identificar a presença de elementos das três principais campanhas desenvolvidas pela Igreja católica no Brasil: a romanização, a campanha promovida pela Teologia da Libertação criando CEBs e a do movimento de Renovação Carismática Católica (RCC) com seus Seminários no Espírito Santo e com a criação de grupos de orações. Novaes (2002) também considera que acerca das transformações modernizantes no catolicismo, para a consolidação na Igreja católica de dois movimentos (que tal autor considera opostos entre si): a Teologia da Libertação/CEBs e a Renovação Carismática Católica, ambos fundados na pertença por opção e na autoconvicção de seus membros quanto as suas escolhas, tem impedido uma redução ainda maior do catolicismo.

Com relação à preocupação do índice de católicos e reiterando o objetivo do Vaticano II em rever sua postura para controlar essa situação, os anos pós-conciliares foram muito importantes para avaliar esse “feedback” da Igreja com seu povo, e para tanto, foram feitas 2 grandes Conferências que serão comentadas em seguida sob o ponto de vista de um teólogo, J. B. Libanio (2000)¹⁰¹ e sob o ponto de vista de um cientista da religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões- UFPB, Elenilson Santos (2016)¹⁰² tentando voltar a discussão mais para a América Latina. Também serão discutidas a importância das Comunidades Eclesiais de Base com arguições do teólogo Leonardo Boff, e as estratégias católicas como a Renovação Carismática Católica sob o ponto de vista de Faustino Teixeira.

Libanio (2000, p. 94) abre a discussão ao apontar que a Igreja reconheceu que era necessário abdicar de seu hábito talar e dar mais vez ao cidadão, menos visibilidade a Instituição e mais às experiências e convicções pessoais. As pessoas que compõem o “povo de Deus”, esses atores/sujeitos de suas próprias vidas (como teoriza Alain Touraine) começaram a se impor mais chegando a “customizar” sua própria fé (nas palavras de Cassiana Moura) e passaram a tomar posicionamentos religiosos não mais restritos aos muros das igrejas (em termos de estrutura física), ao invés disso, começaram a se reunir em pequenos grupos e de forma mais particular e livre de amarras religiosas, estudar mais os ensinamentos religiosos de forma mais pessoal, gestando assim os movimentos pós-conciliares com raízes pré-conciliares. Por falar em anos pós e pré-conciliares, vale lembrar que, arraigado de muita discussão político social, a Igreja, na figura do papa “rígido e hierático”, Pio XII nos anos pré-conciliares assumiu uma postura de abertura ao lançar mão de movimentos significativos bíblicos e litúrgicos imbuídos no campo social¹⁰³, o que permitiu mais liberdade para a formação desses grupos reunidos para estudos religiosos fora dos muros da Igreja, muros esses que a própria Igreja rompeu durante o Vaticano II e foi em busca, na direção de seus fiéis espalhados e munidos de necessidades mais sociais.

¹⁰¹ LIBANIO, João Batista. Igreja contemporânea: encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.

¹⁰² SANTOS, Elenilson Delmiro dos. “Do centro para margem”: um estudo histórico antropológico do processo de ascensão, declínio e reinvenção das CEB’s, o caso da Comunidade São Benedito, Santa Rita-PB (2016).

¹⁰³ Em termos nacionais, já desde a década de 40, lançaram-se os primeiros fundamentos litúrgicos do movimento bíblico católico e fundação das LEBs (Liga de Estudos Bíblicos) e essa Liga, em 1955 empreende uma primeira tradução da Escritura para o português, diretamente dos originais, sendo esse fato de extrema importância para a liberdade de formação de grupos de estudo fora dos muros da Igreja (LIBANIO, 2000, p. 50).

Trazendo a discussão mais para a América Latina e para o Brasil, vale salientar que antes do Vaticano II, mais precisamente em 1952 foi fundada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) tendo como mentores o mons. Hélder Câmara e mons. Montini (que posteriormente se tornou o Papa Paulo VI) e a função da CNBB resumia-se a promover a coordenação nacional da Igreja e estimular as igrejas locais a participarem ativamente das mudanças sociais em que o país estava mergulhado (LIBANIO, 2000, p. 110).

Terminado o Concílio Vaticano II em 1965, já em 1968 Papa Paulo VI inaugura a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (Colômbia) objetivando fazer com que a Igreja e seus líderes percebessem a necessidade de acordar e conscientizar a Igreja da América Latina para os desafios trazidos pelo Vaticano II, primando por pontos base que eram: a opção pelos pobres, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e teologia e pastoral da libertação.

Medellín representou para o catolicismo latino americano uma nova postura para a instituição religiosa católica. Diferentemente dos quatros anos de duração do Concílio Vaticano II, a conferência de Medellín se deu no transcorrer de no máximo doze dias, 26 de agosto a 06 de setembro de 1968. A assembleia foi aberta pelo Papa Paulo VI, na cidade de Bogotá/Colômbia, no dia 26 de agosto de 1968. É importante lembrar que a participação de Paulo VI nesta Conferência marcou, também, por ser a primeira visita de um papa no continente latino-americano. No que diz respeito a abertura da conferência, embora esta tenha ocorrido na cidade de Bogotá, os trabalhos, propriamente ditos, referentes a esta Conferência, se deram na cidade de Medellín. Apresentando como proposta temática: A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II, a segunda conferência geral do episcopado latino-americano, realizada na cidade de Medellín/Colômbia (1968), pode ser apresentada como uma tentativa de aplicar de forma prática os conteúdos teóricos construídos no Concílio Vaticano II de modo que estes pudessem atender, de maneira específica, as urgências da Igreja e dos povos presentes na América Latina (SANTOS, 2016, p. 42).

Era como se, até aquele momento da Conferência de Medellín, a Igreja fosse considerada como modelo de reprodução da Igreja europeia, mas, como assinalou Santos (2016, p. 44), ao trazer como uma de suas urgências a necessidade de uma adaptação no processo de evangelização da Igreja na América Latina, Medellín reconheceu a necessidade de ter que aceitar uma mudança profunda no seu modo de “pensar e agir”, que também evidenciava que o reconhecimento da Igreja como “povo de Deus”, tornaria possível que o catolicismo popular (catolicismo vivido de forma mais

subjetiva, pessoal), antes considerado pela própria Igreja como uma distorção do catolicismo oficial, passasse, então, a ser integrado como um ato de fé legítimo, postura de fé/catolicismo popular essa tão importante e considerado na presente tese uma vez que é evidenciado no *corpus* de recorte para a formulação da presente tese que trabalha com catolicismo mais nordestino mais bem definido no decorrer da pesquisa.

Voltando ao assunto “Conferências”, a de Puebla ocorreu em 1979 veio reforçar a atenção à vivência religiosa mais popular, em que a Igreja se preocupava em colocar cada vez mais os pobres como centro de suas preocupações pastorais e teológicas sob 2 perspectivas: multidão (massa de pobres) e força viva de fé (LIBANIO, 2000, p. 132-133). Destarte, em Puebla, foi plantada a proposta, por parte dos bispos, de se construir uma Igreja que “desse ouvidos” aos gritos dos povos considerando a permanência no compromisso com os pobres e com sua luta por libertação, por uma proximidade pastoral, passa pela experiência eclesial das CEBs. “Puebla, voltou a reconhecer nelas, as CEBs, uma forma de se enraizar no mundo, pois, elas se tornaram espaços privilegiados para a vivência da fé e a ação missionária” (SANTOS, 2016, p. 48).

De forma resumida, Santos (2016, p. 49) nos afirma que conferência de Puebla e a Medellín, permitiram que a Igreja católica redefinisse seu discurso religioso e político voltando a atenção ao contexto latino-americano, e essa conscientização pela necessidade de uma justiça social se deu de uma forma diluída por meio da valorização da cultura e da religiosidade popular que, como recursos lançados, a Igreja encontrou nas CEBs e na sua luta por justiça social, com base no evangelho, a ponte de encontro com o povo latino americano.

Mas, por que as CEBs foram tão importantes nesse momento católico de renovação/adaptação?

Conforme Santos (2016, p. 11) as Comunidades Eclesiais de Bases – CEBs constituem uma das experiências mais significativas da história da Igreja Católica na América Latina tendo como argumento de surgimento os vários acontecimentos envolvendo a Igreja em nível mundial e latino-americano¹⁰⁴.

¹⁰⁴ No processo de conscientização católico, surgiram vários de movimentos da Ação Católica Especializada, Juventude Agrária Católica – JAC; Juventude Estudantil Católica – JEC; Juventude Independente Católica – JIC; Juventude Operária Católica – JOC e Juventude Universitária Católica - JUC, entre outros que foram organizados pela juventude militante católica. Esta ação tinha por objetivo desenvolver uma ação missionária e “cristianizar” seu próprio meio social. Este clima de agitação, causado por esses movimentos, vai estimular, de certa forma, o surgimento das CEBs, pois, a partir deste período, a Igreja se torna particularmente ativa (SANTOS, 2016, p. 31).

Detalhando melhor em que se empenham essas Comunidades, Libanio (2000, p. 127) explica que as CEBs propuseram “um cristianismo libertário, baseado na vivência comunitária, na solidariedade e na interpretação cotidiana da Bíblia”. Essas leituras e interpretações bíblicas eram feitas articulando a fé com a realidade social (reza e multidão, evangelho e sociedade), sendo assim, como esclarece Libanio (2000, p. 135) as CEBs favorecem a participação dos leigos, simples, pobres, no envolvimento e na construção de um novo catolicismo, sendo, literalmente falando, as “bases” necessárias nesse processo de *aggiornamento* cristão.

Explicando sob a ótica de Santos (2016, p. 23), com a ameaça vinda das outras religiões, coube à Igreja buscar uma solução, que veio por meio de inovações pastorais e teológicas e por meio das CEBs, e logo se tornaram uma tendência, ou como nos aponta Santos (2016, p. 23) o traço político engendrou as CEBs o seu grande diferencial. Entre as muitas inovações mencionadas pelo mesmo autor, uma delas é que diferentemente dos movimentos pastorais da época, as CEBs não se desenvolveram, exclusivamente, dentro de uma estrutura eclesial (embora fizessem parte dela), logo, Santos (2016, p. 26) considera que, para muitos autores, as CEBs se tornaram para a Igreja um caminho possível para que esta pudesse viver uma nova eclesialidade justificada pela tendência que permite uma maior presença do laicato, ante o clero católico, ou seja, uma forma de desclericalização.

Santos (2016, p. 36) ao apontar tal condição, nos relata que as CEBs, em sua gênese, não podem ser entendidas como iniciativas isoladas, surgidas ao acaso pois são resultados de uma série de acontecimentos de natureza social e religiosa que podem ser situados no período pré e posterior ao Vaticano II. Em relação à origem das CEBs, Santos (2016, p. 27) aponta que não se tem com precisão um marco de origem, mas estima-se que seu processo genealógico remonta aos anos 50 (SANTOS, 2016, p. 27), justamente em um período que acontecia a mudança de perfil do sujeito social e isso também refletiu posicionamento da Igreja católica frente aos seus fiéis (mais um ponto inquietante na história do comportamento da Igreja Católica), logo, a Instituição precisava rever suas atitudes com o seu povo uma vez que o diálogo com a sociedade se tornara uma necessidade, não uma opção (SANTOS, 2016, p. 28).

Ante o avanço do mundo moderno, que é apontado como um dos indicadores da desagregação da sociedade civil frente aos valores tradicionais, ante os indicativos de uma eventual superação dos valores religiosos do mundo imposto pelo modernismo, a Igreja

Católica, no intento de reagir a esta situação, buscou reconquistar suas antigas prerrogativas e privilégios, tanto práticos como ideológicos. Para isso, para que pudesse efetivamente reafirmar sua presença na sociedade, um dos pontos básicos encontrados foi insistir, num primeiro momento, na difusão da fé católica pelos preceitos vindos da Santa Sé. Esses preceitos giravam em torno de um modelo reformador que tinha por objetivo demarcar a identidade e a consciência dos católicos, designado como catolicismo ultramontano ou catolicismo romanizado (SANTOS, 2016, p. 29).

Leonardo Boff, (1994, p. 153) por sua vez, ensaia um percurso histórico a respeito das CEBS explicando que esse fenômeno cristalizou 3 forças históricas: a utopia dos primeiros missionários, à emergência do laicato e a irrupção política dos pobres, e considera as CEBs como o melhor fruto da nova evangelização. Boff (1994, p. 153) estima que as CEBs começaram nos anos 60 quando as camadas populares emergiram no seio da Igreja hierárquica, com celebrações comunitárias, com círculos bíblicos e finalmente com as comunidades eclesiais de base. A força das CEBs se compreenderam a partir das raízes profundas e populares (BOFF, 1994, p. 153). Outra força subjacente as CEBs é a importância do movimento leigo na Igreja contemporânea, a crise de ministérios levou o cristianismo hierárquico a um impasse, não podendo se reproduzir e isso deu abertura a participação dos leigos, culminando numa efervescência de várias pastorais sociais a partir dos anos 50 em que os leigos foram solicitados a assumirem responsabilidade eclesiais, surgindo as CEBS que lentamente foram impondo sua “autonomia” uma vez que a leitura da bíblia se dava em confrontação com os problemas do cotidiano, logo, se elaborou um outro jeito de ser Igreja, mais comunal, participativo, popular em suas expressões e profundamente evangélico em seu espírito (BOFF, 1994 p. 154).

Nas quatro instâncias constitutivas da Igreja (enquanto grandeza teológica) as CEBS trouxeram contribuições notáveis: na palavra (os leigos se apropriam do comentário bíblico e da reflexão), na celebração (criação de novos ritos e reinterpretação dos ritos da tradição), no ministério (surgimento de vasta gama de serviços, ministérios leigos e carismas), por fim na missão (criação de outras comunidades e inserção da realidade local e social de forma transformadora). Inegavelmente este novo modo de ser Igreja representa uma distribuição distinta do poder religioso, produz bens simbólicos e elabora um consenso eclesial diferente daquele da Igreja hierárquica, baseado na comunidade, na pedagogia de baixo para cima, na rotatividade das funções, na centralidade do pobre e de sua libertação e na impotência do evangelho (Jesus, sua prática, o Espírito e seus carismas) na vida cristã (BOFF, 1994, pp. 154-155).

Leonardo Boff (1994, p. 155) pontua mais uma força que ajudou a constituir a Igreja na base foi o movimento social popular a partir dos anos 60 e diz que o encontro de militância política e experiência cristã consistiria que lentamente os cristãos das CEBs foram fazendo seu o projeto político popular.

As CEBs representam uma aliança concreta entre a fé cristã comunitária com o próprio popular. Para uma sociedade democrática e popular deve acompanhar uma Igreja participativa e popular. Em outras palavras: a base social da Igreja na base é constituída pelos pobres que lutam por sua vida e por uma nova sociedade. A Igreja da base quer dar a sua colaboração -e a está dando- na construção da nova sociedade (BOFF, 1994, p. 156).

O momento de maior efervescência das CEBs foi nas décadas de 70 e 80, envolvendo distintas formas de pertencimentos e a partir do final dos anos 80, com os novos ventos da conjuntura eclesial internacional, as CEBs encontram inúmeras resistências e mesmo impedimentos para a continuidade de sua afirmação criadora. Mas sobrevivem à crise e ampliam o campo de seu interesse para novos desafios, como os da cultura, etnia, gênero, subjetividade, ecologia, espiritualidade, ecumenismo e diálogo inter-religioso (TEIXEIRA, 2005, p. 21). Boff (1994, p. 156) também evidencia a importância das CEBs na trajetória do catolicismo e diz que o cristianismo hierárquico se articula com o projeto das forças dominantes e o cristianismo comunitário popular se conecta com o projeto das forças populares, fundamento esse justamente priorizado por tais comunidades.

Faustino Teixeira (2005, p. 20) dá ênfase à questão de que os participantes dessas comunidades passam a compartilhar uma nova identidade (fala-se em “novo jeito de ser Igreja”), reorganizam seu “aparelho de conversa” sob novas bases e estabelecem uma nova relação com o sagrado, que implica agora a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase na participação em lutas populares (TEIXEIRA, 2005, p. 20) e em razão dessa “modernidade sistêmica”, presente nas CEBs, “ocorreram tensões e embates com o catolicismo popular, seja mediante a assunção de uma linguagem racionalizadora que descarta a linguagem popular tradicional, seja na instrumentalização da religião popular, valorizada unicamente como espaço para o exercício da conscientização” (TEIXEIRA, 2005, p. 20).

Teixeira (2005, p. 20) trata as CEBs também como exemplo de catolicismo de reafiliados e classifica por ser uma experiência que traduz para seus participantes uma mudança significativa no campo do exercício religioso e enfatiza a questão da conversão, como mudança acentuada na maneira pessoal e coletiva de se viver a experiência da própria religião. O caso das CEBs evidencia a trajetória de indivíduos que se “reafiliam” a uma mesma tradição, que “redescobrem” uma nova identidade religiosa, até então mantida formalmente e, também por isso, a inserção nas CEBs provoca em âmbito vital uma reorganização ética e espiritual (TEIXEIRA, 2005, p. 20).

Santos (2016, p. 33) nos chama a atenção ao considerar que no âmbito de uma Igreja que segue em seu constante processo de afirmação, o que se observa, é a afirmação de um fenômeno cuja prática pastoral passou a significar um estímulo para a vitalidade da própria Igreja, um “respirar e tomar fôlego” para assim, sob a urgência de uma Igreja que buscava uma reinvenção, uma nova visibilidade eclesial, as CEBs passaram a corresponder parte significativa desse processo de reconstrução da Igreja na perspectiva dos pobres. O perfil ideal encontrado pela Igreja para adentrar aos grupos que estes, justamente estes que eram maioria, faziam parte: pobres, trabalhadores, limitados econômico e socialmente, mas com um trunfo a ser usado: a religião. Assim sendo,

A inserção de muitos cristãos nas lutas populares, muitas dessas lutas travadas pelos movimentos sindicais do campo e da cidade, vai ter implicações decisivas na consolidação das CEBs, pois, ao se voltarem para os fatos políticos ligados à vida do povo, esta nova maneira de ser cristão vai, igualmente, abrir caminhos para um novo modo de ser Igreja. Desta feita, pode-se, então, dizer que a Igreja popular encontrou nas CEBs sua principal expressão, já que existia nesta relação uma participação consciente. Neste caso, esta participação consciente vai ocasionar um modelo de Igreja cuja emergência vai resultar no chamado catolicismo renovado (SANTOS, 2016, p. 38).

Após essa explanação breve sobre as CEBs, para o escopo desta pesquisa, é necessário destacar também a Renovação Carismática Católica que foi (e ainda é) uma das táticas da nova formação da Igreja católica de “resgatar ou manter seus fiéis”, assim como também por meio do catolicismo midiático, ou mesmo da “conservação” do catolicismo já existente e tem um caráter mais específico de algumas cidades nordestinas que é o catolicismo popular/rural, ou melhor definido para este tese como “catolicismo nordestino”.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E OS “CONVERTIDOS DE DENTRO”

Conforme Fonseca (2011) a circulação de pessoas nos espaços religiosos é perceptível a partir da análise de pesquisas demográficas oficiais, que visam entender o campo religioso nacional. A partir da década de 1980, este fenômeno começou a fazer-se notado no êxodo progressivo e cada vez mais acelerado do Catolicismo Romano para o Protestantismo, de missão ou pentecostal. Com a perda da hegemonia da Igreja Católica e o surgimento de novas denominações, houve um favorecimento à mobilidade dos fiéis, logo, o indivíduo percebeu-se livre, não se prendendo mais às práticas religiosas relativas às instituições tradicionais.

Na tentativa de “segurar” o seu fiel em seu credo, surgiram os Novos Movimentos Eclesiais (NME)¹⁰⁵. Do ponto de vista do Vaticano esses movimentos são expressões de uma Igreja que está aberta para renovação, tanto em sua missão quanto em suas estruturas, um desses movimentos é a Renovação Carismática Católica (RCC) (SUAREZ, 2014). Conforme Oro e Alves (2013) a RCC foi criada inicialmente como estratégia católica para enfrentar a deserção de católicos e conter o avanço pentecostal.

A Renovação Carismática Católica (RCC) surgiu como um Movimento dentro da Igreja sendo aceito pelo catolicismo (como uma manobra para manter seus fiéis). Esse Movimento que ocupou no século XX um espaço bem definido em seu meio, e seus desdobramentos foram vistos, no tocante às estatísticas, na relação com o clero e até na sua relação com outros grupos eclesiais dentro da própria Igreja católica (JESUS, 2012, p. 109).

No decorrer deste período, principalmente nas décadas de 80 e 90, período em que a RCC começa a ganhar visibilidade e ir conquistando paulatinamente o seu espaço, a Igreja de forma cuidadosa e estratégica começou a criar laços de proximidade tentando não apenas incorporar sua espiritualidade, mas estabelecer normas que, no fundo, tinham por meta controlar a RCC, bem como demarcar o seu próprio território institucional (SANTOS, 2016, pp. 92-93) [...]. Baluarte da Igreja Católica, no que diz respeito a essas novas formas de agregações religiosas, a RCC, desde os anos 90, tem mostrado ser, para o catolicismo, um divisor de águas. Numa esfera sociocultural e religiosa definida pela valorização da individualidade, do corpo e, principalmente, pela disseminação de novas alternativas religiosas, a

¹⁰⁵ Os NME são hoje uma realidade ampla e variada e são considerados um fenômeno do século XX. Existem atualmente 129 NME reconhecidos pelo Vaticano (Suarez, 2014).

RCC se concretizou como sendo a base ideológica e espiritual para as novas comunidades (SANTOS, 2016, p. 104).

A RCC aposta no caminho da conversão dos fiéis porque ela ajuda no fortalecimento espiritual de suas vidas, e também dá maior segurança a suas estruturas enquanto Movimento (JESUS, 2012, p. 108). A RCC quando promove retiros, seminários, acampamentos ou outras formas de encontro espiritual, na verdade está querendo confirmar que existe no ser humano um profundo desejo de Deus, que é papel inerente à religião apostar no retorno, na busca da vida espiritual e na sua constante conversão¹⁰⁶ (JESUS, 2012, p. 109).

Segundo Jesus (2012, p. 96) a proposta da RCC, dentro desse quadro de perdas e desafios é oferecer proposta/caminho de vida espiritual que faça o fiel encontrar a sua identidade católica e nela fixar sua vida. Por isso, no caminho traçado pela Igreja católica, durante o século XX, essa busca de identidade foi marcante e deveras intensa. Tudo isso se deu em grande parte “pelo enfraquecimento” das instituições religiosas mais antigas, que passaram a não dominar intensivamente a vida dos seus fiéis como antes, e sendo assim, passou-se a observar de maneira explosiva “[...] uma notável retomada das conversões”.

Teixeira (2010, p. 2) corrobora com essa consideração ao apontar que,

Em sintonia com esta preocupação de “re-adesão” ao catolicismo, atuam Novos Movimentos Eclesiais, em particular a Renovação Carismática Católica (RCC). São movimentos que agem numa linha distinta de outros núcleos eclesiais que estiveram particularmente ativos nas décadas de 70 e 80, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as pastorais sociais. A RCC centra sua vida religiosa na “esfera da intimidade”, no incremento a grupos de oração centrados na emotividade. Mas também organiza e promove eventos litúrgicos massivos, visando apresentar um catolicismo que seja mais sedutor e atraente para a população. É visível o crescimento do número dos católicos carismáticos no Brasil, ou das pessoas que estão envolvidas com atividades relacionadas ao movimento. Fala-se em 12,6% da população total do país (TEIXEIRA, 2010, p. 2).

Para Jesus (2012, p. 114), a RCC vê a conversão como caminho de maturidade espiritual e estimula a conversão para que o reafiliado se desenvolva no campo da fé e para isso também investe na sua metodologia, como sendo eficaz para oferecer

¹⁰⁶A conversão a qual nos referimos aqui é a “conversão de dentro”, a ressignificação religiosa que foi comentada no tópico anterior.

mecanismos de reencontro da pessoa com Deus. Muitos redescobrem a fé pelo Movimento e ficam na Igreja católica, dando ressignificação à sua busca por causa do Movimento (JESUS, 2012, p. 117). As instituições católicas em si estão cada vez mais preocupadas em traçar estratégias como a RCC para manter seus fiéis em seus dogmas, evitando assim o trânsito entre religiões.

Coadunando com essa forma de pensar, Santos (2016, p. 163) afirma que religiosidade católica entra por meio da RCC numa escala cultural marcada por códigos individualistas e de apelos emocionais induzindo a Igreja Católica à adoção de novos padrões religiosos de comportamentos como por exemplo a RCC, justificado pela argumentação que “quando a valorização da autonomia do indivíduo é aplicada à sociedade, seus desdobramentos tendem a encontrar, de maneira rápida e democrática, seus equilíbrios com outros modelos coletivos existentes dentro desta mesma sociedade”. Dito de outra maneira, Santos (2016, p. 163) considera que em uma sociedade que começa a se definir pelas relações de mercado, relações estas que incluem a religião, a RCC se apresenta para a Igreja Católica como um forte instrumento de adesão de oferta para os fiéis, ou mesmo, como justifica tal autor, “no confronto direto com o movimento pentecostal que vem crescendo massivamente, em detrimento do declínio do catolicismo a RCC, neste momento específico, é a única que adota práticas religiosas que, em muito, se assemelham ao que é ofertado pelo pentecostalismo” (SANTOS, 2016, p. 163).

As práticas dos evangélicos, em específico por parte dos pentecostais, tem atraído católicos (sejam eles praticantes ou não) e isso vem se intensificando a cada ano que passa, constatado pelos números censitários já citados e tal fato já podia ser evidenciado na afirmação de Prandi de 1996 ao apontar que no Brasil, que já não era um país de hegemonia religiosa, aproximadamente um terço da população adulta (26%) já teria passado por uma “experiência de conversão” religiosa, isso verificado na década de 90, logo, imagina-se que nos dias de hoje esse percentual deve estar bem maior, denotando assim o evidente fenômeno do trânsito religioso como produto da modernidade vivida atualmente e que preocupa de forma direta os líderes católicos.

Outro pesquisador que discorreu sobre a RCC foi o filósofo e cientista das religiões, Faustino Teixeira (2005, p. 20) e, conforme suas análises, a RCC é um bom exemplo desse catolicismo de reafiliados, é um movimento fundado na pertença por opção e que promove uma “conversão de dentro” ou uma “re-adesão” aos valores

tradicionais do catolicismo, nesse viés, o autor aponta sua busca de sintonia com a igreja oficial. Mas, Teixeira (2005, p. 20) e demais autores também lembram que, em função dessa peculiaridade, a RCC exerce um “papel ambivalente” no interior da Igreja Católica em que, de um lado, insere-se numa estratégia de clara afirmação identitária e de zelo pela doutrina católica tradicional; de outro, favorece uma dinâmica espiritual que acaba incidindo numa perspectiva de autonomização e transversalidade com respeito ao catolicismo oficial. Contudo, a RCC é vista positivamente como um instrumento importante na estratégia de recatolização em curso, mas simultaneamente torna-se motivo de controvérsia em razão de sua dinâmica autonomista, que pode significar uma ameaça ao modelo vigente de catolicismo clerical (TEIXEIRA, 2005, p. 20). Vários autores têm chamado a atenção para a diversidade interna da Renovação Carismática no Brasil. Segundo Cecília Mariz, em seu texto “Catolicismo no Brasil Contemporâneo” de 2005,

Por mais que a liderança do movimento tente ao máximo homogeneizá-los, os grupos de oração da RCC, e até mesmo as lideranças clericais, podem ser bastante distintos entre si. A experiência de contato do leigo com o sagrado, que é central para a RCC, desempenha papel importante na produção da autonomia e da diversidade de discursos e práticas (MARIZ, 2005, p. 6).

Como nossa pesquisa está tratando o trânsito religioso como assunto coadjuvante ao que realmente a tese quer abordar, que é a narrativa dos padres sobre o impacto da modernidade em seu município e o enfrentamento desse fenômeno moderno, o trânsito religioso, faz-se necessário lembrar mais uma estratégia lançada pela Igreja católica. Sobre esse tema Libanio (2000, pp. 149-151) afirma que desde os primórdios dos regimes militares, a Igreja começou uma experiência pastoral que vem se mostrando cada vez mais importante e que serve de “termômetro das prioridades pastorais da Igreja”, são as “Campanhas da Fraternidade”. Flores (2016, p. 51) explica que essas Campanhas são estratégias pastorais mediante as quais a Igreja se dirige a seus fiéis para lhes transmitir seus ensinamentos e, assim, mantém a conexão e participação entre a Igreja e as bases durante o período quaresmal. Período esse no qual se propõe a trabalhar um tema a cada ano, em uma dinâmica de conscientização através da participação estabelecida por meio de um cronograma de atividades. Dito isto, a CNBB nos fala que há um projeto que procura “animar” todas as comunidades em um compromisso pastoral concreto, que marca a unidade da evangelização pelo empenho

comum em prol da solidariedade e fraternidade. Esta estratégia conta com um plano de atividades para cada ano e um problema determinado e urgente que é articulado através da participação na ação pastoral de conjunto (CNBB, 1991, p. 17). Essas Campanhas têm como base escolher um tema fundamental podendo ser um problema social grave, um desafio pastoral ou mesmo uma questão interna da Igreja, algo que almeje sempre uma dimensão de libertação, de compromisso com a superação de problemas graves como por exemplo: fome, terra, violência, racismo, justiça social, trabalho, dentre outros e com essa atitude “chama” a comunidade para participação direta, imbuídos da base do cristianismo que é a ajuda ao próximo. Ao ajudar esse próximo, ganha e mantém seus fiéis próximos mostrando-se sempre aberta para ajudar, evitando que esses fiéis procurem sanar suas necessidades em religiões outras, ou seja, evita dessa forma a perda de fiéis, evitando o trânsito religioso.

É uma Campanha porque se realiza num determinado período, com atividades específicas de formação de consciência e mobilização da caridade dos fiéis. Fraternidade porque é a forma mais completa de amor ao próximo. Visa-se assim também despertar a virtude da caridade nos fiéis para o atendimento das pessoas atingidas por catástrofes, em situações de emergência e urgência e pobreza absoluta. Escolheu-se o período da Quaresma como meio melhor de viver esse período e, sobretudo, de colocar em prática a mensagem e a penitência (CNBB 1991, p. 17).

De acordo com uma matéria digital publicada da Comissão para Juventude da CNBB, ao longo de sua história, as Campanhas da Fraternidade tiveram três fases. A primeira vai de 1964 a 1972, em que foram centradas nas questões da própria Igreja; a segunda fase, de 1973 a 1984, abordou de forma ampla as questões sociais do Brasil; a partir de 1985 começou a terceira fase, quando passaram a ser abordadas as questões sociais de forma mais específica¹⁰⁷. Já a partir do ano 2000, começaram a ser

¹⁰⁷ Primeira fase: Renovação interna da Igreja e renovação do cristão: 1964 – Igreja em Renovação/lema: Lembre-se: você também é Igreja.; 1965 – Paróquia em Renovação/lema: Faça de sua paróquia uma comunidade de fé, culto e amor; 1966 – Fraternidade/lema: Somos responsáveis uns pelos outros. 1967 – Corresponsabilidade/lema: Somos todos iguais, somos todos irmãos. 1968 – Doação/lema: Crer com as mãos.; 1969 – Descoberta/lema: Para o outro, o próximo é você., 1970 – Participação/lema: Participar.; 1971 – Reconciliação/lema: Reconciliar; 1972 – Serviço e vocação/lema: Descubra a felicidade de servir. Segunda fase: Preocupação da Igreja Católica com a realidade social do povo (Concílio Vaticano II, Conferência de Medellín e Conferência de Puebla): 1973 – Fraternidade e Libertação/lema: O egoísmo escraviza, o amor liberta; 1974 – Reconstruir a Vida/lema: Onde está teu irmão?; 1975 – Fraternidade é repartir/lema: Repartir o pão; 1976 – Fraternidade e Comunidade/lema: Caminhar juntos.; 1977 – Fraternidade na Família/lema: Comece em sua casa.; 1978 – Fraternidade no mundo do trabalho/lema: Trabalho e justiça para todos; 1979 – Por um mundo mais humano/lema: Preserve o que é de todos; 1980

promovidas também, a cada cinco anos, as campanhas ecumênicas, em parceria com as denominações afiliadas ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (campanhas ecumênicas em 2000, 2005, 2010, 2016). Conforme nos descreve o Conselho Nacional das Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), a Campanha da Fraternidade Ecumênica (CFE) “é uma iniciativa que tem sido realizada a cada cinco anos por diversas denominações cristãs, sempre de forma ecumênica, valorizando o que cada Igreja tem de bom”, e a Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2021 já tem um tema e um lema definidos: “Fraternidade e Diálogo: compromisso de amor” e o lema “Cristo é a nossa paz: do que era dividido, fez uma unidade” definidos no dia 09 janeiro de 2020¹⁰⁸. Além do tema, que é o que define a realidade concreta, a Campanha da Fraternidade sempre tem um lema que explicita em que direção se busca a transformação, geralmente é um versículo bíblico a partir do qual se desenvolvem as reflexões sobre o assunto tratado (também há sempre um cartaz e um hino).

– Fraternidade no mundo das migrações, exigência da Eucaristia/lema: Para onde vais?; 1981 – Saúde e Fraternidade/lema: Saúde para todos¹; 1982 – Educação e fraternidade/lema: A verdade vos libertará.; 1983 – Fraternidade e violência/lema: Fraternidade sim, violência não; 1984 – Fraternidade e vida/lema: Para que todos tenham vida. Terceira fase: Igreja Católica volta-se para situações vividas pelo povo brasileiro; 1985 – Fraternidade e fome/lema: Pão para quem tem fome; 1986 – Fraternidade e terra/lema: Terra de Deus, terra de irmãos; 1987 – A Fraternidade e o menor/lema: Quem acolhe o menor, a mim acolhe; 1988 – A Fraternidade e o negro/lema: Ouvi o clamor deste povo!; 1989 – A Fraternidade e a comunicação/lema: Comunicação para a verdade e a paz; 1990 – A Fraternidade e a mulher/lema: Mulher e homem – imagem de Deus; 1991 – A Fraternidade e o mundo do trabalho/lema: Solidários na dignidade do trabalho; 1992 – Fraternidade e juventude/lema: Juventude – caminho aberto; 1993 – Fraternidade e moradia/lema: Onde moras?; 1994 – A Fraternidade e a família/lema: A família, como vai?; 1995 – A Fraternidade e os excluídos/lema: Eras tu, Senhor?; 1996 – A Fraternidade e a política/lema: Justiça e paz se abraçarão; 1997 – A Fraternidade e os encarcerados/lema: Cristo liberta de todas as prisões; 1998 – maternidade e educação/lema: A serviço da vida e da esperança. 1999 – Fraternidade e desempregados/lema: Sem trabalho, Por quê?; 2000 (Ecumênica) – Dignidade humana e paz/lema: Novo milênio sem exclusões; 2001 – tema e lema: Vida sim, drogas não!; 2002 – Fraternidade e povos indígenas/lema: Por uma terra sem males!; 2003 – A fraternidade e as pessoas idosas/lema: Vida, dignidade e esperança; 2004 – A fraternidade e a água/lema: Água, fonte de vida.; 2005 (Ecumênica) – A Fraternidade e paz/lema: Felizes os que promovem a paz!; 2006 – Fraternidade e pessoas com deficiência /lema: Levanta- te e vem para o meio!; 2007 – Fraternidade e Amazônia/lema: Vida e missão neste chão; 2008 – Fraternidade e defesa da vida / lema: Escolhe, pois, a vida.; 2009 – Fraternidade e segurança pública/lema: A paz é fruto da justiça;. 2010 (Ecumênica) – Economia e Vida/lema: Vocês não podem servir a Deus e ao dinheiro; 2011 – Fraternidade e a vida no planeta/lema: A criação geme como em dores de parto; 2012 – Fraternidade e saúde pública/lema: Que a saúde se difunda sobre a terra; 2013 – Fraternidade e Juventude/lema: Eis me aqui, envia-me, 2014 – Fraternidade e Tráfico humano/lema: É para a liberdade que Cristo nos libertou; 2015- Fraternidade: Igreja e Sociedade e o lema; 2016 - “Casa Comum, nossa responsabilidade” e tem como/lema “Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho que não seca”; 2017 - Fraternidade: Biomas brasileiros e defesa da vida lema: "Cultivar e guardar a criação, buscar alertar sobre a necessidade de cuidar e proteger a natureza; 2018- Fraternidade e superação da violência/lema: em Cristo, somos todos irmãos; 2019 - Fraternidade e políticas públicas/lema: “serás libertado pelo direito e pela justiça; 2020 - Fraternidade e vida/lema: dom e compromisso.

¹⁰⁸ Campanha da Fraternidade Ecumênica em 2021 já tem tema e lema. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-01/campanha-fraternidade-ecumenica-brasil-2021.html>.

Tendo iniciado na década de 60, segundo Conte (2019, p. 140) a Campanha da Fraternidade ganhou maior relevo a partir de sua segunda fase, em 1973, quando a Igreja passou também a se preocupar com a “realidade social do povo e com o despertar das consciências para as graves injustiças existentes na estrutura do país” (CNBB, 2018, p. 103), bem como a propor ações transformadoras nesse contexto. Nesse sentido, Conte (2019, p. 140) explica que a Campanha de 2019, intitulada “Fraternidade e Políticas Públicas”, corrobora essa preocupação com o despertar da sociedade para o seu papel transformador da realidade, bem como incita-a à caridade, em seu sentido mais puro, ou seja, como doação de si mesmo para o auxílio ao próximo e tem como texto base sinalizando ser tarefa do cidadão contribuir para a elaboração e concretização de ações que visem melhorar a vida das pessoas:

Compreender melhor o papel e o sentido das Políticas Públicas, despertar a consciência e incentivar a participação de todo cidadão na construção dessas ações em âmbito nacional, estadual e municipal, constitui um dos objetivos específicos desta Campanha, bem como propor políticas que assegurem os direitos sociais aos mais frágeis, vulneráveis, trabalhando para que as Políticas Públicas eficazes de governo se consolidem como políticas de Estado. Nesse sentido, importante a presença da Igreja Católica, por meio do clero e dos leigos, na busca, na participação e na resolução dos problemas sociais em todo processo de formulação das Políticas Públicas (CNBB, 2018, p. 22).

Em suma, a Campanha da Fraternidade de 2019 visou estimular a participação social em políticas públicas, à luz da Doutrina Social da Igreja e do Princípio da Dignidade da Pessoa Humana, para fortalecimento da cidadania e do bem comum (CONTE, 2019, p. 143), para tanto, é necessário maior interesse e participação da sociedade na vida pública, auxiliando nos debates sobre a criação, implementação e fiscalização das políticas públicas, uma empatia social com as problemáticas da sociedade existentes, sendo uma delas, a destacar aqui, a questão dos negros, envolvendo as religiões afro.

Isto posto, uma crítica a ser feita às Campanhas da Fraternidade é que seu objetivo é tratar de união, de ecumenismo (reunião dos cristãos) mas pouco se efetivamente trata a respeito das demais religiões, ou seja, há uma necessidade de melhor entendimento sobre os problemas nas bases sociais como por exemplo em relação as religiões afro-brasileiras e os negros. Para um entendimento de como tais

assuntos são tratados com superficialidade¹⁰⁹, Sampaio [França] (2010, p. 192) mostra como exemplo o ocorrido na Campanha da Fraternidade de 1988 que teve como tema “A fraternidade e o negro”, em que o lema era “ouvi o clamor desse povo!”, por meio de suas análises aos documentos da Pastoral Afro-brasileira, a antropóloga nos relata que segundo a Comissão dos Religiosos a partir de 1984 os grupos negros de base iniciaram o trabalho para conseguir que a CNBB assumisse a questão do negro como tema da CF de 1988, e conseguiram, porém os agentes de pastoral negros não tiveram chances de participar da elaboração de todo o material da campanha, tendo isso suscitado protestos e só a partir de então a CNBB acatou parte dos reclamos, permitindo que os agentes da pastoral negros participassem da elaboração do texto base e de demais textos litúrgicos lançados pela CNBB (SAMPAIO [FRANÇA], 2010, p. 192)¹¹⁰.

A realização da CF-88 não se deu sem conflitos entre as bases e a CNBB. Foi um longo processo de articulação das bases, e ainda assim, mesmo após a questão de o negro ter sido aceita como tema da CF-88, houve uma tentativa da CNBB limitar a participação dos grupos de bases (SAMPAIO [FRANÇA], 2010, p. 193).

Como foi dito, é necessária uma maior empatia social de alguns, principalmente das lideranças religiosas e administrativas, para que aconteça de fato a fraternidade entre irmãos, dadas circunstâncias de diversidade e liberdade religiosas atuais.

¹⁰⁹ Conforme Passos, Giorgi e Baptista (2015, pp. 602-603), algumas discordâncias já começaram na formação da própria Pastoral Afro-brasileira: “o grupo que viria formar a Pastoral Afro-Brasileira (PAB) parecia ter já consolidado o ideário de que ser negro era sinônimo de pobreza. Entretanto, nesse grupo havia algumas posições distintas internamente que pairavam, sobretudo, nas antigas posturas da Igreja quanto aos negros, ou seja, se a mesma em virtude do seu passado teria ou não legitimidade para acolher a Pastoral. Outro elemento referia-se à nomenclatura de tal organização. Frente a essas questões, posicionavam-se dois grupos: primeiro o que entendia que a Igreja não tinha moral, nem tampouco respeito para fazer a PAB, e que, portanto, tal movimento deveria ter o nome de ‘Grupo de União e Consciência Negra’, independentemente da Igreja. O segundo acreditava na necessidade da existência da PAB atuando conjuntamente com a Igreja. Finalmente, em meio a essas discussões, em 1981, predominou a visão do ‘Grupo de União e Consciência Negra’, porém, em 1983, o grupo que acreditava na PAB se rearticula e faz renascer a ideia da Pastoral, criando-se assim no ano de 1983 os ‘Agentes de Pastoral de Negros’ (APNs). Essa seria, grosso modo, uma das versões explicativas para a origem da PAB. Em 1978, inicialmente enquanto movimento, depois se definindo em 1983 já como Pastoral. Ainda no que diz respeito à constituição da PAB, não há um posicionamento consensual acerca da precisão da origem da mesma” [...]. “A PAB, a nosso ver, não é um movimento à parte da Igreja Católica, mas sim uma organização de religiosos e leigos que se inserem na estruturação hierárquica oficial da Igreja Católica” (PASSOS, GIORGI, BAPTISTA, 2015, pp. 602-603).

¹¹⁰ A autora ainda faz uma crítica comentando que na CF - 87, referente “A Fraternidade e o menor”, a palavra “menor” apareceu 19 vezes nas letras das músicas elaborados pela CNBB, enquanto que nos cânticos elaborados também pela CNBB, referente à CF-88, a palavra “negro” apareceu apenas 2 vezes (SAMPAIO [FRANÇA], 2010, p. 192).

Em suma, CEB's, RCC, CF, todas essas estratégias lançadas, não só denotam formas de a Igreja manter seus fiéis, como também se manter significativa em meio à essa sociedade moderna tão cheia de peculiaridades e subjetividades (ou até mesmo, individualismos e egocentrismo), caso a Igreja não acompanhe essas características da modernidade, que é renovar-se paralela à sociedade, sucumbirá e deixará de ter influência junto aos sujeitos. Como discutido anteriormente, o Vaticano II proporcionou esse *aggiornamento* e, como uma das declarações discutidas foi *Inter Mirífica*, a discussão a seguir faz alusão à essa estratégia católica que foi e é a atualização do catolicismo através dos meios de comunicação.

CATOLICISMO MIDIÁTICO

Para adentrar nesse tópico, é preciso lembrar das consequências da modernidade (já elencadas e discutidas no capítulo 1 desta pesquisa), que culminaram na separação das esferas sociais e na delimitação da autonomia religiosa somadas aos primeiros efeitos da industrialização, refletindo sobre a Igreja católica e provocando uma longa crise no seu interior. Carranza (2011, p. 69) nos fala que nas últimas décadas a Igreja Católica está fermentando uma onda de recatolização liderada por uma nova face da Renovação Carismática Católica: o catolicismo midiático, encontrado no pontificado de João Paulo II (fonte de sua legitimação pastoral) (CARRANZA, 2011, p. 69). Sobre esse “início de perfil carismático” Carranza (2011, p. 72) nos lembra que,

O longo pontificado de João Paulo II, 26 anos, permitiu a construção de seu carisma midiático, por meio do qual magnificaram-se todas as ações papais, convertendo-as em paradigmáticas e numa fina tessitura de imagens que devolveram ao mundo um homem vigoroso, sensível, simpático, atlético, acessível, adjetivos que darão um estilo personificador ao pontificado [...] a figura do papa, o cargo de pontífice e a responsabilidade de homem público fundira-se na construção do carisma midiático do Santo Padre, cidadão do mundo, com gestos humanitários e próximos (CARRANZA, 2011, p. 72).

Teixeira (2005, p. 21) também tem contribuições sobre esse “início carismático” e afirma que um dos grandes destaques desse catolicismo midiático foi o padre Marcelo Rossi, que teve sua rápida ascensão na mídia no final de 1998 e sua presença era constante nos diversos meios de comunicação social e, em particular, na Rede Globo de Televisão. Além de fazer grande sucesso na rádio e TV, foi considerado também um

fenômeno discográfico, com importantes registros na vendagem de CDs voltados para a evangelização católica, bem como um fenômeno cinematográfico e também editorial. Carranza (2011, p. 78) completa a informação ao nos lembrar que “dentre as molas que alavancaram a ascensão do fenômeno midiático do Padre Marcelo e encontram sua sintonia com as mudanças culturais do final da década de 1990 e os mecanismo de comunicabilidade que foram ativados na construção social da sua fama”. Teixeira (2005, p. 21) também relatou que na primeira década do ano 2000 o catolicismo midiático contou também com outros personagens, como o padre Jonas Abib, padre Antônio Maria, padre Joãozinho e padre Jorjão.

Há que ressaltar no quadro desse novo catolicismo a afirmação de novas redes de televisão voltadas para a evangelização, como a Canção Nova, a Rede Vida e a Século XXI. Merece destaque a Canção Nova, que foi adquirida pelos membros da comunidade de vida Canção Nova em 1980, inaugurando em 1989 a primeira transmissora de televisão. Nasceu como um canal privilegiado para a missão evangelizadora e mantém ainda hoje esta função primordial, mas numa linha marcada por forte tom apologético (TEIXEIRA, 2005, p. 21).

Coadunando com esses apontamentos, Carranza (2011, p. 74) afirma que se pode identificar no catolicismo midiático todas as iniciativas pastorais centradas na comunicação de massa que os grupos e pessoas ligadas à Renovação Carismática Católica promovem, junto a outros setores eclesiais, propondo-se a implementar um “outro jeito de ser Igreja”. Pode-se dizer que a RCC apropriou-se dos meios de comunicação em massa como veículos de visibilidade social (programas de rádio e televisão, showmissas, rebanhões, festivais etc), associado à figuras emblemáticas como o Padre Marcelo Rossi, Padre Antônio Maria e hoje em dia Padre Fábio de Melo e Reginaldo Manzotti, para cada vez mais fortalecer o catolicismo atual e tentar conservar seus adeptos em seu credo com o ideário socioreligioso de evangelizar por todos os meios e manter a fidelidade à Igreja (e ao Vaticano) (CARRANZA, 2011, p. 80).

Pichonelli (2020) chama a atenção ao comparar números de alcance da mensagem católica ao comentar que a extensão da Basílica de São Pedro no Vaticano tem 150 metros de extensão e 220 metros de comprimento, podendo receber até 60 mil pessoas durante uma celebração e que, com um “twitter”, o papa Francisco se comunica com 4,3 milhões de seguidores só em língua portuguesa (o equivalente a 71 basílicas de São Pedro), ou seja, o alcance via internet é bem maior que a questão física, e que esse

meio veio para ajudar nessa difusão da mensagem religiosa como preza o Decreto já detalhado, o *Inter Mirífica*. Pichonelli (2020) também frisa que Reginaldo Manzotti, padre e cantor católico que se tornou também um fenômeno no Facebook, tem cerca de 6,7 milhões de seguidores (número que equivalente a 111 Basílicas de São Pedro), logo, tem um grande alcance de fiéis. Tal autor também considera que, apesar da multidão, Manzotti contou que, no começo, demorou a aceitar que as redes sociais eram também espaços a serem ocupados pela evangelização. “Quando percebi que já tínhamos duas gerações nascidas na era digital, busquei uma nova forma de me comunicar e utilizar essas ferramentas”, disse o padre em uma entrevista concedida ao jornal e completou ainda que “a tecnologia é um caminho sem volta”, demonstrando consciência sobre esses novos meios de partilhar mensagem/logística/eventos/debates etc., porém, como tudo deve ser analisado sob várias perspectivas, a questão da internet também pode difundir falsas mensagens ou passar abertura para alguns temas serem discutidos em tempo integral à seu anúncio, o que acabou dando título a sua matéria no jornal online de “apuros e amadurecimentos nas redes sociais”¹¹¹, e que enfatiza as vantagens, mas alude a questão da prudência no uso (PICHONNELI, 2020). Ainda sobre isso, Pichonelli (2020) lembra outros fenômenos pop do catolicismo já comentados no corpo desta tese que é o padre Marcelo Rossi, que, entre mensagens motivacionais, desejos de “bom dia” e “boa semana” e imagens de santos e Jesus Cristo, se comunica diariamente no Instagram com 3,5 milhões de seguidores e costuma dizer que “fé é igual wi-fi, você não vê, mas sabe que existe. E eu uso até wi-fé”, disse o padre em uma entrevista à revista “Veja” logo após aderir às redes —que, para ele, “são uma bênção quando bem usadas” (PICHONNELI, 2020). As palavras do padre Marcelo Rossi reproduzem uma realidade latente em relação as mídias sociais: “quando bem usadas”, pois, as redes sociais são canais cada vez mais importantes para a propagação da fé, porém, em um mundo com tantos problemas sociais e políticos (que, de certa forma envolvem a questão da religião) o que também se observa é o uso das mesmas mídias para discórdias, difamações e divulgação de mensagens com interpretações erradas.

Outro problema pode estar relacionado ao uso excessivo das mídias no sentido de grupos sociais religiosos que professam, reúnem e partilham momentos de fé sem necessariamente se encontrar fisicamente e partilhar a fraternidade de fato, acaba sendo

¹¹¹ Pregação 2.0: religiosos relatam apuros e amadurecimento nas redes sociais. Disponível em: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2020/03/01/pregacao-20-religiosos-relatam-apuros-e-amadurecimento-nas-redes-sociais.htm?cmpid=copiaecola>.

uma “comunidade estéril” que “muito fala e pouco faz”, denotando um certo um paradoxo às funções das mídias sociais, pois, “um recurso que ajuda, também destrói”¹¹², mas esse tipo de problema não afeta somente o catolicismo, afeta as demais opções religiosas (PICHONNELI, 2020).

Voltando ao lado positivo desses recursos de comunicação utilizados pelo catolicismo, eles são um reforço evangelizador por meios sociais que, desde a elaboração do Decreto *Inter Mirífica* do Concílio Vaticano II, “fez as pazes” da Igreja católica com os meios sociais, meios esses bem difundidos na sociedade e que tiveram um avanço exponencial com o advento da tecnologia, difundindo, informando e facilitando o entendimento das religiões, atributo muito usado pelos cristãos em geral e que dão um bom suporte aos religiosos que anseiam por “conhecimentos, apoios, companhas espirituais”¹¹³.

No quarto capítulo desta tese serão discutidas e evidenciados esses pontos de utilização midiática nas narrativas do padres, pontos esses tão importantes para essa catolização moderna sendo ela (“à distância ou não”- cobertura virtual), ou seja, graças a tecnologia e a abertura da Igreja ao acesso à essa faceta da modernidade (principalmente através da tecnologia), os líderes de todas as religiões podem fazer uso desses recursos para estar “sempre juntos” de seus fiéis e a Igreja católica, tendo aderido aos moldes tecnológicos, também abrange de forma mais completa seu crenete.

¹¹² Alguns ex-padres, ex-pastores e ex-bispos que foram expulsos de suas igrejas ou migraram para outras, na tentativa de derrubar outros ou mesmo de mostrar como funciona o lado financeiro de cada instituição, acabam criando uma “guerra santa”, criam canais no Youtube, (se fantasiam ou mostrando seu rosto) e comentam ou expõem sobre funcionamentos internos para mostrar que aquela instituição ou mesmo outros, tem atitudes que não condizem com o que de fato prezam ou defendem. Esse tipo de mensagem na maioria das vezes tem afirmações diretas e claras para certas instituições religiosas ou mesmo para seus líderes diretamente.

¹¹³ Vale salientar que o tópico fala sobre o catolicismo midiático mas essa questão de mídias sociais se estende para todas as religiões, inclusive, na mesma matéria de Pichonneli (2020) ele também comenta que a “Monja Coen Roshi conta que a internet se tornou seu canal principal de comunicação, seja por emails, textos para jornais e revistas, livros a serem editados ou contratos sociais. “Recentemente, ela passou a oferecer um curso online sobre fundamentos teóricos e práticos do Zazen Zen-Budismo. Segundo a monja zen budista, as redes sociais podem e devem ser usadas para fazer as pessoas capazes de refletir, expor e contrapor ideias. Ela cita que é preciso cuidado para não passar adiante notícias falsas, não ser hackeado e proteger crianças e adolescentes. ‘Sem excessos, sem faltas, sem apegos e sem aversões, as redes sociais podem e devem ser instrumentos de libertação, de amizades, de divertimento sadio’, diz a monja, atualmente com 1,1 milhão de seguidores só no Instagram” (PICHONNELI, 2020).

3 LIDERANÇA E CARISMA NO CAMPO RELIGIOSO

A partir do que foi discutido no capítulo 1 sobre a relação modernidade e religião, somado ao capítulo 2 que endossou sobre como aconteceu a modernização do catolicismo e suas estratégias para ainda se manter significativa, diante disso tudo, afinal, por que as religiões tradicionais perderam e continuam perdendo espaço para as religiões pós-modernas (como evidenciam os dados censitários e de pesquisas mais recentes)? Mendonça (2011, p. 91) ensaia uma resposta inicial ao nos afirmar que,

Enquanto as tradicionais insistem numa ética salvacionista que expressa grandes princípios dogmáticos universais transcendente, as pós-modernas pregam e agem fora de sistemas de verdades eternas e firmam-se na pura contingência das necessidades imediatas. A um Deus transcendente que age em outra escala de tempo, opõem um Deus imanente que opera na contingência humana. Não há verdades eternas, mas verdades provisórias que “são verdadeiras” na provisoriedade do existir, na contingência do sujeito (MENDONÇA, 2011, p. 91).

Sob um ponto de vista à parte, pode-se dizer também há a questão de o líder religioso influenciar na vida religiosa de seus seguidores tendo como suporte seu discurso e seu carisma. Em consenso com essa afirmação, Pollack (2017, p. 218) diz que “tanto a sociedade quanto os indivíduos são formados por estes discursos, as consequências da modernidade subjacentes à pluralização moldam não somente a sociedade, mas também as mentes dos indivíduos” ou, como diria o sociólogo da religião, Peter Berger (1969, p. 107), há também uma secularização da consciência. Sendo assim,

A consciência do sagrado é produzida não somente nas tradições espirituais e comunidades religiosas institucionalizadas, mas também nos laços situacionais mutantes da convivência entre pessoas que reconhecem o seu terreno espiritual comum (ainda que as suas crenças e tradições específicas possam ser diferentes). No mundo moderno, não há um lugar social único no qual procurar religião, nem há uma forma única na qual possamos encontrar a consciência do sagrado. Reconhecer a permeabilidade das fronteiras entre as esferas sociais e entre as tradições é um grande avanço teórico, que nos leva muito além do paradigma da secularização de antigamente (AMMERMAN, 2017, p. 208).

Reconhecer e permitir a permeabilidade das fronteiras religiosas também é papel de um líder religioso consciente da necessidade do diálogo inter-religioso e ser prudente, pois, de acordo com Pollack (2017, p. 223) “a concorrência religiosa aumenta o entusiasmo religioso, estimula os ‘fornecedores’ de religião a intensificar seu comprometimento, e estimula os consumidores de religião a procurar intensamente pela melhor ‘oferta’ ”. Portanto, é preciso saber guiar sua instituição religiosa e seus “liderados” e muito disso ocorre através do discurso, da conversação, fazendo jus as palavras de Berger e Luckmann, (1967, p. 172) ao comentar que o “veículo mais importante de manutenção da realidade é a conversação”.

“A consciência religiosa é produzida na conversação, conduzida por atores de um lugar para outro e redistribuída e retrabalhada em cada novo relato” (AMMERNAM, 2017, p. 198), ou seja, “a consciência do sagrado não está nem confinada nas mentes individuais nem nas instituições religiosas autônomas, mas sim ainda é social” (AMMERMAN, 2017, p. 199). Quanto mais profundamente as pessoas estão incorporadas em lugares organizados de conversação espiritualmente inspirada, mais provavelmente elas carregam consigo elementos desta conversação. Dentro dos limites de uma comunidade religiosa, as pessoas desenvolvem um modo de falar sobre a vida que carrega consigo expectativas sobre a presença de atores divinos e das realidades dos mistérios que estão além da compreensão humana (AMMERMAN, 2017, pp. 202-203).

Segundo Ammerman (2017, p. 204) uma pessoa espiritualmente inclinada descobre outra pessoa, e assim, elas começam a conversar e difundir o que ocorre na sua religião, e cada vez mais, aparece o papel do líder religioso nessa relação de ganhar ou perder adeptos, evidenciando mais uma vez a questão do carisma. Corroborando com esse apontamento, Weber (1991) nos diz que “a principal razão de conflitos entre os leigos e os sacerdotes seria o controle do ‘carisma’, dos bens de salvação, do contato com o sobrenatural ou sagrado”. O mesmo autor ainda completa esse pensamento ao dizer que “os movimentos religiosos começam sob a liderança de pessoas carismáticas, que angariam os seus seguidores sectários (confessionais) de qualquer comunidade tradicional (não carismática) que for”. O carisma é uma força que desafia e rompe as rotinas cotidianas.

Sob essa ótica da relação de um líder religioso e sociedade, este capítulo pretende dissertar usando dois autores clássicos para esse tema que são Max Weber e

Pierre Bourdieu, confrontando posteriormente (no capítulo 4) as teorias com as narrativas dos padres católicos do Cariri paraibano angariadas nas entrevistas. Mas, para alcançar o raciocínio sobre os líderes religiosos e tipos de carisma, faz-se necessário tecer palavras sobre o que é a sociedade, os sujeitos dessa sociedade e os fatos que ocorrem no dia a dia e que também influenciam e são influenciados pelo cenário religioso atual, ou seja, os fatos sociais religiosos, e para entender esse tema serão abordados autores da sociologia que irão conduzir o raciocínio do leitor até a compreensão final dessa esfera da tese: entender o fato social interagindo com o padrão religioso numa reação “ação social, modernidade, cenário religioso atual” que podem denotar (ou não) a mobilidade dos religiosos em meio à tantas opções no “mercado religioso” do período moderno.

3.1 PESSOA, PESSOAS, SOCIEDADE, SOCIEDADES, FATOS SOCIAIS, FATOS SOCIAIS RELIGIOSOS

A pluralidade religiosa atual traz desafios dentro dos estudos mais evidenciados hoje em dia e em específico dentro do campo das Ciências das Religiões. Entre as várias “ciências” existentes para estudar o campo da religião observam-se divisões: Antropologia da Religião, Psicologia das Religiões, História das Religiões, Fenomenologia da Religião dentre outras e para o presente capítulo desta tese a ciência trabalhada será mais envolvendo a Sociologia da Religião. Após o capítulo introdutório sobre a religião e a modernidade (com seus diversos conceitos e contextualizações) e após o entendimento de como se deu a modernização do catolicismo através do Concílio do Vaticano II (capítulo 2), e levando em consideração que a presente tese busca entender a relação dessa modernização do catolicismo (impacto da modernidade nas cidades do Cariri paraibano) - fazendo uma análise a partir do ponto de vista dos padres e seu carisma como líder religioso, ou seja, a análise de como as pessoas agem em sociedade, de como se comportam diante fatos sociais (e isso inclui diretamente os fatos religiosos) - faz-se necessário expor resumidamente o que vem a ser a “Sociologia da religião” e os autores pioneiros da ciência em questão.

Primeira consideração a ser feita sobre a sociologia é que ela é uma ciência da modernidade tanto porque ela nasce nesse período¹¹⁴ como toma a própria modernidade como objeto de análise dela¹¹⁵. Outra consideração a ser feita é que essa “ciência que estuda a sociedade” nasce com autores que embasam suas análises à partir de críticas à religião e tem como principais representantes Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, esses dois últimos serão adiante discutidos para introduzir o escopo desse capítulo visto que ele circunda seu conteúdo acerca da sociedade, das instituições religiosas como vínculos sociais e como líderes religiosos dessas instituições controlam seus liderados através (ou não) de seus carismas.

De acordo com Klaus Hock (2010, p. 101) a Sociologia da Religião lida com questões da relação entre religião/religiões e sociedade (s) e segundo o mesmo autor, a Sociologia da Religião concentrou-se em religiões de sociedades complexas, modernas, e deixou as religiões de culturas majoritariamente ágrafas para a Etnologia da Religião, sendo assim, de certo modo, a Sociologia da Religião encontra-se como uma “disciplina-ponte” por excelência entre a Ciência da Religião e a Sociologia, com certa inclinação de peso para a Sociologia (HOCK, 2010, p. 101).

Klaus Hock (2010, p. 102) também comenta que as raízes da Sociologia da Religião remontam a tempos anteriores e acrescenta que Auguste Comte (1798-1857) é amplamente tido como fundador da Sociologia em geral e também da Sociologia da Religião, no entanto, seu conceito, porta antes, traços de uma Filosofia Social do que de uma Sociologia (empírica), ou seja, Comte via “a história da humanidade dividida em três estados: um teológico, um metafísico e um ‘positivo’, relacionado com a prática” e conforme a opinião dele, a própria religião pertence ao passado e seria inteiramente superada na sociedade futura, moderna. Ele esperava poder preservar apenas a função

¹¹⁴ O período aqui referido como moderno não é a partir da definição histórica e sim da definição que a sociologia considera a partir da Revolução Francesa em que os ideais modernos “se tornaram práticos” e se intensificaram (como foi comentado no início do capítulo 1).

¹¹⁵ Situando historicamente, a sociologia é uma disciplina nova que surgiu na segunda metade do século XIX e possui autores muito recentes (já na idade contemporânea). A sociologia é considerada uma “filha” da Revolução Industrial (principalmente a segunda revolução pois a primeira foi mais no âmbito têxtil já a segunda foi muito mais forte, mais intensa e isso gerou muitas consequências). O mundo do século XIX era totalmente diferente dos mundos anteriores pois houve mudança no mundo do trabalho, consequentemente na sociedade e por cadeia, na economia; e da Revolução Francesa que alterou completamente a lógica política da França (que era o país mais populoso da Europa e acarretou mudanças políticas nos outros países). Como nessa revolução o rei foi decapitado e como nessa época os reis eram tidos também como autoridades religiosas, isso repercutiu também no quesito religião, ou seja, em curto período de tempo toda a lógica do mundo foi mudada (trabalho, sociedade, economia, política e religião) e para estudar essas alterações sociais ocorridas no século XIX surge a sociologia.

integrativa da religião, sob a forma de uma “*religion positive*” comprometida tão somente com a ciência (HOCK, 2010, pp. 102-103). Ou seja, as sociedades tinham uma visão de progresso que passava por 3 estados ao longo da evolução: o estado teológico que era aquele que tinha uma mentalidade mítica e eram mais comuns em sociedade mais arcaicas; estado metafísico em que a explicação se dava através da razão (mas ainda sem respaldo científico); estado positivo em que a explicação se dava através da ciência. Mas essa ideia de evolução da sociedade foi criticada por Durkheim pois este entendia que a humanidade não era um fato concreto, que a evolução da humanidade não era um fato concreto, a humanidade não tinha chegado a um termo final de sua evolução.

Mas quem era Durkheim e qual o seu diferencial na criação da Sociologia ao lado de Auguste Comte? Esse questionamento pode ser respondido por Danièle Hervieu-Léger (2001, p. 163) ao afirmar que dentre os clássicos autores da sociologia o que merece mais destaque como fundador da sociologia é o francês Émile Durkheim e faz jus a esse título pois seu projeto foi o de fundar a sociologia como ciência positiva, autônoma ao mesmo tempo em relação à filosofia da história e em relação à psicologia, Comte forneceu fortes bases mas quem executou e colocou a ciência na prática propriamente dita foi Durkheim. Klaus Hock (2010, p. 104) endossa sobre os principais autores da sociologia ao apontar que¹¹⁶,

São tidos como fundadores da Sociologia da Religião Científica Émile Durkheim (1858-1917) na França e Max Weber (1864-1920) na Alemanha; ocasionalmente é mencionado, nesse contexto, ainda Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942). A contribuição especial de Durkheim reside no fato de ter remoldado a Sociologia da Religião de uma Filosofia Social para uma ciência empírica. Para esse fim ele desenvolveu uma terminologia exata, portanto uma terminologia científica, e a aplica no quadro de claras regras de procedimento, de uma metodologia científica (HOCK, 2010, p. 104).

Durkheim foi o estudioso que colocou a sociologia em prática, criou a disciplina acadêmica da sociologia e para explicar as primeiras bases e o campo da sociologia

¹¹⁶ Augusto Comte criou uma corrente de pensamento, chamada Positivismo, que será a base teórica, o respaldo teórico da sociologia. Durkheim é a “organização da disciplina”. A diferença de Durkheim e de seus percursores era que ele estabeleceu um método científico para a sociologia e por ele, ao apontar que seus antecessores lidavam com ideias ao passo que ele lidava com fatos. Os fatos sociais devem ser tratados como “coisas”, ou seja, os sociólogos têm que ser imparciais, indiferentes, portanto tratar os fatos sociais como coisas.

escreveu seu livro “As bases do método sociológico” (1895) em que ele definia (restringindo o campo de estudo), Durkheim comentava que todas as ciências estavam evoluindo e que a sociologia precisava acompanhar essa evolução e o autor também reconhece que não seria uma tarefa fácil fazer as pessoas (tão habituadas a pensar pelo senso comum) a enxergar por vias científicas. Durkheim (2002, p. 6) definiu a sociologia como “a ciência das instituições, da sua gênese e do seu funcionamento”¹¹⁷.

Sendo assim, pode-se inferir que a primeira preocupação de Durkheim foi a de conferir à Sociologia o estatuto de ciência, ou seja, ter uma objetividade de conhecimento, os fatos sociais, que deveriam ser estudados pelos sociólogos em que esses fatos sociais eram compreendidos como aspectos da vida social que moldavam as ações dos indivíduos. Durkheim propôs uma rigorosidade nesses estudos dos fatos tratando os fatos como coisas pois, para tal autor a Sociedade não era somente a soma dos indivíduos e sim se constituía num sistema que representava determinadas realidades com características próprias, para ele, a combinação das consciências individuais formava a consciência coletiva.

Durkheim (2002, p. 11) denominou de fatos sociais os fenômenos compreendidos por “toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou, ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência”. Observa-se as 3 características presentes nesse conceito (coercitividade, generalidade, exterioridade - que acontece na sociedade, é independente da vontade ou da adesão do indivíduo, os fatos simplesmente acontecem e se apresentam para nós); e, explicando melhor, para ser classificado como fato social são caracterizados por ser exterior ao indivíduo (exterioridade), generalidade (atinge a maioria dos indivíduos que fazem parte da sociedade), e coercitividade, coerção, os indivíduos tem que seguir os padrões e caso não sigam sofrem uma coerção, sanção, punição social. No seu livro ele estabelece os passos básicos que devem ser seguidos por quem quiser fazer uma investigação sociológica (essas regras poderiam mudar de acordo como decorrer das ciências). O fato social está presente nos escritos de

¹¹⁷ Durkheim propôs um método (pois uma ciência autônoma precisa ter um método próprio de investigação) e o objeto seria a própria sociedade (a preocupação dele era discriminar o objeto da sociologia do da psicologia e ele fez através da distinção da sociedade e dos indivíduos, ou seja, a sociedade é mais que uma mera soma de indivíduos); ele fundou uma revista (reunia um grupo de intelectuais que partiam do pensamento que ele estabeleceu) e isso fez a sociologia começar a ser respeitado pela ciência; lutou por tornar a sociologia como disciplina universitária e por isso ele é considerado um dos principais fundadores da sociologia (por tornar a sociologia institucionalizada e com método próprio).

Durkheim desde as primeiras até suas últimas obras. Fato social não é somente um fato dentro da sociedade, é todo aquele feito que é construído pela sociedade (formas de agir, pensar, sentir) e se impõem aos indivíduos (na maioria das vezes inconsciente, de forma natural). Durkheim estava preocupado em saber qual era a força que matinha os povos unidos, interagindo, afinal, convívio social depende da solidariedade.

E de que forma essa consciência coletiva, essa solidariedade influenciava na religião? Pode-se inferir que Durkheim dizia que os indivíduos eram construídos na sociedade e para tanto, passavam por processos sociais que podiam ser associativos e dissociativos. Os associativos são processos que exigem cooperação, assimilação, que tende a juntar a sociedade; já os processos dissociativos que denotam competição e conflito tende a afastar os indivíduos e isso é negativo para as sociedades, sendo assim, os processos associativos têm que ser maiores que os dissociativos e essa “união” geram uma coletividade, uma forma comum de pensar e de agir gerando uma consciência coletiva, uma solidariedade¹¹⁸. Essa “solidariedade” tem um significado de integração de vínculo e ele classifica em dois tipos: solidariedade mecânica (sociedades mais arcaicas, mais rígidas, consciência moral muito rígida), pessoas pensavam igual, por exemplo, antigamente, a religião levava a pensar que todos eram iguais porque eram “irmãos”. O único conjunto de valores começaram a se alterar, não há mais uma pressão da comunidade sobre esses indivíduos e apesar disso, a sociedade não se desfez, se ajustou, por conta da interdependência entre os indivíduos. A outra é a solidariedade orgânica, nesta, as pessoas pensam diferente mas pensam em conjunto, há como se fosse uma divisão do trabalho social e isso gera uma consciência coletiva em que as pessoas pensam diferentes, mas se completam, e com o aumento da divisão dos trabalhos, as pessoas precisam umas das outras. Interpretando o pensamento de Durkheim sobre esse assunto, Hervieu-Léger (2001, p. 168) nos diz que,

A distinção que ele introduz entre as duas formas de solidariedade social é bem conhecida: ela opõe, de um lado, a solidariedade mecânica das sociedades tradicionais, governadas pela uniformidade e pela homogeneidade das participações individuais na vida coletiva; do outro lado, a solidariedade orgânica das sociedades modernas, em que

¹¹⁸ Levando em consideração que o francês Emile Durkheim viveu de 1858 a 1917 e que o primeiro Censo foi realizado em 1872 em que o catolicismo era praticamente totalitário, evidencia-se que “ser católico” era praticamente uma imposição e um enquadramento social. Vale salientar que as igrejas protestantes históricas começaram a ser implantadas em 1824 em Nova Friburgo no Rio de Janeiro por imigrantes alemães (SANCHEZ, 2010, p. 120).

se impõe a complementaridade dos indivíduos e dos grupos que realizam tarefas diferenciadas.

Em suma, conforme descrito acima por Durkheim, a presente tese trabalhará com moldes de sociedades modernas, mais orgânicas solidariamente. O primeiro capítulo da nossa pesquisa foi sobre Modernidade, o segundo foi sobre a modernização do catolicismo, dando sequência, este terceiro capítulo se apresentará estruturado em torno do que vem a ser poder, liderança e ou dominação e, para tanto, o autor mais indicado para crédito acadêmico é Max Weber.

Um grande estudioso da mesma época e circunstâncias de Émile Durkheim foi o alemão Max Weber¹¹⁹ (1864-1920), um sociólogo (dentre outros conhecimentos acadêmicos: direito, história, economia, filosofia, política e teologia) que também estudava a sociedade, porém, de um ponto de vista diferente de Durkheim. Este se preocupava em entender a sociedade a partir dos fatos sociais, enquanto Weber estava preocupado em compreender a sociedade sob o prisma de suas ações sociais.

Em relação ao pensamento de Weber sobre religião, ele compreendia esta como “uma espécie particular de modo de agir em comunidade”, da qual se trata de estudar as condições e os efeitos, sendo assim, Weber abordava as religiões não como sistemas de crenças mas como “sistemas de regulamentação da vida”, “que souberam reunir em torno de si massas particularmente importantes de fieis” e a partir disso, o sociólogo vai se interessar pelos comportamentos práticos dos indivíduos e pelos sentidos que eles dão a sua conduta (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009, p. 82). Moraes *et al* (2003) completa essa informação ao lembrar que Weber foi o criador da sociologia da religião, vinculando a ação religiosa a diferentes estamentos e classes, terminando por considerar a religião como elemento de legitimação do poder e de domesticação das massas (MORAES *et al*, 2003).

Para entender como o sociólogo alemão formulava seus pensamentos é necessário compreender seu ponto de vista sobre o que significa sociologia e, sob a óptica weberiana, é “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação

¹¹⁹ Conforme Hervieu-Léger e Willaime (2009, pp. 73-74), do ponto de vista religioso, Weber viveu em uma família contrastada em que o pai era pouco interessado por religião enquanto a mãe era muito apegada, já Weber, dizia ter um “ouvido religioso”, e dizia nem ser um antirreligioso nem irreligioso, era considerado um protestante sem Igreja. Embora praticando o agnosticismo metodológico, Weber manifesta uma simpatia compreensiva pelo fenômeno religioso e “considerava mais o fato religioso como uma dimensão ligada a uma condição humana confrontada com a irracionalidade do mundo, mas uma dimensão que reveste formas extremamente diversas conformes as épocas e civilizações e que, portanto, é profundamente histórica” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 74).

social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 2015, p. 3). O autor elaborou sua explicação ao tomar como base o que ele entende por “compreensão”:

Apreensão interpretativa do sentido ou da conexão de sentido: a) efetivamente visado no caso individual (na consideração histórica) ou b) visado em média e aproximadamente (na consideração sociológica em massa), ou c) o sentido ou conexão de sentido a ser construído cientificamente (como “ideal-típico”) para o tipo puro (tipo ideal) de um fenômeno frequente (WEBER, 2015, p. 6).

Assim sendo, pode-se inferir que a sociologia de Max Weber era uma sociologia compreensiva ou considerada como uma teoria racionalista da ação social dotada de intencionalidade significativa. Weber procurava captar e interpretar as conexões de sentido, isto é, o conteúdo simbólico nas ações dos indivíduos. Para Weber o entendimento dos fenômenos sociais só era possível pelo método compreensivo e compreender significava a apreensão interativa dos sentidos. Ou ainda,

Conforme a compreensão de Weber, a Sociologia em distinção das Ciências Históricas não visa à análise de processos de atuação individuais em seus contextos fundamentais. Antes, procura desenvolver termos gerais, constatar padrões de atuação gerais e captá-los na forma de “tipos ideais”. “Tipos ideais” podem descrever formas básicas da atuação dotada de sentido ou também tipos básicos de agentes (HOCK, 2010, p. 108).

Como nos diz Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 79) quanto ao “explicar” e ao “compreender” em Weber, a “compreensão” é um momento essencial da explicação, e que tal sociólogo empregava a expressão “explicação compreensiva”, ou, como diz Dominique Schanapper (1999, p. 3) “a compreensão sociológica não consiste em compreender as condutas dos homens de modo intuitivo e simpático, mas em torná-las inteligíveis em um projeto de conhecimento intelectual e racional”, um projeto que não renuncie à explicação causal.

Moraes *et al* (2003) também interpreta o pensamento de Weber e abaliza que a sociologia deve ser compreensiva, porque seu objeto de estudo é a ação humana que, por sua vez, possui uma característica especial, que demanda procedimentos mais abrangentes se comparados àqueles comumente utilizados pelas ciências da natureza, isto é, a ação humana é dotada de sentido e cabe ao cientista social metodizar a

compreensão por meio da elaboração e do estabelecimento de conexões causais (esquemas), que possibilitem a decifração do sentido imaginado e subjetivo do sujeito da ação. Para tanto, conforme Weber percebia, o indivíduo constitui a unidade explicativa, tornando-se ponto de partida e de chegada, logo, os conceitos sociológicos são elaborados (compostos) pouco a pouco e seus componentes são retirados da realidade histórica; assim, o processo do conhecimento fundamenta-se no indivíduo (MORAES *et al*, 2003).

Moraes *et al* (2003) ainda nos recorda que Weber afirmava que a ação objetiva ao sentido e a hermenêutica passam a ser o método ideal na busca da resposta para a pergunta do sentido social da ação. Portanto a explicação sociológica busca compreender o sentido, o desenvolvimento e os efeitos da conduta de um ou mais indivíduos referidas às dos outros, não se propondo a julgar a validade de tais atos, nem a compreender o sujeito enquanto pessoa, ou ainda, “explicação é definida como sendo a captação e interpretação da conexão do sentido em que se inclui uma ação (QUINTANEIRO *et al*, 1999). Fazendo uma breve distinção do posicionamento entre os sociólogos supra citados pode-se perceber que Durkheim trabalhava com a ideia de uma sociedade solidamente construída, que era considerada uma referência muito completa em que o Estado era “forte” e não era um problema, logo, Durkheim se preocupava com o que viesse a desagregar essa sociedade e isso ia de contra o que Weber ponderava pois este pensava a sociedade como uma provocação - sociedade em construção - e isso era sempre um desafio (neste caso em específico, Karl Marx apontava esses desafios em relação a organização e divisão em classes sociais), no caso, Weber não se preocupava com a grande estrutura que estava sendo montada, mas sim sobre as ações e os agentes dessas ações, ou seja, com quem agia e as modalidades de ações que estão sendo executadas (corpo administrativo e questões políticas, projetos). Weber tinha um pensamento político e se preocupava com a direção, orientação da conduta, ações capazes de formular objetivos. Cada agente com seus objetivos e intenções em suas ações, se misturavam com as ações dos demais agentes (cada um também com intenções e objetivos) e esse cruzamento, essas conexões formavam o que Weber chamava de tecido social (e tentava estabelecer relações entre elas), se eram significativas umas para as outras (a exemplo disso pode-se citar a forma que pessoas orientavam suas ações econômicas e suas ações e condutas religiosas, tal qual a análise que Weber fez em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”). O ser humano

poderia melhorar sua área de atuação na área econômica para conseguir afeito na outra - a religiosa- e conseguir bens de salvação. Weber se preocupa com a teia de construção social.

Durkheim não estava preocupado em saber “o que fazia uma sociedade continuar existindo” ele tratava isso como normalidade -“rolamento”-, enquanto que para Weber, a grande questão era “o que é que pode responder pela continuidade de relações da sociedade? ”, Weber se preocupava em como construir elos persistentes entre os homens, já Durkheim dizia que era preciso haver orientações morais na sociedade que fizessem com que os homens seguissem aqueles padrões seguidos em sociedades. Durkheim tinha a preocupação em ver como os grupos sociais ficavam mais coesos, em solidariedade, já Weber estava preocupado em ver como os grupos sociais iam se desfazendo, se transformando em outras coisas e os fatores e efeitos disso e tal preocupação de Weber cabe perfeitamente no objetivo traçado para esse terceiro capítulo uma vez que há a apreensão em entender como se dá a relação entre os grupos religiosos, mais especificamente a relação de católicos e evangélicos e das pessoas que compõem esses grupos (que transitam ou não entre eles) envolvendo relações de poder, dominação tradicional e dominação carismática por parte das autoridades religiosas que lideram tais grupos.

3.1.1 Max Weber: Ações Sociais

Mas, voltando ao raciocínio do sociólogo alemão, Max Weber apontava como foco principal de seus estudos “as ações”, ações essas que carregavam propósitos e intenções e quando executadas pelas pessoas da sociedade eram ditas “ações sociais”. O conjunto de várias dessas ações gerava as teias sociais que por sua vez, compunham um tecido social. Nas palavras do próprio Weber (2015, p. 3),

Por “ação” entende-se, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que, e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um sentido subjetivo. Ação “social” por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso (WEBER, 2015, p. 3).

Conforme a obra de Weber “Economia e Sociedade”¹²⁰ “a ação social (incluindo omissão ou tolerância) orientava-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra ataques presentes ou medidas de defesa para enfrentar ataques futuros)” (WEBER, 2015, p. 13) e seguindo o mesmo raciocínio, Weber nos alertava que nem todo tipo de ação -também de ação externa- era uma “ação social” uma vez que a ação externa, por exemplo, não o é, quando se orienta exclusivamente pela expectativa de determinado comportamento de objetos materiais. O comportamento interno só era considerado uma ação social quando se orientava pelas ações dos outros. Não o era, por exemplo, o comportamento religioso, quando nada mais era do que contemplação, oração solitária etc. A atividade econômica (de um indivíduo) unicamente o era na medida em que também levava em consideração o comportamento de terceiros (WEBER, 2015, p. 14). Em resumo ao pensamento weberiano, “nem todo tipo de contato entre pessoas tinha caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento de outra pessoa” (WEBER, 2015, p. 14).

Segundo Moraes *et al* (2003) uma primeira classificação da ação social estabelecida por Weber levou em consideração a natureza da racionalidade segmentada em relação aos fins e valores envolvidos no processo desta ação em que a ação social de um indivíduo ou grupo será entendida como racional em relação a fins se, para atingir um objetivo previamente definido, lançar mão dos meios adequados e necessários. É o caso de uma conduta científica ou de uma ação econômica (modelos típicos de ação que permitem uma interpretação racional) (MORAES *et al*, 2003).

De um lado, Weber afirma que a conexão entre fins e meios é tanto mais racional quanto mais se elimine a interferência perturbadora de erros e afetos que possam desviar seu curso. De outro lado, a ação social (conduta) será racional em relação a valores, quando o sujeito se orienta por fins últimos, agindo em conformidade com seus próprios valores e convicções, mantendo sua fidelidade a estes valores que inspiram sua conduta ou, ainda, na medida em que acredita na legitimidade intrínseca de um comportamento válido por si mesmo. É o caso do cumprimento de um dever, de um imperativo ou exigência ditados por seu próprio senso de dignidade, por suas crenças religiosas, políticas, morais ou estéticas ou por valores nos quais acredita (justiça, honra, ética, fidelidade etc.). Entretanto, cabe ressaltar que Weber deixava claro que o sentido da ação flutua demais, não se fixa; daí a possibilidade de existir certa racionalidade tanto

¹²⁰ Edição de 2015, com revisão técnica de Gabriel Cohn.

maior quanto mais absoluto for para o sujeito da ação o valor que a inspira. Assim, o sentido da ação não se encontra no seu resultado e sim na própria conduta, como é o caso daqueles grupos que lutam em prol de valores considerados acima de qualquer outra coisa (movimentos ecológicos, paz mundial, exercício da liberdade etc.) (MORAES *et al*, 2003).

De acordo com Moraes *et al* (2003), Weber ainda afirmava que a ação social também podia ser classificada tomando-se como referência a natureza da motivação e nesta classificação temos as ações do tipo afetivo (sem qualquer motivação racional) e do tipo tradicional (determinada por costumes arraigados). Considera-se, portanto, que uma ação é estritamente tradicional, quando hábitos e costumes arraigados levam a que se aja em função deles (como sempre se fez), tratando-se de uma reação a estímulos habituais.

A ação de tipo afetivo é inspirada em emoções e medidas, tais como orgulho, inveja, desespero, vingança etc., e não leva em consideração os meios ou fins a atingir. Ao sociólogo compete a compreensão do sentido que um sujeito atribui à sua ação e seu significado social. Weber, entretanto, chama a atenção para o fato de que, muito raras vezes, a ação social está exclusivamente orientada por um outro dos tipos aqui classificados. Segundo ele, tais tipologias não passam de simples modelos conceituais puros (MORAES *et al*, 2003),

De modo racional referente a fins (por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; de modo racional referente a valores (pela crença consciente no valor -ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação- absoluto e inerente à determinado comportamento como tal, independentemente do resultado); de modo afetivo, especialmente emocional (por afetos ou estados emocionais atuais); de modo tradicional: por costume arraigado (WEBER, 2015, p. 15).

Weber (2015, p. 15) tem a preocupação de nos mostrar a distinção entre a ação afetiva e a ação racional referente a valores ao referir que são diferentes entre si. O autor utiliza como parâmetro a elaboração consciente dos alvos últimos da ação, e pela orientação consequente e planejada com referência a estes, no caso da última. Têm em comum que, para elas, o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação em sua peculiaridade, “age de maneira afetiva quem satisfaz sua

necessidade atual de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa ou de descarga de afetos (seja de maneira bruta ou sublimada)” , age de maneira puramente racional referente a valores quem, sem considerar as consequências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma “causa” de qualquer natureza (WEBER, 2015, p. 15). Para esta tese de doutorado em si, que somado ao objetivo principal o propósito de entender como é o comportamento (ações das pessoas) em relação às religiões, este tipo de distinção é extremamente importante pois irá determinar os tipos de ações sociais em relação à religiosidade das pessoas que serão comentadas nos tópicos seguintes e no quesito referente ao (possível) trânsito entre as religiões e poder carismático.

Em sequência ao pensamento de Max Weber, este nos conta que podiam ser observadas nas ações sociais, regularidades de fato, isto é, o curso de uma ação repetia-se sempre com o mesmo agente ou (às vezes, simultaneamente) era comum entre muitos agentes, com sentido tipicamente homogêneo (WEBER, 2015, pp.17-18). Uma relação social pode ter um carácter inteiramente transitório, bem como, implicar permanência, isto é, que exista a probabilidade da repetição contínua de um comportamento correspondente ao sentido (considerado como tal, por isso, esperado) (WEBER, 2015, p. 17). O autor ainda teve o cuidado em denominar o uso a probabilidade efetivamente dada de uma regularidade na orientação da ação social, quando e na medida em que a probabilidade dessa regularidade, dentro de determinado círculo de pessoas, está dada unicamente pelo exercício efetivo.

Chamamos o uso “costume”, quando o exercício se baseia no hábito inveterado. Dizemos, ao contrário, que a regularidade é condicionada pela “situação de interesses” (“condicionada por interesses”), quando e na medida em que a probabilidade de sua existência empírica depende unicamente de que os indivíduos orientem por expectativas suas ações puramente racionais referentes a fins (WEBER, 2015, p. 18).

Grande número de regularidades muito salientes no decorrer das ações sociais, particularmente (mas não apenas) das ações econômicas, não se baseia na orientação por alguma norma considerada “vigente” (nem no costume), mas unicamente na circunstância de que o modo de agir dos participantes, por sua própria natureza, melhor

corresponde, em média, a seus interesses normais, subjetivamente avaliados, e que por essa avaliação subjetiva e esse conhecimento orientam sua ação (WEBER, 2015, p. 18).

Conforme Weber (2015, p. 19) “toda ação, especialmente a ação social, e por sua vez, a relação social, pode ser orientada, pelo lado dos participantes, pela representação da existência de uma ordem legítima”. E completa ao lembrar que “a probabilidade de que isto ocorra de fato chamamos ‘vigência’ da ordem em questão” (WEBER, 2015, p. 19). Entendendo melhor o que vem a ser isso para Max Weber, a “vigência de uma ordem significa, portanto, algo mais do que a mera regularidade, condicionada pelo costume ou pela situação de interesses, do decorrer de uma ação social” (WEBER, 2015, p. 19), e essas vigências legítimas podiam ser atribuídas a uma ordem pelos agentes em virtude da tradição, de uma crença afetiva, de uma crença racional ou de um estatuto existente em cuja legalidade se acredita (WEBER, 2015, p. 22), ou seja, ordens legítimas significam certa obediência por reconhecimento à uma ordem/lei, à alguém em específico ou por tradição/costume no sentido de que “todos fazem” e porque “sempre foi assim” e o “dar sequência” é considerado normalidade ou um enquadramento e situação/satisfação social.

“Todos fazem” e “sempre foi assim”, são expressões que explicam um pouco de como acontece a continuidade dos indivíduos na religião católica. Sobre isso, antes de passar para o próximo tópico é necessário fazer uma análise do que foi teorizado por Weber e interpretado por Antonio Flavio Pierucci em uma entrevista no ano de 2007 na qual ele fala a respeito de “É fácil ser católico”¹²¹,

“É fácil ser católico. O barato de ser católico é fazer parte de uma religião que não precisa ser seguida à risca pela maioria dos fiéis. Reside nisso parte da força do catolicismo, mas grande parte, também, de sua fraqueza. Quando o Datafolha pergunta “Você concorda ou não com a opinião segundo a qual os católicos não praticam sua religião?”, 61% dos brasileiros respondem “concordo”. E não é opinião só dos que veem a coisa de fora. É um resultado geral que, ao ser cruzado com a religião do entrevistado, revela que a maioria absoluta dos próprios católicos se reconhece nesse espelho: nada menos que 58% dos católicos concordam com a frase, 10% nem concordam nem discordam, e 31% discordam. Só 17% dos católicos discordam totalmente. Sociologicamente isso faz todo o sentido. Teologicamente também. Não se trata de um simples artefato estatístico tal percepção, que, por ser generalizada, diz muito desse barato a que me referi de

¹²¹ Antônio Flávio Pierucci, sociólogo, professor da USP em artigo publicado no jornal Folha de S. Paulo, 06-05-2007. Disponível em: http://www.espiritualidades.com.br/Artigos/P_autores/PIERUCCI%20_Antonio_tit_Et_facil_se_catolico.htm.

início, e que torna bem menos difícil ser católico que seguir qualquer outra igreja, sobretudo se ela for pentecostal. A Igreja Católica exige muitíssimo de uns poucos (monges e freiras, bispos e padres) e pouco, bem pouco, dos muitos [...]. Fazer parte do catolicismo, portanto, ainda mais num país tradicionalmente católico como o Brasil e que continua contando com ampla maioria católica, significa poder escolher (ou oscilar) entre ser católico praticante e ser católico não praticante. (PIERUCCI, 2007).

O posicionamento de Pierucci é em relação a escolha da opção religiosa no sentido de “ser facilmente católico” pela lógica da tradição nacional, ou seja, quando não se sabe o que se é, pelo que é aceito socialmente, se é católico (sem necessariamente ter que frequentar, exercer o catolicismo propriamente dito, ter compromisso religioso). Independente do que se “faz”, o costume é dizer que é católico para se sentir socialmente integrado e ao final de tudo, como diz Pierucci em sua entrevista, “você está salvo” pois há a “comunhão dos santos” em que todos ao final, estarão no “Reino dos céus” independentemente de suas atitudes ou atuação ativa na profissão de fé. O sociólogo faz essa crítica do “costume”, da tradição e também acrescenta que o compromisso de exercer a fé propriamente dita, é uma característica mais comuns dos pentecostais uma vez que o compromisso pode estar atrelado ao que Weber falou sobre a troca de interesses em que “os indivíduos orientam por expectativas suas ações puramente racionais referentes a fins” (WEBER, 2015, p. 18), vou fazer “isso” para obter a benção “tal”, realmente, denotando o mercado religioso que será comentado mais adiante nesse capítulo.

3. 2 PODER, DOMINAÇÃO E CARISMA

A partir do que foi dito sobre ordens legítimas, como as pessoas se mantêm nas suas relações sociais e o que as faz obedecer ou seguir padrões ou um líder em específico? Ensaando uma resposta pode-se dizer que os homens devem se apropriar de certos padrões e/ou haver o que Max Weber chama de dominação (exercício do poder, capacidade de manter a iniciativa das ações perante os dominados), mas, dominação não é poder, este, as vezes não é aceito e é tido como violência, a dominação é o exercício de um poder (persistente) com orientações de conduta aceitáveis, as ações dos dominantes são corretas (aceitáveis, legítimas) gerando um tipo de liderança. Mas, para

melhor entendimento sobre o que é a dominação de que trata Weber, façamos uma breve analogia do que significa a palavra poder.

De acordo com Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 933) a palavra “poder” em seu significado mais geral é,

A capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou a fenômenos naturais [...]. Se o entendermos em sentido especificamente social, ou seja, na sua relação com a vida do homem em sociedade, o poder torna-se mais preciso, e seu espaço conceptual pode ir desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito, mas também o objeto do Poder social.

Poder é um “exercício”, algo que se exercita e para tanto depende da relação entre as pessoas, resultando no que se refere ao “poder social”, ou ainda, poder social não é uma coisa ou a sua posse, é uma relação entre pessoas, “não existe poder, se não existe, ao lado do indivíduo ou grupo que o exerce, outro indivíduo ou grupo que é induzido a comportar-se tal como aquele deseja” (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 934), o poder social, em seu sentido mais amplo, é a capacidade de determinação intencional ou interessada no comportamento dos outros (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 937). Tais autores também traçam seus estudos sobre o poder no estudo da política e nos dizem que um dos fenômenos mais difundidos na vida social é exatamente o do poder e explicam sua colocação ao nos afirmarem que não existe praticamente relação social na qual não esteja presente, de qualquer forma, a influência voluntária de um indivíduo ou de um grupo sobre o comportamento de outro indivíduo ou de outro grupo (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 940) e nos alertam que o conceito de poder foi empregado para interpretar os mais diversos aspectos da sociedade, desde os pequenos grupos da administração de produção e desde a família até às relações entre as classes sociais.

Atualmente, o poder é considerado como uma das variáveis fundamentais, em todos os setores de estudo da política. Isto se verifica, por exemplo, na análise das burocracias, e, mais genericamente, na análise das organizações, onde a estrutura hierárquica mais ou menos acentuada e as diversas formas que ela pode assumir colocam, naturalmente, em primeiro plano, o fenômeno do poder (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 941).

Para Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998) o poder é operado em abordagens de grandes organizações soberanas (como por exemplo o Estado, a Igreja) e para produzir efeitos nessas instituições soberanas é preciso que haja intencionalidade de poder e isso envolve recursos (econômicos, força, ideologia, manipulações, etc.).

Já para o filósofo italiano do século XX, Antonio Gramsci, o poder opera nas superestruturas, forma persuasiva e por meios ideológicos que são “distribuídos” nas escolas, nos sindicatos, nas Igrejas. São ideias dominantes que tentam convencer a população sobre determinado assunto sobre determinados temas sociais importantíssimos e essa difusão de ideias se dá através dos meios de comunicação, as pessoas não percebem que adotam as ideias hegemônicas e as repassam defendendo como suas, ou, dito de outra maneira,

Enquanto a sociedade política tem seus portadores materiais nas instâncias coercitivas do Estado, na sociedade civil operam os aparelhos privados de hegemonia, isto é, organismos relativamente autônomos em face do Estado em sentido estrito, que desejam somar consensos e consentimentos em torno de suas proposições. Criados na intensificação das reivindicações sociais, estes aparelhos congregam a imprensa, os partidos políticos, os sindicatos, as associações, os movimentos sociais, a escola e a Igreja. São os agentes da hegemonia, os portadores materiais das ideologias que buscam consolidar apoios na sociedade civil, seja para manter a dominação, seja para contrariar seus pressupostos (MORAES, 2010, p. 59).

Entendendo melhor o pensamento do filósofo italiano, Moraes (2010, p. 57) nos lembra que Gramsci, ao analisar os embates pela hegemonia, distinguiu duas esferas no interior das superestruturas, a primeira é representada pela sociedade política, conjunto de mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência, e que se identifica com os aparelhos de coerção sob controle dos grupos burocráticos unidos às forças armadas e policiais e à aplicação das leis. Nas palavras do próprio Gramsci (2000, p. 21), a sociedade política é o “aparelho de coerção estatal que assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção” (GRAMSCI, 2000, p. 21, grifos do autor). A outra esfera é a sociedade civil, que designa o conjunto de instituições responsáveis pela elaboração e propagação de ideologias enquanto concepções de mundo, compreendendo o sistema escolar, a Igreja, os partidos políticos, as organizações

profissionais, os sindicatos, os meios de comunicação, as instituições de caráter científico e artístico, etc.

Sociedade civil e sociedade política se diferenciam pelas funções que exercem na organização da vida cotidiana e, mais especificamente, na reprodução das relações de poder. Na sociedade civil, as classes procuram ganhar aliados para seus projetos através da direção e do consenso. Já na sociedade política, as classes impõem uma dominação fundada na coerção. Em somatório, formam o Estado em sentido amplo: sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção. O Estado já não se confunde atavicamente com a sociedade política, enquanto aparelho coercitivo que subjuga as massas às relações de produção, se necessário com o emprego da força militar (MORAES, 2010, p. 58)¹²².

Michel Foucault, pensador francês da segunda metade de século XX se empenhou na missão de identificar a genealogia do poder (entendida como a história, a explicação oficial e os contextos) mas, já no início de sua missão, “Foucault compreende imediatamente a natureza interdisciplinar do objeto, escolhendo como método a articulação de vários saberes” (MORAES, 2010, p. 233), ou seja, segundo o filósofo francês, não era possível abarcar a tarefa de estudar o poder na perspectiva de um único saber estruturado, seja a teoria política, a psicanalítica, ou a econômica, etc. (MORAES, 2010, p. 233). Ao lidar com o estudo do poder na perspectiva interdisciplinar, segundo a teoria foucaultiana, é impossível construir uma teoria geral do poder e o agravante é que não há como identificar sua natureza, essência ou características universais (MORAES, 2010, p. 233). “Não existe algo unitário e global chamado poder, mas [...] formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. [...] não é objeto natural, uma coisa: é prática social, constituída historicamente” (FOUCAULT, 1995). Sendo prática constituída historicamente, suas formas são

¹²² Embora estabeleça distinções estruturais e funcionais entre as duas esferas da superestrutura, Gramsci (2002, p. 62) indica ser possível ocorrer, em determinado momento histórico, a síntese simultânea de hegemonia e dominação, consenso e coerção, direção e ditadura. É o momento em que fracassa o consenso espontâneo e sobressai a supremacia. Ele explica: A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como domínio e como direção intelectual e moral. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a liquidar ou a submeter também mediante a força armada; e é dirigente dos grupos afins ou aliados (GRAMSCI, 2002, p. 62, grifos do autor). A sociedade civil, na ótica gramsciana, engloba as ideologias que circulam pelo real histórico buscando fixar a sua potência, isto é, firmar a sua capacidade de condensar e expressar concepções de mundo com vistas à sua realização histórica. Assim concebida, a sociedade civil se credencia como espaço de hegemonia (MORAES, 2010, pp. 57-58).

infinitas e serão modificadas tantas vezes quantas os contextos forem modificados (AMORIM; PEREZ, 2010, p. 233).

Outra questão para Michael Foucault é que a construção do poder se dá de forma sutil em que o sujeito é construído por discursos, os sujeitos são subjetivados por suas práticas que são construídas por meio de discursos e esses discursos têm poder (poder produtivo, disciplinar, autoconstruído pelos discursos). Um ponto interessante sobre a opinião de Foucault sobre o assunto é que ele compara a “obediência ao poder” ao sistema panóptico de Jeremy Bethman em que em uma cadeia os presos ficam em celas individuais e são observados permanentemente por alguém dentro de uma torre central, mas, os presos não sabem quem exatamente está dentro da torre e em que momento são observados, logo, se disciplinam a ficar sempre nos conformes, ou seja, obediência permanente (corpos dóceis) e ao mesmo tempo recebem sinais de comando em que através desses sinais exercem suas tarefas e atividades, são disciplinados novamente à obediência funcional logo, estão sempre “produzindo algo” (considerados corpos úteis), em suma, as pessoas agem e obedecem porque acham que estão sendo observados e devem se disciplinar.

Assim como em Gramsci, para Foucault, o poder é recurso para a construção do que quer que seja, irremediavelmente, associado ao controle e à disciplina, e disciplina é também autodisciplina, originada na subjetividade já marcada pela longa história de submissão e dominação de cada pessoa. Tanto o dominador quanto o dominado desenvolvem algum grau de autodisciplina. O sujeito individual ou coletivo pode se submeter a um policial, a uma lei, aos valores de sua cultura, disciplinando o próprio corpo; pode dominar por meio da lei, dos valores, da cultura, impondo disciplinas (AMORIM; PEREZ, 2010, p. 235).

Dados certos conceitos sobre o entendimento do que vem a ser o “poder”, frisa-se que, Max Weber trabalha com a perspectiva de dominação (poder legitimado), e segundo sua própria explicação “poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”, enquanto “dominação é a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (WEBER, 2015, p. 33). Weber especifica melhor seus conceitos ao afirmar que o conceito de poder é sociologicamente amorfo, sendo assim, todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições

de impor sua vontade, numa situação dada. Por isso, o conceito sociológico de “dominação” deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem (WEBER, 2015, p. 33), ou seja,

Chamamos “dominação” a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas. Não significa, portanto, toda espécie de possibilidade de exercer “poder” ou “influência” sobre outras pessoas. Em cada caso individual, a dominação (“autoridade”) assim definida pode basear-se nos mais diversos motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referentes a fins. Certo mínimo de vontade de obedecer, isto é, de interesse (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação (WEBER, 2015, p. 139).

Interpretando o que o sociólogo quis dizer é que as pessoas obedecem e atendem as ordens de determinados “líderes” por motivos diversos que podem estar relacionados tantos às leis, como também a simples obediência por tradição, costume, hábito (sem nem tomar consciência das suas ações) ou também por afeição carismática aos dominadores. Aqui se pode acrescentar a condição comentada sobre a obediência ao catolicismo popular citado no capítulo anterior em que as pessoas geralmente seguem o catolicismo por tradição, porque sempre a família seguiu e que está condicionada para tal caminho, ou seja, já existe o costume, o hábito inveterado por tradição, mas, esses costumes podem estar mudando e possa ser que as pessoas estejam seguindo ou mudando de religião por questões de interesses pessoais ou mesmo por afeição aos líderes religiosos.

Voltando ao pensamento do sociólogo alemão, Weber (2015, p. 139) também acrescenta que toda dominação de uma pluralidade de pessoas requer normalmente um quadro de pessoas, dito “quadro administrativo”, isto é, a probabilidade confiável de que haja uma ação dirigida especialmente à execução de disposições gerais e ordens concretas por parte de pessoas identificáveis com cuja obediência se pode contar. Esse referido quadro administrativo pode estar vinculado à obediência ao senhor (ou aos senhores) por costume ou de modo puramente afetivo, ou por interesses materiais ou motivos ideais (racionais referentes a valores), em resumo, a natureza desses motivos é o que determina o tipo de dominação a ser estabelecida (dominador/dominados) (WEBER, 2015, p. 139).

No cotidiano, essas e outras relações são dominadas pelo costume e, além disso, por interesses materiais e racionais referentes a fins. Mas nem o costume ou a situação de interesses, nem os motivos puramente afetivos ou racionais referentes a valores da vinculação poderiam constituir fundamentos confiáveis de uma dominação. Normalmente, junta-se a esses fatores outro elemento: a crença na legitimidade. Conforme ensina a experiência, nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua “legitimidade” (WEBER, 2015, p. 139).

Weber ainda distingue as classes de dominação segundo suas pretensões típicas à legitimidade e afirma que há três tipos puros de dominação legítima:

1. de caráter racional: baseada na crença na e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal), ou 2. de caráter tradicional: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade (dominação tradicional), ou, por fim, 3. de caráter carismático: baseada na veneração extra-cotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática) (WEBER, 2015, p. 141).

No primeiro caso, a racional, a dominação é baseada em estatutos, obedece-se à ordem impessoal, objetiva e legalmente estatuída e aos superiores por ela determinados, em virtude da legalidade formal de suas disposições e dentro do âmbito de vigência destas. No caso da dominação tradicional, obedece-se à pessoa do senhor nomeada pela tradição vinculada a esta (dentro do âmbito de vigência dela), em virtude de devoção aos hábitos costumeiros, sendo assim, denomina-se dominação tradicional quando a legitimidade repousa na crença na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais (“existentes desde sempre”). Determina-se o senhor (ou os vários senhores) em virtude de regras tradicionais e a ele se obedece em virtude da dignidade pessoal que lhe atribui a tradição (WEBER, 2015, pp. 141-148).

Não se obedece a estatutos, mas à pessoa indicada pela tradição ou pelo senhor tradicionalmente determinado. As ordens são legitimadas de dois modos: a) em parte em virtude da tradição que determina inequivocamente o conteúdo das ordens, e da crença no sentido e alcance destas, cujo abalo por transgressão dos limites tradicionais poderia pôr em perigo a posição tradicional do próprio senhor; b) em

parte em virtude do livre arbítrio do senhor, ao qual a tradição deixa espaço correspondente (WEBER, 2015, p. 148).

Weber cita também o terceiro tipo de dominação que é a carismática, na qual, a obediência é à um líder carismaticamente qualificado como tal, em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma (WEBER, 2015, p. 141). Mas o que vem a ser “carisma”? Qual o conceito de carisma que Max Weber utiliza em seus escritos?

Na obra “Economia e Sociedade”, Max Weber lembra que conceito de carisma (graça) foi tomado da terminologia do cristianismo primitivo e, conforme o sociólogo (2015, pp. 158-159) carisma é,

Uma qualidade pessoal considerada extra-cotidiana (na origem magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou pelo menos, extra-cotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, exemplar e, portanto, como “líder” (WEBER, 2015, pp. 158-159). [...] O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição. Diferentemente da força também revolucionária da *ratio*, que ou atua de fora para dentro -pela modificação das circunstâncias e problemas da vida, e assim, indiretamente, das respectivas atitudes, ou então por intelectualização, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”, em geral. Nas épocas pré-racionalistas, a tradição e o carisma dividem entre si a quase totalidade das direções de orientação das ações (WEBER, 2015, p. 161).

Refletindo sobre o que foi descrito por Weber, o carisma é uma graça concedida, a “marca de um herói”, um dom recebido, uma habilidade pessoal, um encanto, é como se fosse um efeito e não uma causa. É como se o líder carismático fosse um enviado, o que o caracteriza não é o seu conteúdo, mas as formas de conduzir a missão e seus liderados que tanto reconhecem sua legitimidade. Isso pode ser conferido no pensamento de Weber (2006, p. 1216) ao nos lembrar que o carisma se origina na convicção da revelação e na crença do heroísmo, como convicção emocional, na efetividade e no valor que uma manifestação de tipo religioso, ético, artístico, científico, político ou de outra espécie de heroísmo – tanto guerreiro como ascético – possui, seja a

justa sabedoria dos dons mágicos ou qualquer outra classe. Esta crença revoluciona os homens “desde dentro”, os inquieta e intenta conformar as coisas e as organizações, de acordo com seu querer revolucionário e esse “carisma”, quando exerce suas funções específicas, manifesta seu poder revolucionário de dentro, por uma “metanóia” central no caráter dos dominados. Neste sentido puramente empírico e desprovido de toda valoração constitui-se, precisamente, como o poder revolucionário especificamente “criador” da história. (WEBER. 2006. p. 1218). Conforme Weber (2015, p. 160), o carisma puro é alheio à economia e se constitui, onde existe, uma “vocação”, no sentido enfático da palavra: como “missão” ou “tarefa” íntima, despreza a cadência como fonte de renda.

A associação de dominação comunidade é uma relação comunitária de caráter emocional. O quadro administrativo do senhor carismático não é um grupo de “funcionários profissionais”, e muito menos ainda tem formação profissional. Não é selecionado segundo critérios de dependência doméstica ou pessoal, mas segundo qualidades carismáticas: ao “profeta” correspondem os “discípulos”; ao “príncipe guerreiro”, o “séquito”; ao “líder”, em geral, os “homens de confiança”. Não há “colocação” ou “destituição”, nem “carreira” ou “ascenso”, mas apenas nomeação segundo a inspiração do líder, em virtude da qualificação carismática do invocado [...]. Não existe “hierarquia” carismática do quadro administrativo para determinadas tarefas, em geral ou no caso individual, eventualmente a pedido deste quadro. Não existe “clientela” nem “competência” limitada, mas também não há apropriação de poderes funcionais em virtude de “privilégios”, mas apenas (eventualmente) limitações espaciais ou objetivamente condicionadas do carisma e da “missão”. Não existe “salário” nem “prebenda”, vivendo os discípulos ou camaradagem, a partir dos meios obtidos de fontes mecênicas. Não há “autoridades institucionais” fixas, mas apenas “emissários” carismaticamente encarregados, dentro dos limites da missão senhorial e do carisma próprio. Não há regulamento algum, nem normas jurídicas abstratas, nem jurisdição racional por elas orientada, nem sabedorias ou sentenças jurídicas orientadas por precedentes tradicionais, mas o formalmente decisivo são criações de direito, para cada caso individual, e originariamente somente juízos de Deus e revelações (WEBER, 2015, pp. 159-160).

Segundo Weber, quem segue o líder carismático não o faz por ganhos e conforme o autor, em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter especificamente extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à prova destas.

Roselino (2010, p. 411) completa a informação sobre dominação carismática ao nos lembrar que esse tipo de dominação só perdura em mosteiros ou em pequenas comunidades guerreiras cuja organização social se caracteriza pela separação do mundo, das necessidades materiais e das preocupações egoístas, ou seja, ela praticamente só existe enquanto um tipo puro religioso, sua existência histórica é momentânea. Entretanto, “sua importância heurística se sobrepõe a sua breve e até insignificante existência. Embora seja impotente perante as necessidades materiais, como Weber constata, negar o carisma é negar o que há de vivo e dinâmico na história” (ROSELINO, 2010, p. 411).

A dominação carismática “pura” é lábil num sentido bastante específico, e todas as suas alterações têm, no seu fundamento último, a mesma fonte. É geralmente o desejo do próprio senhor e sempre de seus discípulos, sobretudo dos dominados carismaticamente: que o carisma e a bem-aventurança carismática se convertam em uma possessão cotidiana e duradoura, gratuita e transitória entre pessoas e de época em época. Com isto, entretanto, resulta que o caráter interno da estrutura se transforme inexoravelmente. Do séquito carismático do herói guerreiro poderá surgir uma cidade-estado; bem como uma comunidade carismática de um profeta, artista, filósofo; ou de um inovador ético ou científico, uma igreja, seita, academia, escola; bem como de um grupo carismaticamente dirigido, que persegue ideais culturais [*Kulturidee*] pode se originar um partido ou apenas um aparato de jornais ou revistas (WEBER. 2006, pp. 1222-1223).

Não é que o carisma sempre renuncie à propriedade e à aquisição desta, como o fazem, em certas circunstâncias, os profetas e seus discípulos (WEBER, 2015, pp. 160-161) o carisma, segundo Weber, é o elemento que “se comporta revolucionariamente, invertendo todos os valores e rompendo com toda norma tradicional ou racional: ‘está escrito, eu, porém vos digo’” (ROSELINO, 2010, p. 410). Quando essa relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação permanente -“comunidade” de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou associação política ou hierocrática- a dominação carismática, que, por assim dizer, somente *in statu nascendi* existiu em pureza típico-ideal, tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou radicaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos.

Para uma melhor analogia, Weber (2015, p. 160) nos recorda que a dominação carismática (como algo extra cotidiano) opõe-se estritamente tanto à dominação racional, especialmente a burocrática, quanto à tradicional, especialmente patriarcal e patrimonial ou a estamental ambas são formas de dominação especificamente cotidianas

-a carismática (genuína) é especificamente o contrário. Continuando sua explicação, Weber (2015, p. 160) entende que a dominação burocrática é especificamente racional no sentido da vinculação a regras discursivamente analisáveis; a carismática é especificamente irracional no sentido de não conhecer regras. A dominação tradicional está vinculada aos precedentes do passado e, nesse sentido, é também orientada por regras; a carismática derruba o passado (dentro de seu âmbito) e, nesse sentido, é especificamente revolucionária, derruba no sentido de mostrar novos rumos e possibilidades de legitimações carismáticas, além do que, a dominação carismática,

Não conhece a apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens, seja pelo senhor seja por poderes estamentais. Só é “legítima” enquanto e na medida em que “vale”, isto é, encontra reconhecimento, o carisma pessoal, em virtude de provas; e os homens de confiança, discípulos ou sequazes só lhe são “úteis” enquanto tem vigência sua confirmação carismática (WEBER, 2015, p. 160).

Max Weber (2015, p. 141) se preocupou também em estimar que nenhuma dominação (tipos ideais) é totalmente pura e sim “cambiável” e pode converte-se, sendo assim, nos lembra que o carisma puro pode se transformar ao ser absorvido pelo cotidiano e, com isso, aproxima-se substancialmente das formas de dominação empírica. Baseado nessa afirmação, Weber entende que o carisma deve ser reafirmado, deve “se mostrar” senão o carisma não vai “sobreviver”, e isso ocorre através dos feitos do senhor carismático, porém o carisma não é eterno, é passageiro e é pessoal, logo, como perpetuar esse carisma? Esse é um problema que Weber lança mão e diz que a dominação carismática geralmente é passageira e se converte em outra dominação que, na maioria das vezes, é a tradicional. Roselino (2010, p. 412) também interpretou o pensamento do sociólogo alemão ao nos lembrar que o carisma sempre vem acompanhado do ímpeto de perpetuar seu estado de ventura, mas ao tentar se perpetuar, o carisma acaba de modo pródigo pondo um fim em sua existência. Completando o pensamento, Roselino (2010, p. 412) diz que, do carisma surgem seitas, comunidades, escolas artísticas, surgem também novas instituições que aniquilam a vitalidade criadora do carisma e voltam-se, como novas formas de engessamento, contra o próprio caráter transgressor que é a essência inovadora do carisma (ROSELINO, 2010, p. 412).

O mesmo desejo que leva os dominados pelas forças carismáticas a buscar sua perpetuação, é o que converte sua dominação de algo extra-

ordinário em uma organização aparelhada para garantir sua permanência. Ele se adapta as necessidades imediatas para se perpetuar, deixando de se caracterizar já como carisma, tomando outras formas, seja como dominação tradicional ou racional (meios e fins) (ROSELINO, 2010, pp .411-412).

De acordo com Weber a sucessão na dominação racional legal tem todo um regulamento, mas a dominação carismática não tem e por isso se torna instável. Weber diz que a dominação tem que ser cotidiana, então, no caso da carismática, essa dominação, esse carisma, tem que ser rotinizado, ou seja, “doar o carisma” para a instituição para que ele possa continuar existindo e é justamente esse “repasso” do carisma que muitas vezes é problemático por apresentar interesses diversos por parte de quem “receberá” o carisma e todo poder de dominação a ele atribuído. Esses interesses tornam-se tipicamente atuais quando desaparece a pessoa portadora do carisma e surge a questão da sucessão, ou, como o próprio Weber diz “há uma crise de sucessão”. O modo como esta crise é resolvida (primando pela persistência da comunidade carismática) é essencialmente decisivo para a natureza geral das relações sociais que então se desenvolve (WEBER, 2015, p. 162).

Max Weber (2015, p. 162) lista em sua obra “Economia e Sociedade” possíveis soluções para a sucessão do poder carismático e que pode ser por: escolha nova de uma pessoa qualificada que tenha determinadas características e que possa ser a portadora do carisma; pode ser por revelação em que um oráculo, sorteio ou juízo de Deus ou outras técnicas de seleção que revelará o novo portador do carisma; por designação do sucessor, pelo portador anterior do carisma e reconhecimento pela comunidade; por designação do sucessor pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado, e reconhecido pela comunidade; pela ideia de que o carisma seja uma qualidade do sangue e portanto inerente ao clã, carisma hereditário (neste, a fé não se refere, nestes casos, às qualidades carismática de uma pessoa, mas, sim, à aquisição legítima em virtude da ordem de sucessão (tradicionalização e legalização); ou ainda pela ideia de que o carisma seja uma qualidade (originalmente mágica) que, por meios hierúrgicos de um portador dele, possa ser transmitida para outras pessoas ou produzida nelas: objetivação do carisma particularmente carisma de cargo. A crença na legitimidade, nestes casos, não se refere mais à pessoa, mas, sim, às qualidades adquiridas e à eficácia dos atos hierúrgicos (exemplo mais importante: o carisma sacerdotal, transmitido ou

confirmado por unção, consagração ou aposição de mão, e o carisma real, por unção e coroação) (WEBER, 2015, p. 163).

Weber (2015, p. 163) também nos alerta que paralelo à rotinização do carisma por motivo de nomeação de um sucessor manifestam-se também os interesses na rotinização por parte do quadro administrativo, em resumo ao que se apresenta “a rotinização não se realiza, em regra, sem lutas”. No início, são inesquecíveis as exigências pessoais em relação ao carisma do senhor, e a luta entre o carisma de cargo ou o hereditário e o pessoal constitui um processo típico na história (WEBER, 2015, p. 166). Somado à questão da nomeação/eleição do sucessor carismático, Weber também lembra outro fator, o econômico, e nos indica que “quanto mais desenvolvidas são as dependências inter-econômicas da economia monetária tanto mais forte torna-se a pressão das necessidades cotidianas dos adeptos” e, com isso, a tendência à rotinização que atuou por toda parte e, em regra, rapidamente venceu (WEBER, 2015, p. 166). “O carisma é um fenômeno inicial típico de dominações religiosas (proféticas) políticas (de conquista) que, no entanto, cede aos poderes do cotidiano logo que a dominação está assegurada e, sobretudo, assim que assume caráter de massa” (WEBER, 2015, p. 166).

As normas carismáticas podem transformar-se facilmente em estamentais tradicionais (carismático-hereditárias). Quando existe carisma hereditário do líder, é muito provável também a vigência desse princípio para o quadro administrativo e eventualmente até para os adeptos, como regra de seleção e emprego dessas pessoas. Quando uma associação política está dominada rigorosa e completamente por esse princípio do carisma hereditário, realizando-se toda apropriação de poderes de mando, feudos, prebendas e oportunidades aquisitivas, de todas as espécies, segundo esse princípio, temos o tipo “estado de linhagem”. Todos os poderes e oportunidades de todas as espécies são tradicionalizados. Os chefes de clã (gerontocratas ou patriarcas tradicionais, não pessoalmente legitimados por carisma) regulam a realização dos princípios, direito que não pode ser retirado do seu clã. Não é a natureza do cargo que determina a “posição social” do homem ou do seu clã, mas a posição de clã carismático-hereditária é decisiva para os cargos que lhes são adequados (WEBER, 2015, p. 164).

Em todos os casos, um motivo impulsor da rotinização do carisma é, naturalmente o empenho por assegurar e legitimar as posições sociais de mando e as oportunidades econômicas para os adeptos do senhor, e outro motivo é a necessidade objetiva da adaptação das ordens e do quadro administrativo às exigências e condições normais de uma administração cotidiana (WEBER, 2015, p. 166) pois, como o

sociólogo alemão definiu bem, o carisma só encontra aceitação, enquanto tem efeitos para seu uso. Weber resume tudo ao comentar que a rotinização não é ocasionada, portanto, somente pelo problema do sucessor, e sim, que o problema principal é a transição dos quadros e princípios administrativos carismáticos para os cotidianos. Mas, o sociólogo nos alerta que o problema do sucessor afeta a rotinização do núcleo carismático, ou seja, o próprio senhor e sua legitimidade, mostrando, em oposição ao problema da transição para ordens e quadros administrativos tradicionais ou legais, concepções peculiares e características só compreensíveis do ponto de vista desse processo. As mais importantes delas são a designação carismática do sucessor e o carisma hereditário (WEBER, 2015, p. 166)¹²³.

Esse ponto em específico é um dos pontos mais altos da presente tese de doutorado uma vez que o terceiro capítulo tem como objetivo específico entender a relação de poder, dominação tradicional e dominação carismática por parte das autoridades religiosas e como esse poder religioso é rotinizado entre os líderes católicos. Assim sendo, pretende compreender qual a postura dos padres católicos como líderes religiosos focando na questão carismática de liderança (na conquista e/ou permanência de fieis/crentes em seus credos diante do cenário religioso atual regado de modernidade e pluralidade religiosa).

Em relação ao que foi descrito acima acerca de poder e tipos de dominação, fazendo uma analogia do cristianismo em si, entende-se que a figura de Jesus Cristo dotava de certo carisma e com tal habilidade pessoal conseguiu aglomerar pessoas, discípulos lhe seguiram sem requerer pagamentos e probendas. “O carisma e a bem-aventurança carismática se convertem em uma possessão cotidiana e duradoura, gratuita e transitória entre pessoas e de época em época” (WEBER. 2006, p. 1222), fazendo jus a análise que Weber fez ao falar sobre dominação carismática, mas, também lembrando que esse tipo de dominação é curta e passageira e que esse carisma, para continuar existindo tem que se “rotinizar”, e para tanto, tem que se converter em outro tipo de dominação.

¹²³ Os exemplos mais importantes da designação do sucessor pelo séquito carismático são a nomeação dos bispos e especialmente do papa, em virtude da designação-originalmente-pelo clero e do reconhecimento pela comunidade (WEBER, 2015, p. 166). “Cada uma das hierarquias -Papa, Cardeais, Arcebispos, Bispos, baixo clero, Imperador, Príncipes, Duques e outros vassalos-, por constituir uma imagem fiel de todas as demais, constitui, em última instância, um aspecto da ordem cósmica estabelecida por Deus, sendo, portanto, eterna e imutável” (BOURDIEU, p. 71).

No caso do cristianismo, o carisma de Jesus foi doado a seus apóstolos que deram continuidade ao seu jeito de lidar com pessoas e o transcendente, e na figura de Pedro (Simão Pedro) esse carisma foi transferido ao se instituir que ele seria a representação da continuidade do “poder” do cristianismo. Uma eleição de um representante legal do que ali se iniciava, o primeiro “papa” da história do cristianismo que, na oficialização deste como religião instituída por Constantino só no século IV passou a ser vista como uma dominação legal e racional ao mesmo tempo. Legal por ser regulamentada com padrões a serem seguidos pelos que estavam organizados em sociedade em um Estado, e tradicional pois com o tempo, ao nascer em um Estado que professava o cristianismo como fé, a pessoa já nascia cristã e tinha que seguir as regras, o que foi sendo fortalecido com o tempo também pela formação da “Cristandade”. Mas vale salientar que com as transformações modernas e a laicização dos Estados (garantida a liberdade religiosa pelo artigo 5º da Constituição brasileira de 1988) essa dominação deixou de ser legal e passou a ser tradicional, deixou de ser obrigatória e passou a ser opcional, porém, como as pessoas, já por vinculações familiares pertenciam a tal religião, davam continuidade por tradição de vinculação (muitos) sem necessariamente professar, exercer ou praticar a crença, *status* criticado por Pierucci (2007) ao comentar que “é fácil católico”.

Nos Censos mais recentes esses números e essas referências ao tradicionalismo cristãos tem se mantido, demonstrando ainda uma forte vinculação à tradição (quase 90% cristãos conforme Censo 2010), porém, internamente, esse poder do cristianismo tem se dividido em categorias: católicos e evangélicos, que também apresentam diversas ramificações e especificidades e essa pluralidade religiosa abre o discurso sobre o pluralismo religioso e liderança religiosa no sentido de como os líderes estão convertendo o carisma cristão vertendo em dominação carismática e ou tradicional e tratando em sociedade, discussão a seguir sobre tipos de liderança e perfis de líderes religiosos.

Isto posto, buscando compreender o funcionamento social e o trânsito religioso que as pessoas praticam em meio a pluralidade religiosa existente, questiona-se: como as religiões (principalmente as cristãs), através da figura do seus líderes podem assegurar que as pessoas continuarão a seguir seus dogmas, ou seja, quando o carisma se rotiniza (dominação carismática torna-se uma dominação tradicional) a liderança carismática se torna tradicional, como se introduz mais dinâmica na sociedade em que a

continuidade da dominação está sendo acobertada pelos costumes e pela tradicionalidade? Uma resposta pode ser que esteja no posicionamento dos líderes religiosos e das estratégias que as religiões lançam mão para manter ou conquistar adeptos. Esse comentário coaduna com o de um sociólogo atual e grande conhecedor de Max Weber, Gabriel Cohn em uma entrevista que ele realizou e disse,

Para outros sociólogos a sociedade são estruturas/organizações bem montadas, para Weber, a sociedade é um campo de forças, é uma entidade dinâmica que gera continuamente problemas de continuidade, que geram continuamente tensões que “põe em cheque” sua continuidade e a análise social é uma análise que capta os desafios da continuidade desses campo de forças chamado, sociedade (COHN, 2013)¹²⁴.

Os desafios sugeridos por Gabriel Cohn remetidos ao campo religioso e ao objetivo específico dessa tese são os desafios referentes ao poder e às dominações legítimas por parte dos líderes religiosos e que são entendidas como poder religioso. Com base nesse assunto abordado (dominação, liderança e poder) o próximo tópico elencará os tipos de autoridades religiosas e suas estratégias e formas de manter/renovar o poder carismático e sua legitimação junto a sociedade.

3.3 PODER CARISMÁTICO E ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA

Roselino (2010, p. 406) nos afirma que na época de Weber, o mesmo já refletia sobre um ressurgimento religioso, sobre sua possibilidade ou impossibilidade, era um tema que interessavam tanto a Weber quanto a outros sociólogos, pois, havia nos antecedentes filosóficos uma forma de pensar as religiões, que foi inicialmente feita por Kant e depois por Hegel e especialmente por Schleiermacher e que o movimento iluminista constituiu um renascimento dos interesses pelo espírito religioso e a descoberta do caráter trágico da modernidade. Para tanto, Roselino (2010, p. 406) lista alguns termos: Hegel chamou de “despovoamento do céu”, Lukács falava, em termos marxistas de “um mundo sem alma”, ou desalmado e Weber falava do desaparecimento da magia (desencantamento do mundo), como processo que tem sua origem na ascética intramundana, como movimento voltado ao ímpeto de retirar da religião cristã todos os

¹²⁴ Entrevista concedida ao Café Filosófico em 2013 sobre “A Sociologia de Weber” Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qU_zUBTsILQ.

resquícios da magia, um movimento que acaba se expandindo e tomando parte na ética secular, na vida cotidiana, e esses motivos levaram a considerar Weber como alguém que se encaixava nesse curso, e que talvez tenha sido um dos maiores expoentes de sua época nessa tendência (ROSELINO, 2010, pp. 406-407). A maneira com que Weber conduzia seus estudos sobre as éticas religiosas, sua interpretação do mundo moderno, apresentava o conflito das éticas econômico-religiosas em tipologias, como essa da ascética mundana em oposição ao misticismo, também perceptível na diferença entre o feiticeiro e o profeta, a religião e a magia que serão discutidos mais à frente (ROSELINO, 2010, p. 407).

Desenvolvendo melhor o que este tópico pretende apresentar, iniciamos com o que Hock (2010, pp. 122-123) nos apresenta ao acenar que a Sociologia da Religião pergunta pela relação entre religião e sociedade e embutido está contida simultaneamente a pergunta pelas tarefas religiosas que pessoas individuais assumem na sociedade e para a sociedade, mas também nos lembra que não se trata somente da atuação isolada de indivíduos particulares, mas do padrão básico ideal-típico da atuação, dos papéis religiosos. Completando esse pensamento, Hervieu-Léger e Willaime (2009. p. 83) compreendem o porquê que Weber estava tão atento à questão da dominação religiosa pois, para tal sociólogo, o agrupamento religioso lhe aparece como um gênero particular de agrupamentos de dominação, um gênero que ele chama de “agrupamento hierocrático”. Ou seja, para Weber, esse “agrupamento hierocrático” é, com efeito, um agrupamento em que se exerce um modo particular de dominação sobre os homens e partindo dessa constatação, Hervieu-Léger e Willaime (2009. p. 83) afirmam que Weber inscreve sua sociologia das religiões em uma sociologia da dominação, o que para eles deve-se dar grande atenção aos diversos modos de exercício do poder religioso.

Segundo Hervieu-Léger e Willaime (2009. p. 85), Weber acena para “um modo de agir em comunidade”, ou seja, uma forma de dominação sobre os homens, “Weber está desde o início atento às duas principais características da religião como fenômeno social: o laço social que ela gera e o modo de poder ao qual ela dá lugar (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009, p. 85), a partir disso, diz-se que a sociologia weberiana das religiões se dedica precisamente a definir os tipos de “comunalização religiosa” e os tipos de autoridade religiosa. Em relação aos tipos de comunalização religiosa, Weber aponta dois modos de existência social da religião que são: a Igreja e a Seita. O primeiro, a Igreja, constitui uma instituição burocratizada de salvação, uma

administração de bens de salvação em que se exerce a autoridade de função e que está em estreita simbiose com a sociedade global, já a seita, é considerada uma associação voluntária de crentes (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009, pp. 85-86). Segundo Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 87) para Weber, Igreja e seita são tipos ideais, ou seja, modelos elaborados para a pesquisa, e que não existem em estado puro da realidade, mas que são polos de referência úteis para o estudo da realidade empírica e isso também remete ao que Weber chama de autoridades religiosas que o sociólogo elaborou a partir de sua pesquisa das diferentes formas de legitimação do poder na vida social (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009, p. 87).

Conectando os temas sobre poder e legitimação com “autoridade religiosa”, vale lembrar que Weber estabeleceu uma distinção central entre o poder como força bruta de obrigação e a autoridade como poder reconhecido como legítimo por aqueles juntos aos quais ele é exercido, a questão central é a da legitimidade do poder, ou seja, o da construção social da crença na legitimidade do poder (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, pp. 87-88) e conforme Weber distinguiu, o poder pode se legitimar de modo racional-legal, de modo tradicional ou de modo carismático.

A legitimação racional-legal do poder corresponde à autoridade administrativa, uma autoridade impessoal, que repousa sobre a crença na validade dos regulamentos e das funções. O poder fundado tradicionalmente repousa sobre a crença na validade do costume, na legitimidade das transmissões tradicionais das funções (por exemplo, de modo hereditário). Quanto à autoridade carismática, ela é o próprio tipo do poder pessoal, pois sua legitimidade repousa sobre a aura reconhecida de um determinado indivíduo. No domínio religioso, esses três modos de legitimação do poder definem os tipos ideais do Sacerdote, do Feiticeiro e do Profeta. O Sacerdote é a autoridade religiosa de função que se exerce no seio de uma empresa burocratizada de salvação. O Feiticeiro, a autoridade religiosa que se exerce junto a uma clientela que reconhece o saber-fazer de um portador autêntico de uma tradição. O profeta, a autoridade religiosa pessoal daquele que é reconhecido sobre a base de uma revelação da qual ele se prevalece. A autoridade institucional de tipo Sacerdote é, por definição, a que gera o religioso no cotidiano e garante sua continuidade da duração, ao passo que a autoridade carismática do tipo Profeta introduz uma ruptura nessa gestão cotidiana (HERVIEU-LÉGER-WILLAIME, 2009, p. 89).

Completando essas informações sobre autoridade religiosa, Hock (2010, p. 123), comenta que na perspectiva sociológico-religiosa, o profeta representa (talvez) o tipo mais dinâmico de autoridade religiosa e pode ser encontrado em muitas sociedades e

culturas, “profetas e profetisas anunciam a mensagem de uma realidade ‘diferente’ com a qual confrontam as realidades religiosas, mas também sociais, econômicas ou políticas existentes” (HOCK, 2010, p. 124). Já o sacerdote “ocupa um lugar claramente definido dentro da estrutura de organização religiosa estabelecida e tem sua atuação institucionalizada como profissão e dentro da instituição” (HOCK, 2010, p. 124); o místico, por sua vez, “dedica-se a uma experiência ‘interior’ na qual é vivenciada de forma especialmente intensiva a comunicação com Deus, com o absoluto, com uma realidade diferente que reivindica validade absoluta ou com a existência em si” (HOCK, 2010, p. 124). O mestre espiritual como tipo sociólogo-religioso pode ser encontrado em diversas tradições religiosas e seu perfil vai de acordo com sua cultura/país (como por exemplo na Índia recebe o nome de guru; existem também os xamãs que são espécies de autoridades religiosas que dominam as técnicas de “êxtase arcaicas” e essas “viagens ao além” trazem conhecimentos aos xamãs e esses conhecimentos são revertidos aos seus seguidores) (HOCK, 2010, p. 125).

Hock (2010, p. 123) ainda nos lembra que essa tipologização é uma abstração pela qual são descritas responsabilidades que, na realidade, são geralmente realizadas pelos indivíduos concretos apenas parcialmente e em combinação com outras funções sociais e religiosas, como por exemplo, o místico pode cumprir também tarefas proféticas, o sacerdote pode ser simultaneamente professor.

Quanto às funções, a atuação sacerdotal pode estar subdividida ainda em diversas áreas parciais: frequentemente, o sacerdote e a sacerdotisa transmitem saber (religioso), portanto realizam tarefas de instrução; frequentemente atuam na área da pastoral; ocasionalmente cumprem funções políticas ou também jurídicas. De modo geral, dispõem de grande prestígio social e de uma autoridade religiosa muito bem desenvolvida. No entanto, o sacerdócio não é um fenômeno universal. Religiões como o islamismo e o cristianismo protestante rejeitam um sacerdócio institucionalizado (HOCK, 2010, p. 124).

Klaus Hock (2010, pp. 126-127) nos chama a atenção ao lembrar que o debate sociológico-religioso sobre o surgimento das formas variadas da formação de grupos religioso partiu da tentativa de Max Weber de desenvolver, em relação com as categorias de “Igreja” e “seita” uma tipologia da formação de comunidades religiosas: indivíduos carismáticos como Maomé, Jesus Cristo ou o Buda encaminham inovações que fazem que pequenos agrupamentos (“seitas”) se separem das tradicionais comunidades religiosas estabelecidas, mas que esses próprios agrupamentos, com o

decorrer do tempo, formem comunidades religiosas sempre mais institucionalizadas e estabelecidas -como, por exemplo, a Igreja no cristianismo. Toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma (BOURDIEU, 2015, p. 60).

Vertendo essa discussão sobre os tipos de comunalização e autoridade religiosa para a nossa pesquisa, pode-se constatar que, o que se descreve como Igreja, que em uma tradução básica significa comunidade, povo reunido, essa comunalização propriamente dita pode ser observada segundo o modelo seguido pela Igreja católica em que tem como autoridade um sacerdote (papa e todo corpo administrativo) que dota de um tipo de dominação tradicional e que segue seus dogmas e preceitos. Vale salientar que o cristianismo como religião ocidental dominante não existia até o nascimento de Jesus Cristo que “suruiu como um enviado de Deus”, nomeado de profeta, dotando um carisma próprio e formando sua própria “seita” e seguidores, que passaram a ser chamados de cristãos, e esse carisma, esse tipo de dominação carismática, se rotinizou e passou a se tornar então uma dominação tradicional (dada situação de rotinização de carisma descrita anteriormente). Também pode-se observar que os protestantes, a partir da Reforma promovida por Lutero, formaram uma comunalização religiosa separada, uma seita propriamente dita e que passaram a ter também um líder religioso, uma autoridade religiosa que é um sacerdote não institucionalizado, um líder ao qual denominam de pastor e também tem todo um corpo administrativo envolvido.

Conforme Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1975, p. 151) enquanto a “seita” se caracteriza por constituir grupo fechado em que seus adeptos se ligaram de modo voluntário (principalmente através da conversão), a “igreja” se distingue por seu caráter aberto e universalista, sendo formada por gerações que, tradicional e sucessivamente, a ela se filiam.

Entendida como conservadora e moralmente acomodada à ordem e aos valores da sociedade inclusiva, distingue-se dos grupos sectários que se mantêm distantes e em atitude crítica quanto interesses e instituições seculares, preconizando estreitos padrões de conduta fundados no estilo de vida considerado próprio do Cristianismo primitivo. Se a “igreja” é composta fundamentalmente pela classe alta e elite dominante, à “seita”, muitas vezes entendida como “religião dos desprotegidos”, se filiam as classes sociais menos favorecidas (CAMARGO, 1975, pp. 151-152).

Em sua classificação, Camargo (1975, p. 152) enfatiza a organização burocrática e a liderança institucional, tradicionalmente reguladas por dogmatismo doutrinário e teologia elaborada, e segundo tal autor, a “igreja” distingue-se da “seita”, cuja administração interna, fundada na continuidade da revelação e interpretação teológica literal das Escrituras, incentiva a formação de líderes espontâneos carismáticos e, conseqüentemente, o grupo sectário, constituído pelo “sacerdócio de todos os crentes” desenvolve entre estas práticas religiosas emocionais, ao passo que na igreja impera o ritual elaborado e a sobriedade por parte dos adeptos. Dito isto, Camargo (1975, p. 153) faz uma análise do Protestantismo brasileiro indicando que este desenvolveu, de início, certos aspectos mais característicos da “seita”, passando gradualmente a estabelecer-se como “igreja”, no tocante às principais denominações “históricas”¹²⁵. Em contraposição a estas, o Pentecostalismo representaria ala sectária, aproximando-se, em termos de padrão de conduta que postula, a movimentos religiosos como os dos Adventistas, “Testemunhas de Jeová”, Exército da Salvação.

Sob o ponto de vista da liderança, predominam na “igreja” formas racionais e burocráticas quanto à escolha dos que possam ter acesso à hierarquia formal. Assim, enquanto a “seita” estimula o surgimento do líder espontâneo e carismático que prega de modo emocional e por “inspiração”, a “igreja” insiste na necessidade de preparação intelectual para o ministério, sendo o sermão elaborado de forma a atender a expectativas de contingente majoritariamente integrado pela classe média (CAMARGO, 1975, p. 154).

Com um raciocínio paralelo ao assunto sobre “seita” e “igreja”, aliás, sobre ser mais que isso, ser uma “empresa” Campos (1999, p. 21) fala sobre as igrejas neopentecostais e evidencia o fenômeno religioso-empresarial da relativamente desconhecida Igreja Universal do Reino de Deus, controlada por Edir Macedo¹²⁶ que ganhou visibilidade na mídia, quando em 1989, adquiriu por 45 milhões de dólares a Rede Record de Televisão, com isso ocorreram conflitos posteriores entre a Record e a

¹²⁵ Classificados como minoritários e conscientes de seu isolamento social, os diversos grupos que integram o Protestantismo brasileiro podem também ser analisados em sua aproximação aos tipos “seita” ou “igreja”. (CAMARGO, 1975, p. 151). Fazendo uma breve analogia, a IURD que é hoje uma Igreja Universal, começou a funcionar em 1977 com poucos adeptos em um espaço totalmente “adverso” onde funcionava uma antiga funerária.

¹²⁶ Edir Macedo, um antigo membro da Igreja de Nova Vida e ex-funcionário da LOTERJ pode ser considerado o maior dos grandes nomes dessa nova fase. Esse pregador adquiriu em 1984 a sua primeira emissora, a Rádio Copacabana, ponto de partida de um grande império de comunicação que hoje inclui redes de rádio, televisão e jornais (CAMPOS, 1999, p. 24).

Rede Globo de Televisão, e a enorme quantidade de críticas a essa igreja apresentada pela imprensa naqueles anos, somente confirmam a importância daquela compra. Esse fato foi importante pois, pela primeira vez no Brasil, um grupo religioso, então considerado “marginal” pela religiosidade oficial (protestante ou católica), passou a deter o controle de tão importantes meios de comunicação social e todo esse jogo de estratégias modificou o comportamento assumido por esses novos atores religiosos, assim como as suas estratégias de comunicação, propaganda e marketing, coisas até então consideradas típicas do mundo empresarial. A partir desse ponto de vista, Campos (1999, p. 21) elege o emprego do termo “empreendimento” ao invés de “seita”, “igreja” ou “empresa comercial”.

Um adendo para esclarecer o que vem a ser o “neopentecostalismo” apontado por Campos (1999, p. 22) “é o resultado de mutações ocorridas no campo religioso protestante dos Estados Unidos, que vêm sendo sinalizados desde os grandes reavivamentos religiosos do Século XIX”. Mas, esse fenômeno, desde o seu surgimento, no início do século atual, tem se caracterizado pela oralidade, em detrimento da ênfase literária do protestantismo histórico. O autor também afirma que naquele final da década de 90, o “neopentecostalismo” ainda não tinha sido aceito por unanimidade pelos pesquisadores e que presumia que tal fenômeno surgiu graças ao advento de uma nova realidade sociocultural, pluralista e secularizante, que passou a exigir das organizações religiosas o abandono da tradição como forma de recrutamento de adeptos, assim como a adoção de novos modelos de persuadir pessoas e de se lidar com o sagrado. (CAMPOS, 1999, p. 22). Mais discussões desse âmbito serão abordadas no decorrer deste capítulo e/ou nas entrevistas no capítulo 4 da presente pesquisa.

Destarte, a discussão passa a ser a respeito de poder, ao que Weber entendeu como uma “dominação”, um exercício persistente do poder e explicou como, capacidade de mandar e obter aceitação por parte de pessoas reunidas em grupos; é a capacidade de manter as ações (que estão sendo realizadas) tornando-as aceitáveis para os outros; dominação é a junção de poder e legitimação. Somando esse entendimento sobre dominação ao quesito “religião” pode-se entender o que vem a ser dominação religiosa, poder religioso incluindo seus dominados, seus discípulos e toda organização envolvida (corpo administrativo) e para debater tal assunto, serão somadas discussões

de Pierre Bourdieu sobre o ponto de vista de Weber e o poder/dominação no âmbito religioso¹²⁷.

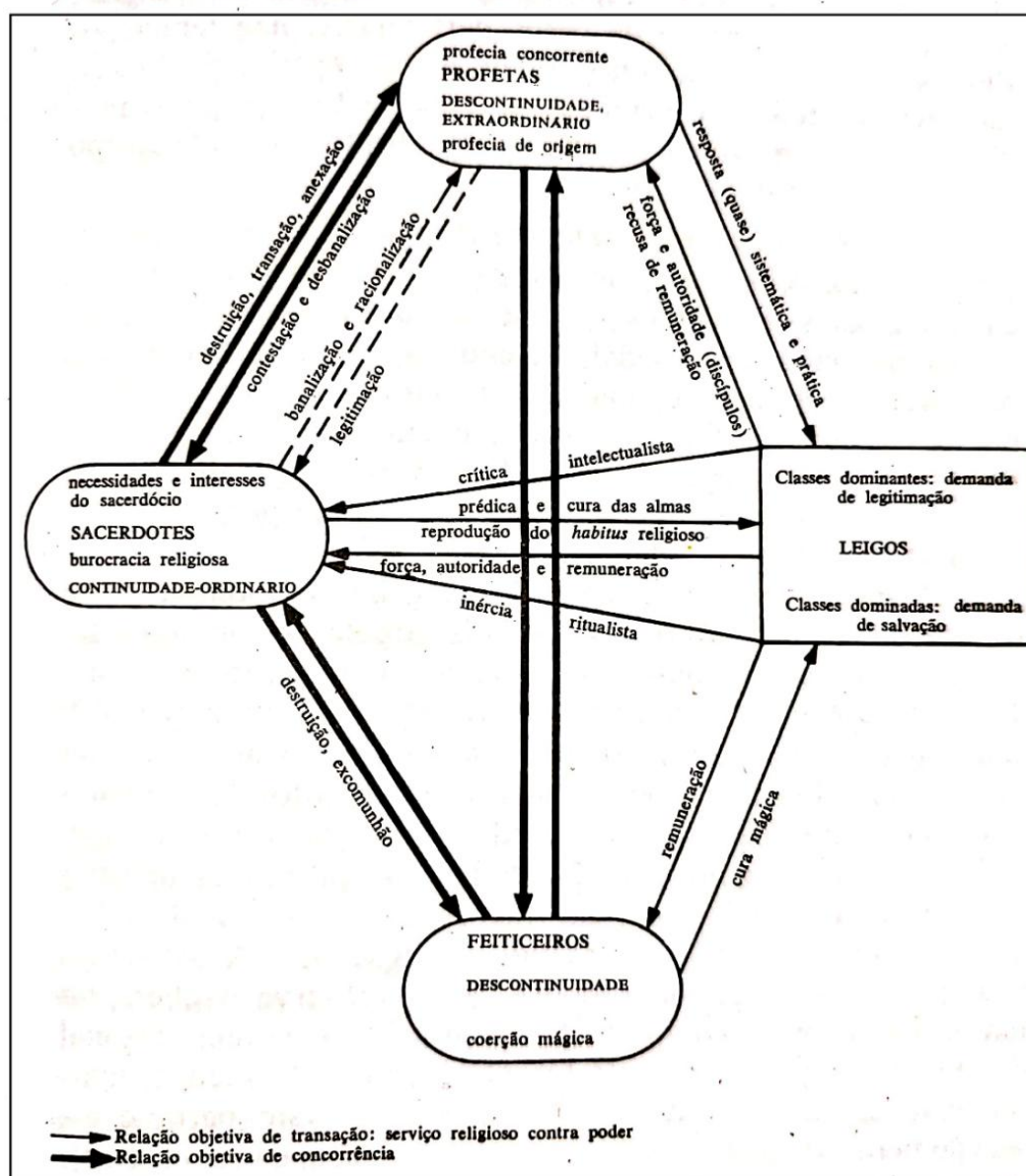
Iniciando o raciocínio, ventila-se que Pierre Bourdieu realizou um estudo sobre o que Weber propôs a respeito do trabalho religioso efetivado pelos agentes e porta-vozes especializados, investidos do poder (institucional ou não) e sua capacidade de responder através de um tipo determinado de práticas ou de discursos à uma categoria particular de necessidades próprias a grupos sociais determinados (BOURDIEU, 2015, p. 78), ou seja, como um líder pode atender as demandas de seus dominados. Ainda sobre o que Weber propôs a respeito das autoridades religiosas, Bourdieu (2015) comenta que o sociólogo alemão apresentou certa dificuldade ao tentar definir os “protagonistas” da ação religiosa (profeta, feiticeiro e sacerdote) e tem consciência que os instrumentos que Weber dispunha, dificultavam a sua tomada de consciência completa e sistemática dos princípios que adotava em sua investigação, e que, por isso, não podia tornar-se o objeto de uma ordenação metódica e sistemática. Diante disso, Bourdieu diz que,

A fim de eliminar totalmente as dificuldades encontradas por Weber, é necessário subordinar a análise lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem, à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estruturas que determinam as formas que podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter (BOURDIEU, 2015, pp. 81-82).

Para explicar melhor essas interações simbólicas no campo religioso, Bourdieu (2015, p. 82) criou um esquema e nos diz que “o campo religioso tem por função específica satisfazer a um tipo particular de interesses”, isto é, “o interesse religioso que leva os leigos a esperar de certas categorias de agentes que realizam ‘ações mágicas ou religiosas’, ações fundamentalmente ‘mundanas’ e práticas, realizadas ‘a fim de que tudo corra bem’ ” (BOURDIEU, 2015, pp. 82-83).

¹²⁷ “Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”, discussão que Pierre Bourdieu faz em sua obra “Economia das trocas simbólicas” (2015) sobre poder religioso e autoridades religiosas. Para tanto, ele utilizou como referência a obra de Max Weber intitulada “Wirtschaft und Gesellschaft” (1964).

Figura 5 - Lógica das interações entre agentes religiosos



FONTE: Bourdieu (2010, p. 83).

Analizando o que Bourdieu quis esquematizar, observa-se que há relações objetivas de concorrência entre os agentes religiosos e suas respectivas relações objetivas de transação em que cada tipo de agente tem sua forma de se estabelecer perante os leigos, seja de forma continuada como é o agente tipo sacerdote (mais comum em sociedades mais modernas, burocráticas), ou de forma descontínua que é mais característico de agentes tipo profetas e feiticeiros em que geralmente são de duração mais curta, e por isso, no caso dos profetas, esse poder tem que ser rotinizado como já comentado. Ainda sobre o esquema, Bourdieu também comenta que Weber

elaborou suas teorias levando em conta os interesses próprios de cada grupo profissional ou de cada classe, e, sob ponto de vista do sociólogo francês, quanto maior for o peso da tradição numa civilização, tanto mais a religiosidade popular se orienta para a magia uma vez que,

Os interesses mágicos distingue-se dos interesses propriamente religiosos pelo seu caráter parcial e imediato, e cada vez mais frequentes quando se passa aos pontos mais baixos na hierarquia social, fazendo-se presente, sobretudo, nas classes populares e mais particularmente aos camponeses cujo destino está estreitamente ligado à natureza, dependendo em ampla medida de processos orgânicos e de acontecimentos naturais e pouco disponíveis, do ponto de vista econômico, e uma sistematização racional (BOURDIEU, 2015, p. 84).

Observa-se que é feita uma associação com as classes econômicas e infere-se que quanto mais baixa a classe econômica ou a necessidade dos produtos advindos da natureza maior é a necessidade de recorrer à agentes religiosos com promessas e práticas que encobrem os interesses imediatos como curas mágicas ou respostas instantâneas dadas às necessidades momentâneas das pessoas mais limitadas ao campo ou de menor poder aquisitivo. De acordo com Bourdieu (2015, p. 87) as demandas religiosas tendem a se organizar em torno de dois grandes tipos que situações sociais, ou seja, “as demandas de legitimação da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, e as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação)” (BOURDIEU, 2015, p. 87). Ainda segundo Bourdieu (2015, p. 87), Max Weber,

Encontra o princípio dos sistemas de interesses religiosos na representação que as classes privilegiadas e as classes “negativamente privilegiadas” fazem de sua posição na estrutura social: entre os primeiros, o sentimento da dignidade prende-se à convicção de sua própria “excelência”, da perfeição de sua conduta de vida, “expressão do seu ser qualitativo que é o próprio fundamento de si e que não remete a mais nada” ; entre os segundos, funda-se apenas em uma promessa de redenção do sofrimento, e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser (BOURDIEU, 2015, p. 87).

Bourdieu (2015, p. 84) também afirma que “a cidade e as profissões urbanas constituem as condições mais favoráveis à ‘racionalização’ e a ‘moralização’ das necessidades religiosas”, ou seja, há uma proporção entre o que se precisa recorrer aos

agentes religiosos/religião uma vez que a referência econômica é mais estabilizada e menos necessitada, sendo assim, nas palavras do próprio Weber (1964, p. 893) “a existência econômica da burguesia repousa em um trabalho mais contínuo e mais racional e isto permite essencialmente prever e compreender a relação entre objetivo, meios e sucesso ou fracasso”, ou seja, trabalhar para adquirir e recorrer menos à religião para suas necessidades econômicas e derivadas¹²⁸. Destarte, Bourdieu continua seu raciocínio sobre o posicionamento de Weber e a relação sociedade/agentes religiosos ao lembrar que também podem existir interesses propriamente religiosos quando, ao lado de demandas mágicas que sempre subsistem, pelo menos em determinadas classes, surge uma demanda propriamente ideológica, isto é, à espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana, portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social (BOURDIEU, 2015, p. 86).

A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar as bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2015, p. 88).

Bourdieu alega que a natureza e a forma das interações diretas entre os agentes ou as instituições referidas do esquema proposto estão empenhados na concorrência pelo poder religioso, e que os instrumentos e as estratégias utilizadas nessa luta, dependem do sistema de interesses e da autoridade propriamente religiosa que cada um deles deve, tanto à sua posição na divisão do trabalho de manipulação simbólica dos leigos, quanto à sua posição na estrutura objetiva das relações de autoridade

¹²⁸ Em relação a essa observação, pode-se citar que os números censitários referentes aos neopentecostais, que tem a teologia da prosperidade (“a benção”) como argumento sejam compatíveis às classes sociais de padrões econômicos mais inferiores. Outra observação pertinente é que o campo de estudo eleito para esta pesquisa são interiores do Cariri paraibano em que tem índices consideráveis de população rural e que que um catolicismo mais popular declarado, ou, como comentado anteriormente, um catolicismo santorial.

propriamente religiosa que definem o campo religioso (BOURDIEU, 2015, p. 88). Completando seu raciocínio, Pierre Bourdieu aponta que entre os fatores de diferenciação ligados à divisão do trabalho religioso, o mais poderoso é aquele que opõe os produtores dos princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência, neste caso, está se falando dos profetas, às instâncias de reprodução (igreja), organizadas com vistas a exercer de modo duradouro a ação prolongada necessária para inculcar uma visão e investidas da legitimidade propriamente religiosa, que constitui a condição do exercício desta ação, e neste caso, fala-se das igrejas, das pessoas reunidas em prol de uma religião (BOURDIEU, 2015, p. 89). Weber (1964, pp. 920-922) alega que,

Existe Igreja quando existe um corpo de profissionais (sacerdotes) distintos do “mundo” e burocraticamente organizados no que concerne à carreira, à remuneração, aos deveres profissionais e ao modo de vida extraprofissional; quando os dogmas e os cultos são racionalizados, consignados em livros sagrados, comentados e inculcados através de um ensinamento sistemático e não apenas sob a forma de uma preparação técnica; enfim, quando todas essas tarefas se cumprem numa comunidade institucionalizada (WEBER, 1964, pp. 920-922).

Segundo Bourdieu (2015, p. 95) Weber ventila que a origem desta institucionalização no processo pelo qual o carisma se desvincula da pessoa do profeta para se ligar à instituição, e, mais precisamente, à função, “o processo de transferência do sagrado carismático para a instituição enquanto tal [...] é característico de todo processo de formação de uma Igreja e constitui-se na sua essência específica (WEBER, 1964, pp. 920-922). Por conseguinte, “a Igreja, em sua condição de depositária e administradora de um carisma de função (ou de instituição), opõe-se à seita vista como ‘comunidade de pessoas qualificadas carismaticamente de maneira estritamente pessoal’” (BOURDIEU, 2015, p. 95).

Bourdieu nos responde que as estruturas são construídas a partir de determinadas socializações e as estruturas pessoais formadas, vem por meio de estruturas já existentes nas sociedades e há uma aceitação de conformidade, ou seja, são esquemas de pensamento impensáveis e estão estruturados e fazem com que as pessoas legitimem certas formas de dominação, ou seja, uma dimensão simbólica.

Mas, por que as pessoas aceitam ser dominadas? Por que as pessoas aceitam obedecer? Por que as pessoas acham normal/natural/legítima certas formas de

dominação? Tal questionamento pode ser parcialmente respondido por Bourdieu e entra em uma seara que também foi discutida no tópico anterior por alguns autores e é pertinente à presente tese em desenvolvimento, o poder¹²⁹ e dominação.

Em resumo ao que foi discorrido, conclui-se que o poder é a capacidade de agir e de produzir efeitos, um poder social é algo que envolve as relações/as condutas entre as pessoas e nesse caso diz-se que o poder é um exercício que se relaciona com a conduta de outra pessoa. Ter poder é ser capaz de influenciar as ações e as condutas das outras pessoas segundo a vontade do senhor que dota o poder, para isso, são necessários recursos que podem ser: as leis, a tradição, ou o carisma.

Bourdieu faz uma leitura dos escritos de Weber sobre a análise dos diferentes modos de exercício do poder propriamente religioso (no capítulo que Weber dedica “As vias da redenção e sua influência na conduta da vida”, 1964, pp. 423-447) e aponta que “a ação carismática do profeta exerce-se fundamentalmente por força da palavra profética, extraordinária e descontínua, ao passo que a ação do sacerdócio exerce-se por força de um ‘método religioso do tipo racional’ que “deve as suas características mais importantes ao fato de que se exerce contínua e cotidianamente” (BOURDIEU, 2015, p. 89). Trazendo para o hoje, esse tipo de configuração fica evidente nos tempos contemporâneos sobre o que acontece entre os líderes da Igreja católica em relação às demais religiões cristãs existentes, porém, vale salientar que o cristianismo começou como uma religião profética, uma dominação carismática através do profeta “Jesus Cristo” que, ao se rotinizar, transformou-se em uma dominação tradicional com sacerdotes na liderança como “herdeiros” do carisma e tudo se tornou institucionalizado com leis estabelecidas que devem ser seguidas cotidianamente de forma contínua, mas as pessoas do corpo social não somente seguem o perfil burocrático como também estão em busca de novos profetas. Bourdieu (2015, p. 89) comenta que,

De modo correlato, o “aparelho” do profeta opõe-se a um aparelho administrativo de tipo burocrático tal como a Igreja, ou seja, um corpo de funcionários do culto dotados de uma formação especializada: recrutados segundo critérios carismáticos, os “discípulos” ignoram a “carreira” e as “promoções”, as “nomeações” e as distinções, as hierarquias e os limites de competência (BOURDIEU, 2015, p. 89).

¹²⁹ Noberto Bobbio, Antonio Gramsci e Michel Foucault, autores que trabalharam definições de poder, definições essas necessárias para melhor embasamento e discussão dos dados qualitativos (entrevistas dos líderes católicos).

Bourdieu completa esse entendimento ao lembrar que a força material ou simbólica que as diferentes instâncias, seja através dos agentes ou das instituições, podem mobilizar na luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso depende de sua posição na estrutura objetiva das relações de autoridade propriamente religiosa, isto é, da autoridade e da força que conquistarem no decorrer da luta (BOURDIEU, 2015, p. 90). Refletindo sobre o reconhecimento do profeta, pode-se inferir que sua autoridade deve sempre ser conquistada ou reconquistada e isso depende da relação que se estabelece a cada instante entre a oferta de serviço religioso e a demanda religiosa do público. Já o sacerdote, dispõe de uma autoridade de função que o dispensa de conquistar e de confirmar continuamente sua autoridade e o protege das consequências do fracasso de sua ação religiosa (BOURDIEU, 2015, p. 90) ou, nas palavras do próprio Weber (1964, p. 337) “em oposição ao profeta, o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de sua função. Se a sua função não exclui um carisma pessoal, mesmo neste caso, o sacerdote fica legitimado pela sua função, enquanto membro de uma associação de salvação”. Dito isto, pode-se até pensar que o sacerdote está acobertado pela sua função de tradição (legitimada) e que não estaria preocupado com a manutenção do seu “público alvo”, os católicos, mas, é justamente o contrário, tais sacerdotes não estão tão seguros em determinada posição e diante do impacto que a modernidade religiosa vem causando, em meio aos seus seguidores, essas autoridades religiosas católicas lançam mão de determinadas estratégias (que também podem envolver dons carismáticos e o uso de mídias, tal qual liberadas pelo Decreto *Inter Mirífica*) para cativar cada vez mais seus fiéis, evitando assim o trânsito religioso tão evidente nas cidades mais desenvolvidas e urbanizadas, refletido nos números censitários em constante transformação.

Para esta tese de doutorado em si, outro ponto chave do pensamento de Pierre Bourdieu sobre poder e a relação dos líderes religiosos e seus seguidores é o momento em que ele analisa a “via de mão dupla” do esquema elaborado por ele sobre as relações objetivas entre os agentes religiosos e os leigos em que ele abaliza que,

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

religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre as quais exercem seu poder (BOURDIEU, 2015, p. 92).

Assim sendo, Bourdieu também comenta que o poder do profeta baseia-se na força do grupo que mobiliza por meio de sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 2015, p. 92). E ainda completa ao afirmar que Max Weber propunha uma teoria psicossociológica do carisma como relação vivida do público com o personagem carismático em que considera a legitimidade carismática por meio de um “reconhecimento” da característica da autoridade religiosa como algo extraordinário, o carisma (BOURDIEU, 2015, p. 92).

Por conseguinte, analisando como se encontram as estruturas religiosas atuais, observa-se que a Igreja católica é formada por um corpo administrativo e que tem como líder/ autoridade religiosa o Papa e os seus subordinados (cardeais, arcebispos, bispos) e o agente religioso que está em contato direto com seus fiéis, o padre. Pode-se observar que a estrutura católica é uma estrutura que foi originalmente um “seita” e através de seu profeta, Jesus Cristo, conseguiu atingir grande quantidade de adeptos e se consolidar como religião, mas, uma vez que o carisma do profeta se rotiniza, acaba por transformar a dominação carismática em tradicional regida por sacerdotes e esse tipo de dominação é o mais comum em sociedades mais modernas e mais evoluídas uma vez que o funcionamento é baseado na burocracia, mas, como questionou Gabriel Cohn (2013), o que as religiões podem fazer para inovar/renovar e sair da rotina, ou do tradicionalismo que aparentemente não está mais funcionando tanto quanto em tempos remotos? A Igreja católica lança mão de estratégias comentadas desde os planos do Concílio Vaticano II e que promovem uma atuação mais ativa dos católicos junto à sua religião e interagindo se formas sociais.

Pierre Bourdieu (2015, p. 93) também ressalta que a concorrência religiosa pode sobressair nos novos tempos e configurações, ou, como nos diz Bourdieu (2015, p. 97), a ambiguidade da profecia de origem torna-se “disponível” para reinterpretções conscientes ou inconscientes que são levadas a efeitos por seus sucessivos utilizadores sob o prisma de suas necessidades e entendimentos, e, os intérpretes profissionais como por exemplo Lutero (citado por Weber) tem um papel importante nesse processo pois fazem as devidas assimilações e adaptações que permitem estabelecer a comunicação

entre a mensagem religiosa e os receptores cujos quadros podem ter diferentes interesses religiosos (BOURDIEU, 2015, p. 97). Uma consequência é a tendência à formação de novas seitas com seus próprios líderes e isso, por exemplo, pode ser evidenciado dentro do cristianismo no ano 1517 “sofreu” uma ruptura mais conhecida como Reforma Protestante em que novos grupos religiosos se formaram, os chamados “protestantes” ou “evangélicos”. Esses mesmos se subdividem cada vez mais, e parte da justificativa pode ser entendida pela necessidade de uma revisão dos seus preceitos e formas de conduzir seus dogmas e administrar seu poder religioso sob os ditos “bens de salvação” vendidos à sociedade (dentre outros motivos). Isso gerou uma divisão dentro do corpo administrativo cristão refletindo na sociedade que, a partir de então, teve que optar entre a religião católica ou a “nova religião” em desenvolvimento, a “protestante”. Segundo Bourdieu (2015, p. 93),

O discurso profético tem maiores chances de aparecer em períodos de crise manifesta ou latente, afetando sociedades inteiras ou determinadas classes, isto é, em períodos nos quais as transformações econômicas ou morfológicas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, a destruição, o enfraquecimento, a obsolescência das tradições ou dos sistemas de valores que forneciam os princípios da visão do mundo e da conduta na vida (BOURDIEU, 2015, p. 93).

Subtende-se que as formas de recorrer à religião em sua função social estão relacionadas com as necessidades e anseios das sociedades modernas, o que faz com que as religiões, por meio de seus líderes, “busquem conquistar ou manter seus fiéis” e conforme Bourdieu isso faz com que,

O resultado da luta entre o corpo sacerdotal e o profeta concorrente (com seus discípulos leigos) depende não apenas da força propriamente simbólica da mensagem profética (efeito mobilizador e crítico -“desbanalizante”- da nova revelação etc.), mas também da força dos grupos mobilizados pelas duas instâncias concorrentes nas relações de força extra-religiosas (BOURDIEU, 2015, p. 94).

Ensaando um comparativo, por força dos grupos religiosos podemos pensar hoje em dia em como a Renovação Carismática Católica (por parte do grupo dos católicos) e a Teologia da Prosperidade (por parte dos protestantes) apelam para discursos convincentes e também investem nos próprios grupos como provedores da multiplicação e manutenção dos fiéis que compõem tais grupos.

A lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de coerções internas, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação, e de forças externas que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica. As coerções internas surgem como o imperativo da economia de carisma que deseja confiar o exercício do sacerdócio, atividade necessariamente “banal” por ser cotidiana e repetitiva, a funcionários intercambiáveis do culto e dotados de uma qualificação profissional homogênea adquirida por um processo de aprendizagem específica, e apregoados com instrumentos homogêneos capazes de possibilitar uma ação homogênea e homogeneizante (BOURDIEU, 2015, pp. 65-66).

Apesar de hoje em dia haver o desencaixe do espaço-tempo como propôs Giddens (2002), do indivíduo ter se tornado Sujeito da própria vida como diz Touraine (2012) e do ser humano ter sofrido as consequências da modernidade alegadas nos inscritos de Libanio (2005), Bourdieu (2010, p. 70) alega que a Igreja ainda contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica e por estar sempre investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política (BOURDIEU, 2010, p. 72).

Ao que tudo indica, a estrutura das relações entre o campo do poder e o campo religioso comanda a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso [...]. A relação de homologia que se estabelece entre a posição da Igreja na estrutura do campo religioso e a posição das frações dominantes das classes dominantes no campo do poder e na estrutura das relações de classe, fazendo com que a Igreja contribua para a conservação da ordem política ao contribuir para a conservação da ordem religiosa, não elimina as tensões e os conflitos entre poder político e poder religioso (BOURDIEU, 2010, p. 72).

Tensão, essa é a palavra que Bourdieu, acertadamente, pontuou acerca da relação entre poder religioso e poder político uma vez que a imbricação é notória e essa tensão é atualíssima uma vez, que existem disputas pelo poder religioso por parte das diversas religiões. Em termos nacionais, essa disputa ocorre dentro do próprio cristianismo entre os católicos e os protestantes, disputa essa que se dá de forma indireta

pois, a depender do que pregam alguns documentos do Concílio Vaticano II, prima pela liberdade religiosa e pelo diálogo inter-religioso na prática ainda estão de formas “mascaradas”.

Toda essa discussão recai diretamente sobre o líder religioso, a autoridade religiosa que tem a função de administrar os comandos de sua religião de forma a ponderar várias coisas desde hábitos já legitimados como também novas formas de professar a fé. Isso que, de alguma forma, toca no assunto a que se detém este terceiro capítulo, que é avaliar o poder carismático dos líderes religiosos na tentativa de liderarem seus fiéis e ao mesmo tempo angariar meios de diminuir os impactos promovidos pela modernidade religiosa e que afeta mais diretamente, os católicos. A questão do carisma é crucial à autoridade religiosa, tanto na figura do sacerdote que já detém uma quantidade de fieis pela legitimidade do tradicionalismo católico, como também por parte dos pastores das igrejas protestantes que têm que usar o carisma como aliado na conversão de novos fieis à sua instituição.

Vale salientar que após toda a discussão do que vem a ser carisma para Max Weber também podemos adaptar tal conceito para as autoridades religiosas de hoje em dia, dadas as necessidades de cada instituição em relação ao seu público alvo: os “fiéis”. Isto posto, resume-se que um líder carismático é um excelente comunicador e é como se o carisma fosse um processo que envolve as qualidades do líder, os seguidores e a necessidades desses seguidores. Um bom líder carismático ocupa um papel central de liderança e é eficaz nesse papel para o desempenho do grupo e tem como características: expressão emocional pessoal, em favor da motivação; empatia (conexão com os demais); controle emocional (bons atores); comunicação, articulação e oratória; sensibilidade social; adaptabilidade social (o líder consegue falar com todos de igual para igual). Dito isso, também há de se fazer uma distinção (que ao final, aparenta uma fusão) entre líder carismático e simpático, geralmente o líder simpático promete agradar a todos, mas o carismático é quem geralmente é seguido e não procura agradar a todos e sim cumprir “sua missão” e nesse cumprimento de missão, “por tabela”, tenta agradar a todos com as promessas de prosperidade.

O senhor carismático irá dominar baseado puramente no carisma e seu grupo irá segui-lo, mas esse poder de carisma só se mantém na medida em que é constantemente reafirmado por ações, ou seja, o poder carismático tem que ser reafirmado por ações que devem ser consideradas “ações benéficas” pelos grupos e esse poder carismático pode

se “chocar” com outras ações, por isso que Weber achava que a dominação carismática era curta e acabava por converter-se em tradicional sendo necessária a rotinização do carisma. Também vale salientar que além da diferença entre líderes carismáticos e simpáticos, existem os líderes que se utilizam de estratégias, e que, podem até nem ter o carisma propriamente dito, mas, conseguem angariar adeptos por seus meios de convencimento que geralmente tem alguma ligação com alguma necessidade dos fiéis, ou mesmo, alguma prosperidade como dito anteriormente. Neste caso em específicos citam-se os neopentecostais que trabalham com ofertam de bênçãos, que demonstram seu “poder” aos demais fiéis que empatizam com as bênçãos que outros fiéis ganharam e se convertem (ou frequentam) tal religião em busca de algum ganho. Mas, isso também denota laços frágeis de fidelidade pois como o próprio Weber disse, o líder tem que mostrar sua eficácia para se manter no cargo/poder.

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social. De um lado (I) este capital religioso depende do estado, em um dado momento do tempo, da estrutura das relações objetivas entre a demanda religiosa (ou seja, os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de leigos) e a oferta religiosa (ou seja, os serviços religiosos de tendência ortodoxa ou herética) que as diferentes instâncias são compelidas a produzir e a oferecer em virtude de sua posição na estrutura das relações de força religiosas (ou seja, em função de seu capital religioso) e, de outro lado (II), este capital religioso determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como as funções que tais instâncias cumprem na divisão do trabalho religioso, e em consequência, na divisão do trabalho político (BOURDIEU, 2010, p. 57).

Retomando a discussão sobre a “busca do poder”, como a maior “rival” da Igreja católica é o ramo protestante (são os receptores de “in-fiéis” católicos) vamos tecer alguns comentários sobre eles, para tanto, Bittencourt Filho (1993, p. 115) comenta que a “busca de poder” é a tônica da espiritualidade dos pentecostalismos, principalmente nas denominações clássicas. Esta busca se faz presente no discurso religioso-doutrinário

como uma ideia-força que distingue os pentecostais dos demais evangélicos. Ele seria aplicado tanto nos exorcismos como na busca da santificação, meta suprema da espiritualidade nesse contexto religioso. Nos pentecostanismos autônomos, o vocábulo “poder” costuma ser substituído por “libertação”, usado com maior frequência, mas com quase as mesmas conotações e denotações. Até pouco tempo, a expressão “poder” estava restrita ao âmbito espiritual/religioso, e funcionava até mesmo como substitutivo para a reduzidíssima participação política desses segmentos evangélicos (BITTENCOURT FILHO, 1993, p. 115).

Vale lembrar que ao longo da história humana o binômio religião e poder representa duas faces de uma mesma moeda. O peso social dos evangélicos -pentecostais em sua maioria -não deriva primeiramente da quantidade, mas da comprovada capacidade de organização e mobilização que têm demonstrado reiteradas vezes (BITTENCOURT FILHO, 1993, p. 116).

Em relação ao Pentecostalismo Autônomo e sua tríade (cura, exorcismo e prosperidade), é pertinente reiterar que ele se transforma em espaço de solidariedade e de acolhimento, sem a necessidade da formação de comunidade com suas exigências atávicas. Os “excluídos” encontram nele uma oportunidade de reorganização da personalidade e restabelecimento de uma escala de valores socialmente aceitável. A liberdade de expressão religiosa; o êxtase franqueado a todos; a encenação de uma “batalha espiritual” em curso; o autoritarismo das lideranças secundado pela “iluminação divina”, garante a tão buscada segurança e ainda sacia a vontade de poder”¹³⁰ (BITTENCOURT FILHO, 1993, p. 116). Mas como os pentecostais autônomos chegaram ao nível de disputar poder religioso com as Igrejas católicas? A resposta pode estar vinculada às lideranças e ao perfil e estratégias dos padres, pastores ou demais líderes religiosos.

Com as mudanças sociais que temos presenciado, não somente no Brasil como também nos Estados Unidos, sociedades em grande efervescência, com mudanças sociais através de migrações internas e externas, é muito difícil uma instituição conseguir manter dogmaticamente os seus sistemas de sentido. E especialmente difícil porque, enquanto os teólogos começam a tomar conhecimento das coisas, a repensar as

¹³⁰ Bittencourt Filho (1993, p. 108) nos lembra que os pentecostais, assim como alguns os adeptos dos novos movimentos religiosos (NMR), são seres humanos, pobres em sua maior parte, que buscam na religiosidade aquilo que não encontram em outros lugares vitais.

questões, a escrever, a fazer com que isto chegue aos Concílios para ser aprovado e comunicado, o cenário já mudou novamente. Assim, ocorre que as pessoas que estão sujeitas a essas mudanças tremendas e rápidas destroem o sistema de sentido que elas gradativamente vão conseguindo formar, é necessário um sistema religioso que seja, em primeiro lugar, claro e, em segundo lugar, assimilável e mutável rapidamente (MENDONCA, 1994, p. 48) essa é a configuração que se procura dadas circunstâncias modernas nas quais nos encontramos atualmente.

Conforme Cava (1975, p. 10) para entendermos como ocorreu a diferença e destaque das lideranças protestantes em relação às católicas faz-se necessário lembrar o desenvolvimento da Igreja no percurso histórico discutido com capítulo anterior. O primeiro período acompanha a última metade da República Velha (até 1930) em que o catolicismo brasileiro se preparava para restabelecer a união Igreja-Estado (separado em 1889) a nível eclesiástico, a aliança com Roma permitiu um grande aumento de dioceses e seminários entre 1930 e 1940 e isso promoveu o aumento de vocações ao sacerdócio (muito embora esse corpo clerical brasileiro fosse na sua maioria composto por estrangeiros) (CAVA, 1975, p. 12).

Entre 1930 e 1945, de um ponto de vista sociológico, a Igreja ainda tinha concessões equivalentes à manutenção contínua do catolicismo como um sistema religioso total. Dos anos 40 ao início dos anos 50 o catolicismo brasileiro passa por uma crise dupla em que a primeira foi a erosão do monopólio religioso do catolicismo brasileiro e a segunda o colapso da liderança da Igreja em termos de seus quadros e organizações e os poderes coercitivos da Igreja, em parte do seu monopólio espiritual vão diminuindo progressivamente (CAVA, 1975, pp. 15-21). As dimensões críticas apontadas pelo autor são o sacerdócio, a religiosidade leiga e os credos alternativos. Em relação ao sacerdócio, Cava (1975, p. 21) nos lembra que esse é a chave para a existência do catolicismo e que através dele abre-se uma vasta gama de papéis institucionais importantes como por exemplo: líder do culto, símbolo do poder e da influência da Igreja, agente burocrático. “A manutenção do sacerdócio é crucial para a sobrevivência hierárquica da própria Igreja, e é através das ‘vocações’ que ela se reabastece de poderes e recruta novos” (CAVA, 1975, p. 21).

O sacerdócio no Brasil nunca foi muito forte, vinham missionários europeus para dar suporte a sociedade agrária, durante a República Velha foram aumentados o número de seminários, mas como era um estudo para pessoas de melhor poder

aquisitivo, ainda ficou restrito. Outro problema referido foi que os clérigos americanos referiram que os protestantes proselitistas vinham com fortes discursos. Em relação à religiosidade leiga, esta se refere à vida espiritual dos leigos (da clientela do padre e de sua Igreja), um catolicismo popular. Em relação aos credos alternativos, merece destaque o pentecostalismo que cresceu em grande proporção e levou consigo boa parte de pessoas do catolicismo popular que tomam como referência a “práxis da libertação” (trocar a referência principal do clero pelos leigos, a hierarquia pelo comunitarismo, os graus sociais pelo igualitarismo). Em resumo, “o sacerdócio, a religiosidade leiga e o crescimento de credos alternativos constituíram a crise religiosa interna do catolicismo, no final da Era Vargas” (CAVA, 1975, p. 31) e a medida que suas dimensões começaram a se tornar claras para a hierarquia, a segunda crise, ficou evidente, a da não existência de líderes nem organizações capazes de manter o monopólio da Igreja sobre a vida religiosa brasileira. Em relação aos líderes diretos, por conta da baixa demanda de padres e em relação ao grande chefe da Igreja católica, o Papa, esse posto também enfrentava mudanças políticas que o envolveram diretamente.

Pierucci (1986, p. 80) faz uma crítica ao excesso de confiança do clero brasileiro uma vez que, apesar das “podas sociais”, ainda se mantinha muito superior,

Não deixa de ser curioso que em plenos anos 80, justamente no momento da arrancada desse processo de destradicionalização, pluralização e concorrência religiosa, o clero católico ainda se mantivesse ferreamente convicto na existência de uma indissolúvel “aliança mística Igreja-Nação”, ou entre igreja católica, povo e nacionalidade brasileira, segundo a qual, supostamente, estaríamos “condenados ao catolicismo” (PIERUCCI, 1986, p. 80).

Essa “condenação” não existe mais desde a Constituição Brasileira de 1988 e o que se observa é uma pluralidade religiosa aberta cada vez mais às necessidades pessoais e sem cobranças de retorno, porém, em alguns locais ainda se conserva os vínculos tradicionais que, podem ou não, vir a afetar o pluralismo religioso propriamente dito.

Fazendo um comentário sobre os sacerdotes brasileiros e suas posturas hieráticas, as pessoas estavam tão acostumadas aos rituais e toda formatação tradicional em relação aos “chefes da Igreja”, o Papa, em que tudo era muito formal e protocolizado, na medida em que o papa atual, Francisco, tem posturas menos burocráticas e uma certa abertura ao povo, as próprias pessoas se admiram disso e o

acham “diferente dos demais”, o acham mais “humano”, tudo isso pois estavam acostumadas com padrões e rituais muito politicamente engessados, uma devoção que superava a barreira do respeito (e até culturalmente com ideias enraizadas de que o Papa era um quase Deus, e os bispos eram “príncipes”). Mas isso está mudando, e é mesmo necessário mudar, pois se a própria Igreja católica preza pelo ecumenismo e pelo diálogo inter-religioso, as primeiras atitudes a serem tomadas são nessa linha que o Papa está seguindo, humanizar um pouco o cargo e dar abertura às pessoas uma vez que a Igreja é “povo reunido”, é do povo e para o povo, e a Igreja católica não é única religião existente no mundo.

Uma vez abertos parênteses para comentários sobre os líderes/sacerdotes da Igreja católica, antes de continuar a discussão sobre carisma e poder, analisemos sucintamente alguns dados sobre o sumo Pontífice atual da Igreja católica e alguns desdobramentos referentes à sua eleição e sua relação com Concílio Vaticano II.

Passos (2015, p. 390) apresenta um resumo do perfil e trajetória do Papa em exercício e começa lembrando que Francisco é o sexto Papa da era Vaticano II (incluindo o Papa João XXIII) mas, no rigor do termo, Francisco é o primeiro Pontífice pós-conciliar, considerando a época de sua formação (1958-1969), recepção das ordens sagradas e votos religiosos (presbiterato em 1969, votos perpétuos em 1973, episcopado em 1992) e, por conseguinte, o exercício de seu ministério pastoral. Francisco: “figura inédita pela origem geográfica (argentino), pela pertença eclesial (jesuíta) e pelo nome adotado” (PASSOS, 2015, p. 390).

Fazendo um breve comentário sobre a escolha pelo nome “Francisco”, Beozzo (2018a) nos lembra que nunca ninguém havia ousado escolher, e endossa que isso é significativo pois “Francisco é um ícone de importância imensa na Igreja católica e nas outras Igrejas também [...]. Só assumir o nome Francisco já é um programa. Quando se apresentou ao mundo” (BEOZZO, 2018a). Isso também reflete um posicionamento sobre o novo quadro católico mundial, pois, como comenta Beozzo em uma entrevista concedida em 2018,

De repente, ficou claro que a Igreja não era uma cozinha italiana, mas que estava implantada nos vários continentes com um profundo deslocamento de fiéis. A África, por exemplo, significava apenas 1% dos católicos no começo do século XX, hoje representa 18%. A Europa tinha 75% dos católicos do mundo no começo do século XIX, hoje tem 23%. A Europa representava três quartos da Igreja e hoje é menos de um quarto. Só que esse deslocamento da Igreja,

representado pela figura do Papa polonês João Paulo II, não se converteu em um deslocamento da agenda. E, durante o papado de Bento XVI, houve até uma exasperação no sentido de construir uma agenda apenas europeia (BEOZZO, 2018a).

Falando sobre a escolha e dando continuidade a descrição da trajetória do Papa Francisco, João Décio Passos (2015, pp. 390-391) enfatiza que o último conclave tinha como missão eclesial e pública escolher um pontífice que fosse capaz, de não somente ocupar os vácuos de poder e de credibilidade no governo central da Igreja, mas também de coordenar uma reforma necessária na instituição milenar. Já a partir do momento em que é eleito papa, Francisco mostra essa tendência à credibilidade ao mostrar em suas primeiras atitudes (inesperadas) ao recusar toda a vestimenta papal e sua primeira aparição ao público é definida por Passos (2015, p. 391) como,

Um resgate impactante do carisma da renovação conciliar em gestos e palavras que rompiam com as etiquetas do cerimonial e acenavam para uma eclesiologia do Povo de Deus (que reza pelo Papa antes da primeira da bênção), para o princípio da colegialidade (ao apresentar-se como bispo de Roma) e para a empatia pastoral (o tom da despedida da multidão) (PASSOS, 2015, p. 391).

Uma nova imagem do papado que ali se apresentava e que foi sendo confirmada nos gestos e nas palavras nas primeiras aparições e entrevistas (PASSOS, 2015, p. 391). Suas atitudes foram gradativamente revelando o perfil do novo papa na perspectiva do carisma conciliar em que o próprio Francisco diz que “não há lugar para carreirismo e para posturas de honrarias”, ou seja, como delimita Passos (2015, p. 392) “a Igreja tem que ser mais pastoral que administrativa, deve ser proativa e não reativa, dialogar com o mundo”¹³¹, e assim, o Papa Francisco reafirma a missão primordial de uma igreja servidora dos pobres, se mostrando pastor, um pastor que fala de maneira simples, tendo como referencial central o Evangelho (PASSOS, 2015, pp. 391-392).

¹³¹ João Décio Passos endossa essa sua fala ao lembrar que “o Vaticano II emergiu com todo vigor querigmático e paradigmático, como marco de uma Igreja (e de uma eclesiologia) referenciada pelo Reino de Deus e com a missão única de servir. Essa visão já antiga apareceu, contudo, como nova. Os gestos e as palavras de Francisco soaram impactantes para uma Igreja que já se acostumara em afirmar por demais a si mesma, por priorizar a doutrina em relação à pastoral, por afirmar a disciplina das ideias e das rubricas em detrimento da liberdade e investigação e de ação” (PASSOS, 2015, p. 392).

Corroborando com esse pensamento, José Oscar Beozzo também faz menção ao diferencial do novo Papa também citando a mesma passagem em que, no primeiro pronunciamento o Papa Francisco disse que “antes de Papa, era bispo de Roma” e que como bispo, a obrigação dele era visitar as prisões, os hospitais, as escolas, as paróquias da cidade, ou seja, compromisso já inerentes ao cargo, porém, foi o Papa Francisco quem reforçou isso na sua apresentação na tentativa de recolocar ordem nas coisas (pois essa agenda havia sido interrompida). Beozzo (2018a) também lembra que no Concílio Vaticano II houve a afirmação de que as igrejas eram as dioceses e que ali está a totalidade da Igreja, uma Igreja Universal, então, não é uma coisa abstrata, mas a comunhão dessas igrejas locais. “Ele tem feito muitos gestos nessa direção. E isso acaba sendo conflitivo, pois toda a agenda de João Paulo II e Bento XVI foi no sentido de retomar a centralização do poder em Roma. Ele quebra isso e gera insatisfação” (BEOZZO, 2018a).

Fazendo analogias em relação ao Vaticano II, Passos (2015, p. 390) pontua que desde o início, Francisco manifestou traços particulares em sintonia com o espírito e letras conciliares, traços que permitem resgatar aspectos da rotinização do exuberante carisma conciliar, meio século após sua realização (PASSOS, 2015, p. 390) e nessa perspectiva ficou logo evidente no novo Papa que não se tratava somente de uma figura capaz de incorporar essa desafiante missão, mas de um líder carismático com grande capacidade de rever publicamente os erros da Igreja e de indicar os rumos de uma reforma necessária, atitude pouco comum nas lideranças institucionais, sobretudo nas ocasiões religiosas em que Francisco se apresentou, desde o início, como Pontífice original, pelos gestos e palavras adotados, vão consolidando sua personalidade papal (PASSOS, 2015, p. 391). Postura evidenciada pelos estudiosos uma vez que, além de Oscar Beozzo, João Décio Passos também cita a passagem da primeira aparição e atitude de Jorge Mario Bergoglio como papa,

Com efeito, a afinidade eletiva entre a programática de Francisco e as orientações do Vaticano II ficaram evidentes desde sua primeira aparição na sacada do Palácio Apostólico, invertendo a praxe secular da primeira bênção ao pedir que primeiramente o povo rezasse por ele, e se apresentando como bispo de Roma. Povo de Deus e Colegialidade: duas chaves importantes da eclesiologia conciliar fundavam o simples gesto e a auto definição. E não tardou em vir a justificativa do nome Francisco: o santo pobre e dos pobres. A Igreja dos pobres apresentada no Vaticano II como ideal evangélico e, de modo vivo e concreto, integrante da Tradição eclesial da América

Latina voltava agora nos gestos, nas atitudes e nas opções explícitas do novo Papa, colocando em desconforto as expectativas conservadoras e alentando a esperança dos que já não viam saída para a crise de desconfiança na Igreja (PASSOS, 2015, p. 391).

Para o teólogo e filósofo, é justamente nesse marco conciliar latino-americano que se entende o perfil e as convicções eclesiais e a vivência espiritual de Francisco: sua vida de pobreza e opção pelos pobres, a Igreja servidora desvestida de poder, a misericórdia pastoral, a atitude do encontro com o outro e o ministério papal exercido na colegialidade, resumindo, “um perfil e uma programática de papado traçados pela eclesiologia conciliar que rompem, por princípio e prática, com concepções monárquicas de poder religioso e com encarceramento institucional do carisma do Evangelho em estruturas eclesiais” (PASSOS, 2015, p. 391). E foi nessa concepção e prática eclesiais que são evidenciadas as referências performativas do Papa, longe da burocracia curial e da dinâmica da carreira eclesiástica (PASSOS, 2015, p. 391).

Ainda na seara do Vaticano II, Passos (2015, p. 393) recorda que o referido Concílio havia indicado reformas estruturais na Cúria Romana, assim como nas funções das Conferências episcopais. Francisco se declara promotor dessas e de outras reformas estruturais “inadiáveis” em nome do carisma fundante da Igreja, o Evangelho com sua forma transformadora dos corações e do mundo. As reformas em curso se deparam, evidentemente, com o desafio de modificar estruturas institucionais cristalizadas e em boa medida sacralizadas por uma teologia que vincula instituições históricas com o fundamento crístico da Igreja. Passos (2015, p. 392) completa seu pensamento ao comentar que nas pautas que o Papa em exercício elaborou parece que ainda estão presentes alguns reflexos tardios da assembleia conciliar que, de fato, constituíram problemas sérios na Igreja e que culminaram de certo modo na saída de Bento XVI, tais como: o bloco conservador, que rejeitou de modos diversos as renovações conciliares e que constituíram uma grande frente hegemônica na administração central da Igreja e no perfil dos episcopados em todo o mundo, a reforma da Cúria Romana postergada que conservou a estrutura central como poder eclesiástico auto referenciado, o papel leigo e, de modo particular, da mulher na Igreja, a questão do celibato sacerdotal retomada no âmbito dos escândalos sexuais por parte de clérigos, o exercício da colegialidade episcopal mantido como princípio da colegialidade episcopal mantida com o princípio teológico dentre outros e diz que Francisco posicionou-se como Papa que veio dar o

acabamento do Vaticano II, tendo sob si a experiência de recepção e amadurecimento na realidade latino-americana.

Os limites de seu carisma reformador advêm naturalmente da própria estrutura eclesial, destinada por natureza e missão a conservar, e não a renovar, mas é evidente que existem resistências aos rumos reformadores de Francisco dentro da Igreja, (de modo particular em setores significativos do episcopado) e, somente no decurso de seu papado que esse “fôlego” e a eficácia de seus propósitos, vinculados ao carisma conciliar que visa colocar a Igreja na postura de diálogo e de serviço ao mundo, será provado (PASSOS, 2015, p. 394). Conforme Beozzo (2018a) uma ideia que o Papa Francisco retoma do Concílio Vaticano II é a do discurso de abertura, quando o Papa João XXIII dizia que a Igreja nunca tinha deixado de apresentar sua doutrina, mas, que, uma coisa é a doutrina, e outra é a apresentação dela, ou seja, segundo Francisco, em cada momento da história, essa doutrina precisava ser repensada para que fosse encontrada a maneira adequada e as melhores palavras para torná-la compreensível. “Para Bento XVI, a última palavra sempre foi a doutrina e, por isso, ela não precisava ser repensada, e para o Papa Francisco, a última palavra é pastoral, é a relação com as pessoas, o cuidado para que a pessoa possa viver e encontrar luz e caminho” (BEOZZO, 2018a).

A figura de Francisco veio mostrar que o Vaticano II palpita na vida da Igreja como fonte e rumo de suas práticas, quando a crise de poder e de credibilidade sobre ela se abateu. O exercício do ministério petrino foi compreendido pelo Vaticano II dentro de uma nova moldura eclesiológica que entende a Igreja como comunhão de diversidades de ministérios, sendo enviada ao testemunho, ao serviço e ao diálogo com a realidade presente. Coerente com essa fé, a personalidade e postura do Papa Francisco revelaram gestos e palavras que o modelo de governo eclesial monárquico, fundado na carreira, na honra e no poder não pertence ao serviço evangélico; indicaram que a instituição está a serviço do carisma e a partir dele deve renovar-se sempre. A Igreja da misericórdia deve acolher e servir à humanidade e não condenar, viva nos ideais de João XXIII e assumida pelos padres conciliares constitui a marca do pontificado do Papa latino-americano (PASSOS, 2015, p. 394).

Sobre o posicionamento da Igreja a respeito do pontificado de Francisco, Beozzo (2018a) comenta que há um setor pequeno na Igreja que não aceitou as mudanças do Vaticano II e explica dizendo que,

Durante o Concílio, havia em Roma uma articulação conservadora e o secretário desse grupo era o brasileiro Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina. Além dele, havia o Dom Antonio Castro Mayer, bispo de Campos dos Goytacazes, que fez 34 intervenções durante o Concílio. Eles eram lideranças episcopais do movimento Tradição, Família e Propriedade (organização civil que apoiou a ditadura militar no Brasil). Havia outros que não concordavam com as mudanças, mas que depois acabaram aceitando, entre outras coisas estabelecidas, que deveriam, por exemplo, rezar a missa em português e não mais em latim. O Castro Mayer não aceitou e acabou se separando da Igreja e passou para a Fraternidade Pio X, que reúne os conservadores que não aceitaram o Concílio. Desse grupo, que durante o papado de Bento XVI, foi reintegrado à Igreja, há uma ala que entrou em conflito aberto com o Papa Francisco. Mas é algo pequeno e localizado (BEOZZO, 2018a).

Beozzo completa seu apontamento ao enfatizar que apesar de dissidências, “o Papa é o Papa e, por mais que haja discordâncias, não há no Brasil um bispo que levantou bandeira contra o Francisco”, e resume que há nos Estados Unidos, na Itália, na França, mas aqui ainda não há, porém, Beozzo (2018a) faz uma crítica ao dizer que acredita haver um certo “corpo mole”, um “deixar passar” (pois o papado não vai durar para sempre). Ou seja, o teólogo José Oscar Beozzo (2018a) afirma que “há dissidências, mas elas não são ditas publicamente”, e é pontual ao lograr números sobre os bispos do Brasil ao contar que são ao todo 485, desses nomeados pelo Francisco são 16% e que os outros 84% ainda são bispos da época do Bento XVI e João Paulo II. Ao referir somente aos que estão em exercício (lembrando que há uns 140 que são eméritos), um quarto, ou seja, 25% são bispos nomeados pelo Francisco, 75% são formados em outro tempo e foram escolhidos para implementar uma determinada linha teológica diferente da atual (BEOZZO, 2018a), sendo enfático na ocorrência de dissidências (BEOZZO, 2018a).

O perfil das nomeações de João Paulo II e de Bento XVI era distinto do pretendido hoje por Francisco no seu projeto de Igreja em saída. Os bispos são respeitosos em relação ao Papa, mas têm dificuldade em percorrer os novos caminhos, em retomar as inspirações maiores do Vaticano II, a herança das Conferências do episcopado latino-americano de Medellín a Aparecida e a tradição do empenho social e político da Igreja do Brasil em favor da causa dos pobres e excluídos. Estão mais voltados para a administração interna da Igreja. Sentem-se mais comprometidos com a formação do clero do que dos leigos e leigas, mais preocupados com a liturgia e os sacramentos, a moral e os bons costumes. Encontram-se, por formação e por prática pastoral, distantes, de certa forma, dos problemas econômicos, sociais e políticos e carentes de instrumentos de análise, para compreender as

causas da atual crise. Ficam à mercê dos noticiários das redes de televisão e da opinião de jornais ou revistas. Acodem os pobres, como parte das obras de misericórdia e da caridade, sem se interrogar sobre as causas estruturais dessa situação e as maneiras para se buscar uma saída em aliança com os movimentos sociais. Têm dificuldade para compreender e lidar com as próprias pastorais sociais da Igreja, deixando por vezes de incentivá-las e chegando até a proibi-las em suas dioceses (BEOZZO, 2018b).

Em resumo ao que foi apresentado, pode-se dizer que Oscar Beozzo (2018b) pontua vários avanços de Francisco nos cinco anos de seu pontificado mas aponta como perspectiva central a ideia de “Igreja em saída”, ou seja, “quer uma Igreja em saída, que aceite sujar pés e mãos para socorrer os necessitados e que seja um hospital de campanha para os feridos nas vicissitudes da vida” e acrescenta que o Sumo Pontífice atual recolocou o exercício da política como imprescindível, qualificando-a na linha de Pio XII e Paulo VI em que “a política é uma das formas mais elevadas da caridade, do amor!” (BEOZZO, 2018b). Padre Beozzo pondera também que a simplicidade e a necessidade de Francisco em estar entre o povo trouxe uma adesão entusiasmada, porém, com o passar do tempo, percebeu-se que há fraturas nessa adesão. “O entusiasmo com Francisco foi menor entre parte do clero mais jovem e seminaristas instados a sair da zona de conforto dos seminários e sacristias e lançar-se na aventura missionária a serviço dos pobres e excluídos”, aponta Beozzo (2018b). E isso tem como consequência um clero se torna pouco “fraco” para fazer a tão incitada “Igreja em saída” na prática. Beozzo (2018b) alega que “encontram-se, por formação e por prática pastoral, distantes, de certa forma, dos problemas econômicos, sociais e políticos e carentes de instrumentos de análise, para compreender as causas da atual crise”, ou seja, para o teólogo/professor/pesquisador, tal resistência se dá porque grande parte desse clero é advindo de nunciaturas de pontificados anteriores: “os bispos são respeitosos em relação ao Papa, mas têm dificuldade em percorrer os novos caminhos, em retomar as inspirações maiores do Vaticano II”, aponta Beozzo ao lembrar que a mudança é um processo que está em desenvolvimento.

Voltando para discussão a respeito de como os evangélicos adquiriram poder nesse entremeio que a Igreja católica supostamente estava no “comando”, Mendonça (1994, p. 47) nos conta que um ponto a ser evidenciado é a racionalidade protestante: o protestantismo sempre esteve disposto a assimilar as descobertas científicas e os novos pensamentos filosóficos. Se percorrermos a história da teologia protestante, vamos ver

vários momentos onde há importante contribuição da filosofia, facilmente incorporada por esta teologia. Mas, por outro lado, se verifica, em virtude da extensa gama de correntes protestantes e das diferentes tradições que vêm da Reforma e no interior dessas mesmas tradições, uma multiplicidade de denominações e de grupos diferentes que, embora tenham um eixo comum, tendem a se expressar de maneiras bem diferentes (MENDONÇA, 1994, p. 47).

Outro ponto estratégico dos protestantes e que os diferencia das demais, é a questão da oralidade, características dos líderes neopentecostais, Campos (1999, p. 23) considera tais pastores como “condutores de uma cultura oral”, na qual são conhecidos mais por suas habilidades de mover e agitar uma determinada congregação, emocionalmente, do que por seus conhecimentos ou cultura. Campos (1999, p. 23) acredita que essa ênfase oral-auditiva permitiu ao pentecostalismo uma melhor aproximação com o rádio e a televisão que são considerados veículos de comunicação que atingem com eficiência tanto os indivíduos oriundos de uma cultura pré-letrada como também os que vivem com intensidade a era da imagem. Em contraste com a ascensão dos neopentecostais nas mídias sociais, “a Igreja Católica perdeu espaço nessa mídia durante o regime militar (1964-1985) e somente agora ela tenta recuperar o que perdeu ou deixou de fazer, por meio da Rede Vida de Televisão” (CAMPOS, 1999, p. 29).

Nos programas radiofônicos e televisivos neopentecostais, as articulações entre “templo” e “mercado” se tornam tão visíveis, que até permitem o emprego das palavras “publicidade” e “propaganda” como sinônimos. De fato, as técnicas publicitárias e de marketing dominam as relações da Igreja Universal, produtora de bens simbólicos e serviços religiosos, com um público carente de tais bens e serviços. É, através de estratégias de marketing e do esforço de propaganda, que ela busca atrair a atenção, reunir o seu público e divulgar suas formas de lidar com as aflições do povo (CAMPOS, 1999, pp. 35-36).

Leonildo Campos (1999, p. 36) continua suas análises apontando que o sistema de mídia estava direcionado para persuadir e convencer os destinatários, a despertar a atenção do público-alvo para os produtos anunciados e desencadear o desejo de adquiri-los nos “verdadeiros” pontos de venda (fazendo referência aos interiores da IURD), inclusive, Campos (1999, p. 36) nos chama a atenção ao afirmar que a Igreja Universal consegue coordenar a propaganda da televisão e do rádio com as atividades do templo,

muito mais que os seus concorrentes, devido ao fato de ser proprietária de veículos de comunicação de massa. “Isso permite a desvinculação daquelas amarras contratuais, dos cronogramas, horários e de possíveis conflitos ideológicos com os donos de veículos de comunicação” (CAMPOS, 1999, p. 36), ou seja, estratégias de marketing, que enfatizam ainda mais o termo “empresa”, reforçando a ideia de existir um “mercado religioso”. Campos (1999, p. 37) ainda lembra que,

Para isso, a propaganda da IURD se apoia em crenças e representações, que tradicionalmente têm oferecido estímulo à ação dos grupos sociais, fazendo parte de um conjunto de receitas alojadas no imaginário coletivo. Ao contrário da propaganda do protestantismo histórico ou dos demais pentecostais, a Igreja Universal se liga àquelas forças mágicas, que emergem em momentos de crise e as usa para provocar alteração na autoestima dos indivíduos e mudanças em seus respectivos comportamentos. Por outro lado, a IURD se insere, com suas estratégias de comunicação social, no rol das organizações religiosas que atuam num contexto mediático marcado pelo processo de globalização. As características dessas estratégias lhe permitem tangibilizar uma religiosidade que aparentemente estaria destinado ao desaparecimento no mundo da pós-modernidade. Ela encontrou o seu caminho optando pela televisão, aberta ou fechada, mas uma televisão feita com técnica e sofisticação, empregando para isso recursos oriundos de um formidável e centralizado esquema de captação de recursos financeiros que pouco lhes custa-os dízimos dos fiéis (CAMPOS, 1999, p. 37).

Campos também tem o cuidado de fazer uma análise comparativa entre os pastores Edir Macedo e Romildo R. Soares, este que é cunhado e ex-sócio de Edir Macedo, que por divergências na liderança e nas coordenadas da IURD, se afastaram e R. R. Soares por sua vez fundou sua própria “igreja”. Na análise, Campos (1999, p. 32) frisa que os recursos técnicos dos programas de R. R. Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus, eram limitados e seu concorrente direto, Edir Macedo, que investiu milhões de dólares na modernização da Rede Record de Televisão, tinha uma infraestrutura tecnológica avançada sendo considerada a terceira do Brasil e este posicionamento estratégico foi visualizado como círculo vicioso que cerca a liderança carismática, pois, como nos alerta Campos (1999, p. 32), “o sucesso do líder está na sua capacidade de arregimentar seguidores, mas ele os congrega somente à medida em que consegue demonstrar o seu carisma. Em nossa sociedade atual isso não pode ser feito sem uma presença constante na mídia”.

Esse raciocínio de Leonildo Campos pode ser somado ao que Weber falou sobre rotinização do carisma em termos de o carisma precisar de uma instituição para ser doado e um líder para gerir esse carisma (uma instituição que favoreça o carisma e um carisma que anime uma instituição) e para esse carisma continuar existindo é necessário que se tenha técnicas (administrativas) e isso é visualizado por meios dos investimentos na mídia, um meio de acesso à muitos, independente de capital cultural ou socioeconômico e que “demonstra” as ações dos líderes na gerência do carisma rotinizado¹³².

Seguindo o mesmo raciocínio de Campos, mas com dados mais recentes sobre o Censo 2010, Ricardo Mariano (2013, pp. 133-134) também faz sua análise pobre a ascensão dessa “igreja” e nos aponta que a Universal obteve poder, recursos (não somente financeiros) e respaldo de clientelas flutuantes atraídas pelo evangelismo eletrônico, pela oferta sistemática de soluções mágicas e pela produção em série de testemunhos (pessoais e eletrônicos), que é considerado um precioso instrumento para tornar plausível o conteúdo de sua pregação e comprovar a eficácia de suas promessas e de sua capacidade de mediar ou prover bênçãos divinas. Seus megatemplos, sua ênfase na atração das massas através da mídia e das resoluções mágicas e sua fraca disposição em moralizar a conduta dos frequentadores favorecem a formação de grandes contingentes de “free riders”, caronistas variados. Situação, por sua vez, que apresenta como atrativo a possibilidade de o frequentador manter-se relativamente no anonimato, comodidade do agrado dos que pretendem apenas auferir bênçãos tópicas ou pontuais sem se comprometer com o grupo religioso, instrumentalizando-o sem estender ou aprofundar seus contatos e laços com o mesmo, a fim de não se submeterem a maiores pressões e constrangimentos pessoais (MARIANO, 2013, pp. 133-134).

As clientelas flutuantes da Universal, porém, tendem a ser religiosamente menos compromissadas do que os congregados da Assembleia de Deus e de outras igrejas pentecostais compostas de congregações pequenas e médias, porque nestas o controle recíproco e os laços de sociabilidade tendem a ser mais fortes do que os que vicejam nos megatemplos (MARIANO, 2013, p. 134).

¹³² Uma fala que comprova essa passagem é quando os pastores, durante as transmissões dos seus programas, pedem aos seus fiéis para “contar a bênção” recebida, e com isso, estimula cada vez mais a permanência dos fiéis em seu grupo assim como também atraí outros a participarem desse grupo que adquire bênçãos divinas por meio de tal religião. As bênçãos são geralmente ligadas à problemas do dia a dia das pessoas que basicamente circunda em torno de saúde, emprego ou questões de relacionamento amoroso e derivados desses.

Em relação a estrutura física e as estruturas virtuais, o cientista social faz análises mostrando os dois lados nessa busca pela demonstração de poder e pelas evidências nos números censitários, Mariano (2013, pp. 135-136) comenta que a ênfase megalomaniaca da Universal (e da Mundial) na construção de templos enormes desfavorece a formação de laços de sociabilidade fraternais e comunitários e lembra também que o proselitismo focado no tele-evangelismo, por um lado, tem a vantagem de atrair indivíduos à igreja (sem vínculos pessoais com outros adeptos), e por outro, dificulta sua socialização e permanência, especialmente numa denominação que não investe grandes esforços na acolhida de tipo comunitário. Já em relação “a oferta de soluções mágicas” para problemas pontuais, isso atrai muitos indivíduos à igreja, mas, em contrapartida, gera laços frágeis e relações de clientela, que, a despeito de sua utilidade esporádica, apresentam problemas a longo prazo¹³³.

A principal debilidade da Universal parece residir em sua incapacidade de criar comunidades fraternais e de equilibrar a oferta de serviços mágicos pontuais e imediatistas com o investimento (quase ausente) na socialização religiosa e na pregação de uma teodiceia redentora de longo prazo [...]. Contudo, sua ênfase radical na oferta de soluções mágicas e instrumentais e no tele-evangelismo para atrair multidões, seu parco interesse pela moralização do comportamento dos adeptos e sua indisposição em priorizar a pregação de uma teodiceia redentora de longo prazo dificultam a formação de laços comunitários, a fidelização dos adeptos e o estabelecimento de vínculos congregacionais sólidos para sustentar e expandir uma instituição religiosa duradouramente (MARIANO, 2013, p. 136).

Como foi comentado, esse não fortalecimento de laços, de vínculos, faz com que os números censitários possam parecer “mascarados” em relação a situação real, porém há que se comentar que o Censo é uma das formas de verificar números, há outras pesquisas e outras formas de fazer análises, a exemplo a sociometria dos números que vai além do que os dígitos evidenciam, mas, essas análises, levando em consideração os números evidenciados pela presente pesquisa serão comentados mais à frente na discussão das entrevistas.

Em relação ao perfil socioeconômico evidenciado no Censo 2010, os números refletem o que já se tinha observado, que os protestantes se mantêm com níveis de renda

¹³³ Os clientes pagam pelos serviços ofertados e recebidos, mas não encontram maiores estímulos para firmar compromissos duradouros com a denominação, seja pela fragilidade dos laços comunitários, seja pela carência de escola dominical para promover a socialização religiosa (MARIANO, 2013, p. 136).

e de escolaridade superior à média nacional, enquanto os pentecostais permanecem avançando, sobretudo, na base da pirâmide social, ou seja, “o pentecostalismo, portanto, continua se expandindo nos estratos econômico e socialmente mais vulneráveis da população, concentrando-se nas periferias urbanas das capitais e das áreas metropolitanas e nas fronteiras agrícolas das regiões Norte e Centro-Oeste” (JACOB *et al.*, 2003). Esse aumento dos pentecostais também é visível no Nordeste, porém não é tão visível em termos de números, mas é relatado por meio das narrativas dos padres e também é visível em termos de quantidade de diversidade religiosa observada nas cidades do Cariri paraibano em questão.

Para um campo religioso regido pela lógica e a retórica do mercado dos bens simbólicos, não deve ser compreendido apenas como um fenômeno institucional. Ele é também uma questão relativa ao sujeito da fé e, de algum modo, traduz o suposto muito pouco sectário de que mesmo quando se considera que todas as religiões legítimas do campo visível da fé são ativas ou potencialmente dotadas de verdade, valor, virtude e valia (isto é, “poder”, na concepção popular) cada uma delas divide com as outras parcelas de um mesmo todo de tais atributos. Verdadeiras todas, nenhuma delas esgota a plenitude da verdade. Virtuosas, tal como os homens bons, todas têm também os seus pecados. Agências de poder sagrado, cada uma o detém parcialmente e, por isto, cada qualidade ou dimensão social ou subjetiva de necessidade reclama a melhor solução de cada religião “mais especializada” nelas (BRANDÃO, 1975, p. 28).

Com as palavras de Brandão entendemos que cada religião tem sua forma de deter e administrar o poder investido sob as necessidades de seu adeptos e na tentativa de verificar isso na prática, de entender como isso está sendo absorvida pela Igreja mais tradicional do nosso país, passamos para a análise das entrevistas dos padres na tentativa de verificar, por meio de suas narrativas, o impacto que a modernidade está causando nos cenários religiosos dos municípios do Cariri paraibano elencados para esta pesquisa de doutorado e após as análises, tentar provar a tese em questão.

4 COM A PALAVRA, VOSSA REVERENDÍSSIMA... NOSSOS CUMPRIMENTOS, SOMOS AS “CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES”

Após toda organização teórica, o presente capítulo se propõe a expor todas as narrativas dos padres e conjugá-las e/ou confrontá-las com as teorias elencadas com o objetivo de tentar entender como a modernidade vem causando impacto nas religiões dos interiores da Paraíba e de como a liderança católica se comporta, se posiciona e enfrenta as diversas mudanças sociais e religiosas advindas dessa modernidade religiosa que intervém diretamente na Igreja Católica. Para tanto os primeiros capítulos foram divididos em objetivos específicos que correspondem aos tópicos que compõe este capítulo e cada objetivo específico será trabalhado com as questões que correspondem a cada assunto e analisadas mediante narrativas dos padres entrevistados à luz do corpus teórico elencado.

O primeiro capítulo que teve como objetivo específico “analisar a relação entre modernidade e religião, bem como a sua influência religiosa no cenário religioso atual” discutiu a parte teórica e agora será conjugado com a prática a partir das narrativas dos padres correspondentes as respostas das questões 1, 2 e 3 da entrevista, sendo elas : “Como Vossa Reverendíssima reage a modernidade e a pluralidade religiosa atual?”; “Qual a opinião de Vossa Reverendíssima à respeito da liberdade religiosa atual?”; “O que Vossa Reverendíssima entende a respeito de secularização e dessacralização?”. O tópico recebeu como título: Modernidade, pluralidade e liberdade religiosa: para uns, desafio; para outros, ciências.

O segundo capítulo teve como objetivo específico “entender como ocorreu o processo de modernização da Igreja católica por meio do Concílio Vaticano II fazendo uma análise de como a modernidade interferiu nos moldes culturais, sociais e políticos e como isso afetou o sujeito social e sua subjetividade no tocante ao seu perfil religioso” e para tanto, foram analisadas as narrativas colhidas referente a questão 17 da entrevista: “Em relação ao Concílio de Vaticano II, por que ainda se debate muito sobre o tema? Para Vossa Reverendíssima, o que significou o Concílio Vaticano II? ”. O tópico recebeu como título: Concílio Vaticano II: para uns, aggiornamento; para outros, um “paradoxo”.

Já o terceiro capítulo teve como objetivo específico “Entender a relação de poder, dominação tradicional e dominação carismática por parte das autoridades religiosas e como esse poder religioso é rotinizado entre os líderes católicos”, e para

tanto, foram analisadas as narrativas colhidas referente as questões da quarta até a décima sexta questão divididas em dois tópicos. O primeiro tópico engloba as questões 7, 10, 9, 6, 4, 5, 15, 16 e 11 que, seguindo essa ordem, permite que sejam percorridos assuntos em sequência referentes aos questionamentos: “Como é a atuação de Vossa Reverendíssima em sua paróquia (perfil pessoal como padre)?”; “Como é a relação direta de Vossa Reverendíssima com seus fiéis?”; “Quais as estratégias que Vossa Reverendíssima traça em sua paróquia para manter seus fiéis em sua paróquia (atuação dentro da paróquia)?”; “Há projetos de ressignificação da religião católica em sua paróquia?”; “Como Vossa Reverendíssima percebe a chegada de outras instituições religiosas no município em que comanda a igreja?”; “Vossa Reverendíssima tem contato direto com outros líderes religiosos de demais credos e das instituições em seu município?”; “Vossa Reverendíssima tem conhecimento dos motivos alegados pelas pessoas que estão em trânsito religioso em seu município?”; “Quais os motivos que Vossa Reverendíssima aponta como sendo causa do trânsito religioso dos católicos para demais religiões ou para o grupo dos ‘sem religião’ ”?; “Como Vossa Reverendíssima trata as pessoas que passeiam entre diversas instituições religiosas e/ou mesmo como trata as pessoas que se converteram para outras religiões e posteriormente voltam para a igreja católica?”.

Em seguida, no segundo tópico do item 4.4, também foram discutidas as questões 12, 14, 8 e 13 que se referem aos temas sobre trânsito religioso nos municípios do Cariri paraibano elencados para pesquisa e sobre dados e perspectivas sobre números de católicos nos últimos Censo e dados futuros e foram discutidas mediante os questionamentos: “Em seu município, a maioria das famílias estão todas firmes no catolicismo ou há relatos de famílias divididas pela diversidade religiosa?”; “O que Vossa Reverendíssima pensa que está acontecendo para o catolicismo dos municípios interioranos está mais “fortalecido” do que nos grandes centros urbanos e capitais?”; “À que Vossa Reverendíssima atribui a ligação dos católicos da sua paróquia ao catolicismo: costume, tradição, comodismo ou por questões carismáticas de sua liderança?”; “Qual a opinião de Vossa Reverendíssima à respeito dos dados censitários do catolicismo e quais suas perspectivas futuras (comentar a partir através das suas estratégias dentro da igreja para manter seus fiéis)?”. Após essa sequência, a discussão aconteceu em torno de um questionamento central sobre o impacto da modernidade religiosa nos municípios em questão sob o prisma do líder católico. Esse tópico recebeu

como título: Catolicismo “nordestino”, dados censitários, trânsito religioso e liderança religiosa: para uns, diálogo com o campo religioso; para outros, impactos da modernidade¹³⁴

4.1 O CAMPO RELIGIOSO CARIRIZEIRO, AO “VIVOS” E “HÁ” CORES...

Antes de apresentar as narrativas e suas discussões, é necessário apresentar o perfil sociodemográfico dos padres e descrever mais detalhadamente as estruturas físicas e religiosas das cidades envolvidas nesse estudo (e seus dados censitários) para assim, nortear o leitor a respeito de alguns detalhes encontrados na pesquisa de campo em si e elucidar algumas minúcias nas falas dos padres.

Descrevendo o perfil sociodemográfico dos padres participantes da pesquisa, dos 6 padres, 5 se declararam brancos e 1 se declarou pardo, as idades variavam entre 33 e 55 anos (33, 39, 47, 51, 52, 55 anos) média de 46 anos, o que de certa forma, nos remete a pensar que o mais velho tem a mesma idade de finalização do Concílio Vaticano II e denota que todas as formações foram já nos moldes pós conciliar. Os locais de residência dos padres eram nos municípios das respectivas paróquias e os locais de nascimento declarados foram: 1 de Oropó- PE, 1 de Frei Miguelinho-PE, 3 de Campina Grande PB, 1 de Aparecida-PB. Pode-se observar que são paraibanos ou de cidades que fazem divisa com a Paraíba e esses dados são importantes uma vez que, teoricamente, conhecem a realidade religiosa paraibana (por terem crescido nessas áreas ou proximidades) e isso pode influenciar na sua forma de trabalhar.

Sobre o tempo de sacerdócio de cada líder religioso, era uma média de 10 anos e meio de atuação (1, 10, 19, 9, 9, 16 anos) e de acordo com o ocorrido nas entrevistas e os tempos de sacerdócio referidos, de antemão, quem apresentava um tempo maior, apresentava respostas mais elaboradas e mais concretas sobre os problemas questionados. Também é interessante acrescentar que dos 6 padres, 4 eram párocos e 2 eram vigários e estas posições diferem entre si pois, os párocos tem imputações

¹³⁴ Como as narrativas dos padres eram sempre contextualizadas e eles, para formular uma resposta em específico, permeavam diversos assuntos em uma só questão, isso resultou em respostas que podem parecer redundantes com necessidade de possíveis cortes, mas, para entender como o pensamento deles foi formado acerca de determinado assunto, optou-se por manter a transcrição na íntegra e isso deixou o texto um pouco repetitivo, mas, necessário para uma melhor compreensão de como as lideranças católicas entendem todo o contexto e como justificam o impacto causado pela modernidade em seus municípios.

administrativas além de todas as demais atribuições de padre, enquanto os vigários, tinham suas atribuições que eram mais voltados para o exercício da profissão propriamente dita com uma doação maior à comunidade. Em relação a quantidade de missas realizadas por dia, de acordo com a dimensão geográfica do município e a quantidade de habitantes, as respostas eram em média 2 missas por dia durante a semana e 3 nos domingos, que segundo um dos padres é o que rege o direito canônico. Alguns alegaram que também eram realizadas 2 missas nas paróquias por semana e que as demais missas eram realizadas nos municípios ligados às suas paróquias. Também referiram missas realizadas nas diversas comunidades existentes nesses municípios, ou seja, de acordo com a necessidade pastoral e com as distribuições entre as comunidades dos municípios.

Entrando na seara da prática propriamente dita, a presente tese também teve a vivência do campo de pesquisa realizada durante o deslocamento para efetivação das entrevistas com os padres nos municípios em que as paróquias estavam localizadas. Vale lembrar que, como explicado na introdução, há paróquias que respondem por mais de um município e as respostas dos padres que comandam paróquias nessa situação se estendiam para os municípios correspondentes. Além da entrevista, também foram feitos registros fotográficos da quantidade de ofertas religiosas existentes em cada município, procurando cobrir as demandas existentes ao máximo em cada cidade. Pôde-se constatar que as paróquias principais tinham sua fundação em anos bem anteriores (por exemplo a Paróquia Nossa Senhora das Dores em Monteiro data de 1875), inclusive algumas igrejas como por exemplo a de Coxixola registrava na frente da sua fachada o ano de 1914 ano de sua construção em que ainda era distrito de outras cidades (só se emancipou em 1994).

Observou-se que essas paróquias estavam no centro, ocupando o ponto principal da cidade, local em que também estava situada a praça principal das cidades. De preferência, as igrejas estavam localizadas em pontos elevados da cidade se destacando em termos geográficos, tanto é que, além do destaque em relação às suas estruturas físicas, suas torres e cumes eram geralmente vistos de qualquer ponto da cidade. Também foi observado que em algumas igrejas, ainda existiam megafones para que os convites às missas fossem feitos “à moda antiga” e esse “chamado” alcançava um maior número de pessoas. Esse fato é interessante pois, apesar de toda tecnologia existente hoje em dia (também utilizada por cada paróquia), as formas antigas também são

utilizadas em certos locais e há moradores que aprovam essas formas remotas mais que os novos meios tecnológicos.

Voltando a discutir a respeito da centralidade das igrejas católicas nos municípios elencados, pode-se dizer que nesse tipo de configuração de “interior nordestino” a referência da cidade é a praça central, ou seja, tudo de mais importante e relativo ao município ocorre no centro da cidade, de preferência na, ou perto da praça central, local onde exatamente se localizam as igrejas católicas, marcando além da territorialidade, um certo registro de referência da cidade, com denotações de poder ou políticas. Geralmente, os eventos da cidade interiorana acontecem no centro, na praça principal e por serem esporádicos e únicos (um por vez) não “concorrem” com demais acontecimentos na cidade. Esse ponto é ressaltando aqui por ser comparativo aos acontecimentos nos centros urbanos de cidades mais desenvolvidas e/ou capitais em que possuem vários eventos e pontos de referência simultaneamente. Sobre esse assunto, Volney Berkenbrock considera em seu artigo,

O mundo urbano é policêntrico. Esta é outra de suas características. O modelo de cidade antigo, com um centro geográfico e fisicamente determinado e por todos reconhecido, como a praça central e ao redor dela muitas vezes a igreja e a prefeitura, este modelo desaparece. Na civilização urbana, a cidade tem muitos centros e estes são compostos não a partir de elementos externos – constitutivos da estrutura da cidade – mas de elementos internos, isto é, a partir dos sujeitos. Dizendo de forma mais específica, os muitos centros são constituídos a partir dos interesses dos sujeitos. Se os interesses para um grupo de pessoas são praia, teatro e dança, os lugares que isto oferecem são o “centro”, tornam-se lugares de referência a partir de onde estes sujeitos constroem a organização de seu mundo dentro da cidade (BERKENBROCK, 2011, p. 03).

Além da centralidade física das igrejas nas cidades interioranas, isso também reflete que nas sociedades mais antigas e tradicionais, o catolicismo era central na vida das pessoas, a centralidade de Deus regendo suas vidas era o padrão de antigamente. No trecho de Berkenbrock (2011) descrito acima, na medida em que ele fala sobre as cidades urbanas policêntricas (vários centros físicos distribuídos), ele também quer chamar a atenção para o fato da reconfiguração não somente igrejas físicas, mas também explica que, atualmente, esse centro é o próprio ser humano, que dentre tantas construções sociais, faz e refaz suas identificações religiosas, e isso reflete totalmente

nas novas configurações religiosas atuais, sejam elas tanto físicas, como também, estruturais.

Dentre as cidades do Cariri paraibano elencadas para esta pesquisa, as que tinham um número populacional maior, geralmente tinham mais de uma igreja católica, além de também, contar com várias capelas construídas nas comunidades em zonas mais rurais, mas nestas as realizações de missas mensais são de acordo com as agendas das paróquias (por exemplo: Monteiro contava com 52 comunidades, Camalaú e São João do Tigre que contavam com 26 comunidades).

Em relação à diversidade de opções de igrejas pentecostais, a que mais se destacou foram as Assembleias de Deus que, assim como as católicas, também foram registradas em todas as cidades elencadas. Sua posição geográfica também era na rua principal (ou nas paralelas às principais), e sua estrutura física era praticamente padronizada em composições parecidas, de formatos mais modernos que as católicas, de cor azul e branca e continham placas de identificação (indicando o nome, a cidade de localização e um registro referente à Convenção de Ministros Evangélicos da Assembleia de Deus em Campina Grande-PB –COMEAD/CGPB). Quando não tinham essas placas, tinham letreiros chamativos, ou mesmo, em algumas estruturas menores e mais humildes tinham placas menores nas quais, às vezes, continham os dias e horários de cultos, o que denota um “chamamento” àqueles que quiserem participar.

Registradas também a grande quantidade de igrejas protestantes (em termos de nomenclatura e diversidade), Igrejas Congregacionais, Verbos da Vida, Primeiras Batistas, que tinham uma estrutura de porte mediano e localizadas nas imediações próximas às católicas. Em relação às demais igrejas pentecostais, foram registradas uma grande diversidade nas cidades, mas essas outras estruturas eram em locais mais afastados do centro, em regiões mais periféricas. Muitas delas funcionavam em casas pequenas, ou mesmo, em suas garagens; em pequenos prédios comerciais e nestes foi possível observar que em baixo era a igreja, em cima era residência (do pastor ou de terceiros).

Observamos *in loco* também igrejas neopentecostais, nas cidades com maior número de habitantes como Monteiro, Sumé, Serra Branca, em que se pôde observar que as Igrejas Universais eram mais destacadas com estruturas mais modernas (com portas de vidros por exemplo), localizadas nas ruas principais da cidade e com indícios de terem sido construídas nos últimos 10 anos. Esse fato nos leva a ponderar sobre as

declarações censitárias referidas no ano 2010 e pensar como isso refletirá no próximo Censo (2020).

As Igrejas Mundiais do Poder de Deus registradas, tinham uma estrutura mais simples e mais discreta que as Universais, o que também pode denotar ainda um “início de trabalhos” e isso também pode refletir nos números censitários vindouros. Vale salientar que como as cidades são próximas umas das outras, segundo relatos de populares (colhidos de forma indireta) durante as pesquisas de campo, esse tipo de limitação geográfica não impede que as pessoas de um determinado município se restrinjam à sua cidade, muitos vão em busca de “tal igreja” ou de “tal pastor” nas cidades circunvizinhas. Esse fato pode ser analisado na questão do “aflorar” e do “sentir religioso” subjetivado de cada pessoa que crê ou busca para si, algo que acredita, em que se ligue transcendentalmente. Sobre essa grande quantidade (e diversidade) de igrejas nas ruas mais centrais e todo envolvimento em termos de arquitetura, Sanchez endossa que,

A convivência conflitiva, baseada na dominação, que se estabeleceu entre as religiões cristãs e as religiões indígenas, e depois as africanas, acabou definindo o *script* e a dinâmica do campo religioso brasileiro. Mais do que isso. Acabou definindo a própria arquitetura do campo religioso. Nas cidades, os templos católicos ganharam o privilégio da centralidade espacial [...]. Essa centralidade do catolicismo no campo religioso brasileiro, não se deu por acaso. Foi construída sobre as religiões dominadas, tanto indígenas como africanas, o que aconteceu porque a Igreja católica fornecia, até meados do século XIX, o arcabouço ideológico necessário para manter a coesão na sociedade brasileira. Essa centralidade reflete a hegemonia do catolicismo no campo religioso que será abalada no final do século XIX. Essa hegemonia entra em crise a partir do momento em que a cultura tradicional brasileira (fundamentada nas grandes instituições) perde o seu espaço para uma cultura moderna centrada no sujeito (SANCHEZ, 2010, pp. 107-108).

Durante as pesquisas de campo também foi evidenciado algumas casas espíritas que também tinham estruturas mais singelas, eram em locais mais afastados dos centros e aparentemente tinham um espaço pequeno para reuniões, o que denota que acomodava poucas pessoas em seu interior. Foram registradas 1 casa espírita na cidade de Monteiro, 1 na cidade de Serra Branca, 1 na cidade de Sumé e 1 Centro Holístico na cidade de Camalaú no qual, segundo relatos e entrevista com o padre responsável, são realizadas reuniões lideradas por um kardecista. Vale salientar que, não só em relação ao

espiritismo, mas também em relação às demais religiões (afro-brasileiras, testemunhas de Jeová), era “relato comum” dos padres ao referirem que as pessoas, não só frequentavam as religiões do seu município, como também iam para as dos municípios vizinhos (por questões pessoais de medo, preconceito, receio, discricção etc.). Esse fato também reflete a força do catolicismo ainda sobre as vidas das pessoas em cidades pequenas do Cariri paraibano, até mesmo sentida nas falas e expressões dos padres ao relatarem sobre esses fatos de visitas e frequências de pessoas dos seus municípios em demais religiões.

Em relação às religiões afro-brasileiras, foram registrados apenas 2 “terreiros” nominais (1 na cidade de Monteiro e 1 na cidade de Sumé) com estruturas físicas bem humildes. Foram observados outros terreiros, mas sem nomes e/ou placas de identificação, justificados pelas questões de preconceitos locais. Além desses foram referidos outros terreiros de localização restrita, geralmente dentro dos sítios (área particular) e/ou funcionamento mais “fechados” e discretos. Esse fato era sentido nas falas de alguns populares que não gostavam nem de falar, demonstrando o preconceito e a ignorância propriamente ditos em termos de “falta de conhecimento sobre” e isso limitou o registro fotográfico de alguns locais¹³⁵. Os que foram registrados, continham além de identificação, um tipo de pequena bandeira branca (e ou azul e amarela) erguida, e um deles tinha os horários de atendimento e o ano de fundação (13/11/1966). Em relação a localização desses terreiros, era também em áreas periféricas, de difícil acesso, ruas não calçadas.

Ainda sobre os registros, também constam nos anexos fotográficos 2 Salões das Testemunhas de Jeová, que segundo análises dos últimos Censos, vêm crescendo e encorpando seus números. Isso também foi registrado nas falas dos padres em que, um deles, referiu sua admiração em relação a coragem desses líderes da TJ, uma vez que, eles vêm para as cidades (com infraestruturas e condições socioeconômicas precárias), e se dedicam as pessoas que precisam, indo de casa em casa procurando saber sobre as realidades, colocando sua ajuda à disposição.

Interessante também evidenciar fotos de 2 lojas maçônicas registradas nas cidades de Monteiro e Camalaú, maçonaria essa que, conformem alguns fieis, é uma filosofia de vida e não uma religião, assim, não entra na nomenclatura direta do Censo,

¹³⁵ Em cada cidade participante da pesquisa, como pesquisadora, durante as visitas técnicas, eu conversava com alguns moto-taxistas ou funcionários de restaurantes e lanchonetes (enquanto parava para me alimentar) e ao tocar no assunto, eles reagiam com certa indiferença, desconfiança e receio.

mas que, durante os recenseamentos pode ser que seja referida como o item que aponta “outros” (outras religiosidades, outras religiosidades cristãs, outras declarações de religiosidades afro-brasileiras, religiões orientais, não sabe, não determinada ou múltiplo pertencimento) e que pode fazer diferença nos números finais.

Em observância às convivências de algumas opções religiosas dividindo a atenção geográfica nas ruas principais em pequenos municípios, ou funcionando de forma mais humilde em garagens ou pequenos espaços residenciais, ou ainda, funcionando em locais de difícil acesso e/ou discretamente para evitar julgamentos equivocados, cita-se um trecho de Berkenbrock (2011) sobre esse tema,

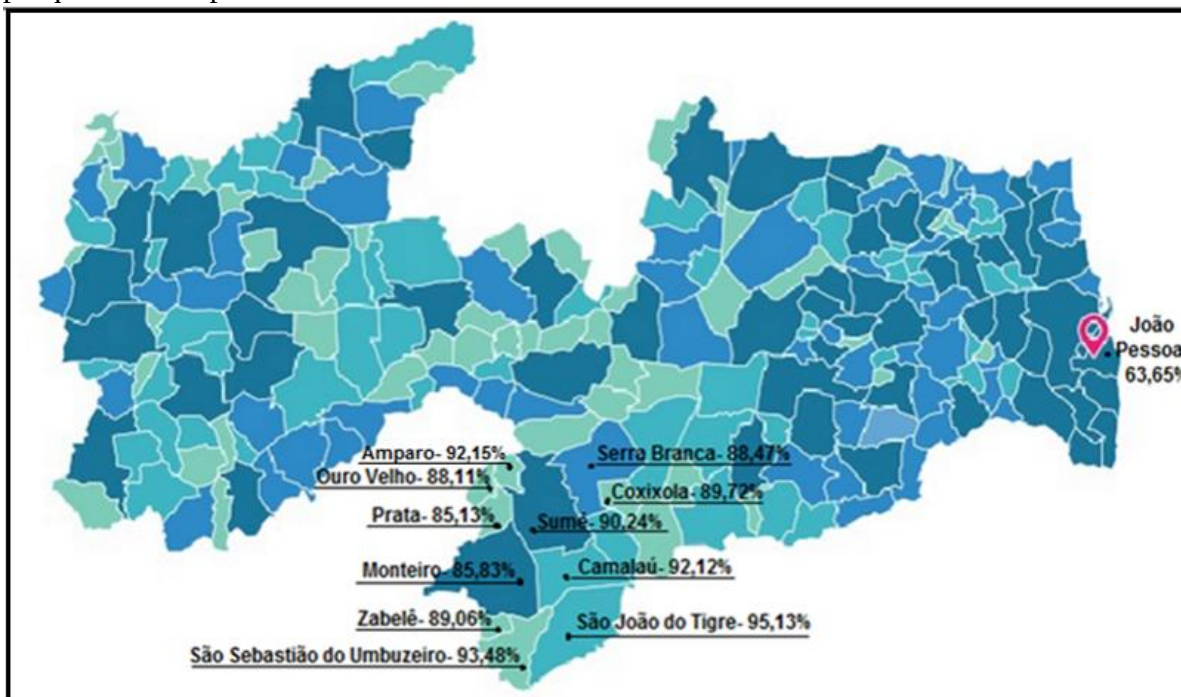
Esta realidade da pluralidade convivendo em espaços próximos, quando não co-extensivos e a aceitação da legitimidade das diversas opções, traz consigo uma outra consequência que é uma certa compreensão de -em princípio- uma igualdade de base entre as diversas opções desta pluralidade. Ou seja, cada vez mais está presente a mentalidade de que as diversas opções se apresentam igualmente válidas, igualmente boas, de um mesmo nível de valor. Ora, e em havendo esta igualdade de base entre as diversas opções, reconhece-se que cada uma delas não mais pode se apresentar com a reivindicação ou pretensão de exclusividade ou normatividade para o todo. Ou, dito de outra maneira, cada uma das opções deve, por assim dizer, estar disposta -numa situação de pluralidade- a reconhecer a sua parcialidade: cada opção é uma entre outras. A quem cabe, porém, fazer a diferenciação entre uma opção e outra? O indivíduo. A este cabe valorar as opções (BERKENBROCK, 2011, p. 6).

Após todo esse detalhamento dos registros das várias igrejas e da pluralidade religiosa nos municípios do Cariri Paraibano elencados para a presente tese, é necessário que se apresente uma análise além dos números evidenciados (pesquisas censitárias) e que se pôde observar por meio das entrevistas colhidas, ou seja, é necessário que se faça uma análise sociométrica dos registros, narrativas e fatos evidenciados. A referida análise é uma espécie de “medida social” que analisa os dados quantitativos, somados com as realidades encontradas (e toda etnografia narrativa) convertendo em resultados qualitativos, ou seja, os resultados dos números censitários (que é um dos indexadores) nuançados com as narrativas e registros das pesquisas de campo.

Ao todo, foram coletados dados numéricos referentes aos municípios elencados e seus respectivos números correspondentes aos percentuais de pessoas declaradas católicas pelo Censo 2010. Para tanto, no mapa a seguir são pontuados os municípios

participantes da pesquisa e seus percentuais de católicos, assim como também, para fins comparativos, é evidenciado o percentual de católicos na capital do estado, João Pessoa.

Figura 6 - Percentuais de católicos dos municípios do Cariri paraibano participantes da pesquisa e da capital



Fonte: Censo IBGE (2010).

Os dados variavam entre cerca de 85% e 95% de católicos nas cidades pesquisadas, mas nas observações de campo, foram registradas um grande número de instituições religiosas, além das igrejas católicas, instituições essas que estão em atividade e abertas a receber seus fiéis.

Interessante pontuar que os próprios líderes católicos relataram ter conhecimento da quantidade de expressões religiosas distribuídas pelos seus municípios e também tinham ciência que, grande parte do seu público católico, frequentava outras religiões, e mesmo assim, também frequentavam a igreja católica. E mais, eles também têm consciência que boa parte do seu público e também desses dados percentuais de católicos são os ditos “católicos de IBGE”, são pessoas que, às vezes nem frequentam, mas quando indagados pelos recenseadores do IBGE, a resposta vem de prontidão: “sou católico”. Muitos desses, apenas foram batizados no catolicismo e não mais têm vínculo, porém, como uma forma de “satisfação social”, se declaram como a maioria: “católicos”, e esse fato, somado aos números reais do catolicismo, expressam um número significativo de católicos “de IBGE” ou não.

Alguns exemplos mais pontuais podem ser evidenciados como por exemplo, a cidade de Sumé, é a referência em religiões afro-brasileiras da região. Nesta cidade foram registrados terreiros mediante fotografias (sendo anexado apenas a fotografia de um deles, pois o outro não apresentava identificação) e segundo relato de populares, era um terreiro já antigo e já existia na cotação do último Censo. Esse fato é interessante pois, em questões de dados censitários, não havia nenhum registro de pessoas nas religiões umbanda e candomblé no Censo 2010, dado esse que pode ser conferido na tabela em anexo (Anexo C). O mesmo fato aconteceu em relação a cidade de Monteiro em que foi oficialmente registrado um terreiro com data de fundação registrando o ano de 1966, porém, nos dados censitários não foi notificado nenhuma pessoa pertencente as religiões afro-brasileiras.

Segundo o pároco da cidade de Serra Branca, lá é a referência no Cariri paraibano da religião espírita, centro local onde acontecem congressos estaduais, mas nos números censitários, constam apenas 58 pessoas de um total de 12.973 pessoas, logo, também nos leva a pensar que os números de praticantes são maiores mas as declarações censitárias, ou seja, não são condizentes com as práticas do dia a dia. Outro fato que vale a pena ser dito acerca desses dados é que as pessoas de um município frequentam as expressões religiosas de municípios vizinhos por motivos diversos, não existindo barreiras geográficas para a profissão de fé de determinada religião (e esse fato foi relatado por mais de um padre entrevistado).

Em outra cidade, o pároco declarou ser o “coração da maçonaria”, reunindo pessoas de municípios e distritos vizinhos e que, como a maçonaria não é escalada/considerada pelo Censo como religião, não há computação de dados e esses maçons tem a sua religião de origem (geralmente a católica), quer frequente ou não, declaram durante a pesquisa censitária.

Em relação ao percentual/quantidades de pessoas que declararam o quesito censitário referente a “outros” (compreendendo outras religiões orientais, outras religiosidades, outras religiosidades cristãs, outras declarações de religiosidades afro-brasileiras, não sabe, não determinado ou múltiplo pertencimento) os números foram: Amparo 0%, Camalaú 0,05 % (3 pessoas), Coxixola 0,11% (2 pessoas), Monteiro 0,19% (59 pessoas) , Ouro Velho 0,07% (2 pessoas), Prata 0,05% (2 pessoas) , São João do Tigre 0% , São Sebastião do Umbuzeiro 0,12% (4 pessoas) , Serra Branca 0,32% (41 pessoas), Sumé 0,28% (45 pessoas), Zabelê 0%, o que pode se observar que são

relativamente números baixos comparando com os números de João Pessoa (1,19%) e Campina Grande (1,36%). Outra observação a ser feita é que de acordo com as narrativas, os padres estão cientes da frequência de seus “católicos” em outras religiões, o que poderia representar um número de pessoas que se declaram de múltiplo pertencimento, mas que, por questões já discutidas, preferem continuar na declaração de católicos e/ou serem entendidos como a socióloga Hervieu-Léger rotulou de “peregrinos”.

Já em relação aos números dos “sem religião”, segundo dados do Censo 2010, o índice nacional é de 8%, João Pessoa 8,23%, Campina Grande 7,28%, já os números dos municípios participantes da pesquisa são: Amparo 4,02% (84 pessoas), Camalaú 3,62% (208 pessoas), Coxixola 0,11% (2 pessoas), Monteiro 2,8% (864 pessoas), Ouro Velho 3,79% (111 pessoas), Prata 2,54% (98 pessoas), São João do Tigre 1,48% (65 pessoas), São Sebastião do Umbuzeiro 0,19% (6 pessoas), Serra Branca 2,12% (275 pessoas), Sumé 1,79% (287 pessoas), Zabelê 1,4% (29 pessoas), quando comparados aos números nacionais e das duas cidades referidas como grandes centros do estado da Paraíba, esses números são bem inferiores¹³⁶. Esse dado, somado aos índices católicos elevados, reforçam a ideia do “catolicismo nordestino” (devocional, santorial) mais aflorado nesses municípios caririzeiros.

Após a apresentação dos perfis dos padres participantes, breve discussão acerca dos percentuais relativos à religião, e um desenho de quantas são e como se encontram as instituições religiosas das cidades em questão, passemos para a apresentação e discussão das narrativas propriamente ditas.

4.2 MODERNIDADE, PLURALIDADE E LIBERDADE RELIGIOSA: PARA UNS, DESAFIO; PARA OUTROS, CIÊNCIAS

Iniciando as discussões do campo, como a esfera “da modernidade, da liberdade e da pluralidade religiosas” regem toda a trajetória do conteúdo da presente tese, o que inicialmente foi questionado aos líderes católicos foi como eles reagem a essa modernidade e pluralidade religiosas atuais, e as respostas foram,

¹³⁶ Esses números podem ser conferidos nas tabelas em anexo (Anexo C).

A pluralidade religiosa atual é devido ao relativismo, o ponto principal que eu evidencio é o relativismo com o sagrado, e com relação à satisfação pessoal, as pessoas querem uma religião conforme a sua conveniência. Vivemos um tempo em que as pessoas não querem mais penitências, vivemos em um mundo utilitarista, então, as pessoas querem uma religião em que se adeque à sua realidade, à sua situação (PADRE 1, 2018).

Esse Padre fez referência ao mundo contemporâneo estar utilitarista, as pessoas se preocupam mais com a satisfação pessoal, interesses próprios e, com isso, há um “relativismo com o sagrado”, assim como também há a necessidade de uma “customização” da religião para si, customização essa tratada por Moura (2017) no capítulo 1 e descrita como uma modelação da religião ajustada às necessidades de cada um e exercida da forma que cada um achar melhor, com ou sem vinculação. Outra interpretação que podemos evidenciar é por meio da análise de Touraine (2012) ao dizer que,

Criou-se um dos grandes modelos de representação da vida social, no centro do qual está colocada a correspondência do tema e dos atores, das instituições e da socialização. O ser humano não é mais uma criatura feita por Deus à sua imagem, mas um ator social definido por papéis, isto é, pelas condutas ligadas a status e que devem contribuir para o bom funcionamento do sistema social. Porque o ser humano é o que ele faz, ele não deve mais olhar além da sociedade, na direção de Deus, de sua própria individualidade ou suas origens, e deve procurar a definição do bem e do mal no que é útil ou nocivo à sobrevivência, ao funcionamento do grupo social (TOURAINE, 2012, p. 26).

O sujeito como ator social, como protagonista de sua própria vida e como constituinte de um grupo, com escolhas próprias e interagindo em sociedade, sujeito esse também passível de ser religioso, mas, “ao seu modo”, constrói sua identidade religiosa conforme sua comodidade e circunstância.

Nessa narrativa também é possível observar que o padre em exercício demonstra conhecimento da realidade, não só local, mas também de forma mais geral e isto é relevante na medida em que usa tal conhecimento na postura de enfrentamento da modernidade religiosa latente.

Isso tudo é consequência dos avanços tecnológicos, científicos em todas as áreas e em todas as dimensões e a gente (padre) pode considerar isso como algo normal, que faz parte da própria natureza humana, da evolução do ser humano então, eu considero isso normal,

embora presente para nós, cristãos, desafios, mas nós temos que enfrentá-los (até no tempo de São Paulo e em todas as épocas existiram desafios). A nossa missão, talvez seja bem mais complicada pelo ser humano ter sua liberdade de escolhas segundo seus entendimentos. As pessoas podem fazer suas escolhas, querer ter a sua religião, ou mesmo ou não querer a religião, então é uma coisa que para nós, hoje, em termos de Igreja, nós aceitamos de forma natural e estamos abertos também para tentar solucionar, superar os desafios que se apresentam diante de tudo isso (PADRE 2, 2019).

A narrativa do padre é bem completa e na medida em que ele reconhece que a missão deles é maior, isso denota que ele tem consciência que a Igreja regeu por muito tempo a vida das pessoas e isso facilitava a vida deles (padres) mas a partir do momento que a Igreja não mais dita as regras, é imputado para eles uma missão maior. Nessa mesma narrativa a palavra que resume sua postura como líder católico é “desafio”, ou mesmo, nas palavras refletidas por Santos (2016, p. 74),

As religiões chegam ao século XXI com a necessidade de rever sua relação com a sociedade. Entre processos de conservadorismos, transformações e adaptações a novos contextos, há que considerarmos que religião e sociedade vivem juntas um momento paradoxal no modo de suas relações. Por parte das religiões, de modo especial às cristãs, essas novas configurações nos fazem perceber que seu funcionamento nos dias atuais tem exigido grande esforço, mesmo à revelia, no sentido de avançar, ainda mais, sob as cláusulas funcionais da modernidade (SANTOS, 2016, p. 74).

Pois bem, desafio à novas demandas dos sujeitos, desafio em estar sempre “aberto” para novas configurações e discussão social, análise bem resumida, muito significativa do padre pois demonstra a consciência da realidade, a preocupação em relação a missão citada e maior ainda por ele ter que adotar uma postura de liderança procurando integrar seu grupo, interagir e “crescer junto”. Postura conjugada com a de outro padre ao afirmar que “a gente vem procurando acompanhar o progresso e trazer respostas para o homem da atualidade” (PADRE 3, 2019). Ou também, conforme o padre 5,

Essa pergunta tem sua complexidade, mas a dimensão da modernidade e do pluralismo é vista como algo que vai crescendo, mas que em alguns ambientes, como uma disputa, em outras estruturas (seja na Igreja ou fora da Igreja) essa dimensão do pluralismo ainda se torna confusa para algumas mentalidades mas, em síntese, essa modernidade sempre vai crescendo e a intensão dela é avançar, dando

respostas a cada geração e o pluralismo vai caminhando ao lado desta modernidade procurando o seu espaço e a sua presença. No Cariri o sujeito precisa estar aberto para as realizações que Deus realiza servindo de testemunho para àqueles que querem conhecer a Deus de modo concreto. Na linha religiosa do Cariri, as pessoas ao verem a ação de Deus na vida dos outros se sentem motivados a cada vez mais ir buscar essa palavra (PADRE 6, 2019).

Na narrativa do Padre 6, o próprio reconhece a complexidade da imbricação de diversos temas e das consequências para o seu público, mas reconhece também que a modernidade é uma realidade e conjugada a ela, existe a pluralidade religiosa, esta que, em alguns ambientes, pode resultar em disputas. Ao mesmo tempo, este referido padre também fala que o sujeito precisa estar “aberto para Deus” em tais tempos modernos e ao comentar isso, indiretamente está inserindo a religião no mundo pluralista desse sujeito moderno. Esse ponto de vista também foi observado na narrativa de outro padre que participou da pesquisa, porém, este fez sua análise pelo viés da família demonstrando preocupação em preparar as pessoas desde cedo para a iniciação cristã,

A Igreja procura sempre contemplar e estar num estado de diálogo com o mundo moderno mas para que a gente possa ter essa atitude, é preciso que preparemos nossos fieis, dar razão a sua própria fé para poder dialogar com essa novidade que surge e afeta principalmente a família, então, percebemos, muitas vezes que os nossos fieis não estão preparados para essa realidade que se transforma constantemente e que a gente deve expressar a nossa fé, não de fechar-se diante dessa realidade mas de compreender, dialogar e mostrar onde o Reino de Deus se manifesta diante desses acontecimentos, ou seja, fazer uma leitura dos sinais dos tempos. Seria essa postura, por isso, temos a preocupação, desde o início de preparar, seja através da iniciação cristã (que no caso é a acolhida através do batismo onde os pais e padrinhos são preparados para esse sacramento que entra na Igreja, depois tem a primeira eucaristia, e na maturidade, o jovem, chegando a sua maturidade é preparado para professar sua fé e dar testemunho a partir da sua vida) (PADRE 5, 2019).

Essa preocupação em preparar a família desde o início tem fundamentação histórica e também pode ser justificada pela colonização nacional. Esse assunto também é referido na literatura de Klaus Hock (2010, p. 121) no tópico em que ele considera que “de fato, sob vários aspectos, a família é o lugar onde a religião ‘acontece’ - por exemplo, a maioria dos chamados ritos de passagem (especialmente nascimento, maturidade sexual, celebração de matrimônio, morte), mas também determinadas formas do culto aos ancestrais, têm seu lugar na família”. Mas, o autor também faz uma

advertência ao recomendar cautela sobre a pretensão de definir a família como foco da construção de sentido e de práticas religiosas e completa que “não podemos concluir de modo generalizante e precipitado da posição importante da família no contexto da forma social “Igreja”, como ela se formou na história do cristianismo ao longo dos séculos, para a família como lugar do religioso em geral” (HOCK, 2010, p. 121).

A luz Vaticano II, procuramos conviver, e a cada dia dialogar, mas ao mesmo tempo se faz necessário firmar a nossa experiência de fé e apresentar aquilo que a Igreja acredita como elemento da fé, como verdade e ao mesmo tempo como experiência de vida, em meio à essa realidade eu procuro sempre frisar para as pessoas o quanto é importante nós testemunharmos a experiência que tivemos com a pessoa de Jesus e assim transmiti-la nos movimentos, nas pastorais e em toda experiência que nós experienciamos. Para o povo, essa experiência não está clara, eles vivem mais uma experiência devocional, pois nossa região (Cariri paraibano) é marcada por essa devoção (São José, São Sebastião, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora da Conceição), as novenas, isso é muito forte, as pessoas aqui tem mais credibilidade nas novenas do que na própria missa (eles não sabem distinguir a missa da novena, é como se fosse realidades iguais para o povo), e nós tentamos transmitir os ensinamentos do Vaticano II que muitos nem conhecem, do que é, a vivência dos sacramentos, pois eles são muito firmes nas vivências sacramentais (sal, água benta, sal abençoado, imagens, fita vermelha para ser curado do “vermelhão”), as pessoas se identificam com mais facilidade. O devocionismo é muito forte nas vidas das pessoas na nossa realidade local (PADRE 4, 2020).

O padre acima reconhece a questão da modernidade e a importância de saber dialogar “essa religião” com “essa realidade” mas, paralelamente, aponta que as experiências religiosas são a base fundamental das expressões de fé das pessoas e lembra que não é só a ligação à religião (em meio a tanta diversidade), mas o que há de forte no seu município é a ligação com algum santo, uma devoção mais parecida com o que Faustino Teixeira (2005, p. 17) comentou em seu texto sobre as diversas malhas do catolicismo e Camargo (1973) rotulou de um catolicismo santorial, ou seja, apesar da modernidade atual, ainda se recorre aos santos padroeiros e isso de alguma forma une mais “o grupo” (os devotos), um perfil à parte. Análise também permissiva ao comentário de Volney Berkenbrock sobre a eleição de um ícone para devotar, uma espécie de totem,

Outra consequência desta nova situação, só para apontar mais uma entre uma infinidade de possibilidades, é o surgimento de um certo

neo-totemismo. No caso, um neo-totemismo eclesial. Em sociedades antigas, um totem era uma figura, um objeto, em torno do qual um grupo de pessoas se reunia, com ele se identificava. E a identificação em torno deste totem é que dava coesão a um grupo, formando assim uma tribo. Além de um significado religioso, o totem tinha uma função agregadora. Dentro da atual liberdade de identificações religiosas, aparece o fenômeno da identificação de grupos de fiéis com algum elemento: seja um lugar, uma pessoa, uma forma de devoção. E se está presenciando dentro do cristianismo católico em muitos lugares este fenômeno de agregação/identificação em torno de algo, como se fosse um totem, e a partir deste sentimento, formam-se verdadeiras “tribos eclesiais”. Podemos estar de acordo ou não com estas “tribos”, mas temos que reconhecer que elas são já uma reação cristã-católica à realidade pós-moderna (BERKENBROCK, 2011, p. 20).

Nessa mesma seara de discussão só que pelo viés da liberdade religiosa, os padres alegaram que,

A liberdade é muito importante na vida do homem, Deus quer o homem livre, então, isso é muito importante pois Deus não quer nada forçado, então, você só procura Jesus Cristo se realmente você quiser procurar, então Ele não lhe obriga a procurar. A liberdade é uma expressão de amor de Deus para com o homem (PADRE 3, 2019).

É preciso estar aberto à essa questão da liberdade religiosa, mas ao mesmo tempo, acredito que temos que tomar muito cuidado com aquilo que temos como verdade de princípio de fé, pois cada um vai demonstrando sua realidade como se fosse “a verdade”, como se tudo fosse de acordo com aquela denominação religiosa acredita. Muitas vezes eles misturam, mostram as suas verdades como se a verdade da Igreja fosse a mesma coisa e diante dessa realidade, procuro esclarecer as pessoas. Diante dessa modernidade é muito importante que aprendamos a conviver com essa pluralidade que encontramos diante dessa dimensão. Aqui neste município temos muito essa pluralidade religiosa (catolicismo, protestantismo, espiritismo) e existe um trabalho muito forte feito pela dimensão da maçonaria (aqui é o coração da maçonaria), na figura de uma pessoa que se diz um filósofo, líder kardecista (e que também tem raízes políticas e isso acaba influenciando muito aqui no interior) ele é muito aberto para essa pluralidade e acaba influenciando muitas pessoas na cidade (PADRE 4, 2020).

Fazendo uma análise inicial da fala, é preciso lembrar que conforme argumentou Touraine (2012, p. 39) “a sociedade nada mais é que o conjunto dos efeitos produzidos pelo progresso do conhecimento”, logo, observamos que há a consciência acerca desses “efeitos do progresso” e que, ainda conforme Touraine (2012, p. 39) “abundância, liberdade e felicidade andam juntas, porque são todas produzidas pela

aplicação da razão a todos os aspectos da existência humana (TOURAINE, 2012, p. 39), ou seja, a grande quantidade de opções, somada a possibilidade de livre opção podem resultar na busca pela felicidade pessoal, mas há que se aprender a conviver com essa liberdade uma vez que cada grupo religioso irá querer afirmar sua verdade acima das outras e nessa perspectiva, angariar adeptos. Um agravante citado pelo líder católico foi a questão de pessoas com influências políticas e uma “voz ativa” na cidade, influenciar diretamente esse cenário de pluralidade atual, tendo contato direto com a população por meio de um estabelecimento em que acontecem reuniões e podem ser discutidos assuntos diversos, inclusive os religiosos.

O padre 4 citou que em seu município há pessoas com certo poder de influenciar a decisão de outras, e essa alegação nos remete ao que Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 937) falaram sobre “ter poder social” como sendo “a capacidade de determinação intencional ou interessada no comportamento dos outros” e foi justamente o que o referido padre alegou em relação a uma determinada pessoa de sua cidade, pessoa esta que também já fez parte do quadro político local. Por meio dessa influência na cidade, a pessoa citada pode conseguir formas de influenciar e direcionar a escolha religiosa de outras pessoas e esse fato é interessante pois, nestas circunstâncias, se observa que a influência de uma pessoa com raízes políticas e certo domínio social rivaliza com a influência de um líder católico de uma instituição religiosa que por muitos séculos utilizou a mesma estratégia de domínio, mas hoje, apenas recorre ao diálogo e ao lado espiritual das pessoas. Essa questão de poder ligado à política também foi abordada pelo filósofo italiano Antonio Gramsci ao lembrar que o poder opera nas superestruturas de forma persuasiva e por meios ideológicos que são “distribuídos” nas escolas, nos sindicatos, nas Igrejas, ou seja, a Igreja entrava por todos esses vieses nas vidas das pessoas, mas hoje não mais, se limitando apenas a questão de escolha pessoal ou, como em alguns locais, por meios tradicionais.

A liberdade religiosa atual, mesmo sendo uma das grandes discussões para muitos que acham que não existe a liberdade religiosa, aqui no Cariri é algo muito natural, todos os católicos conseguem se expressar muito bem e se esforçam para viver esta liberdade religiosa, aqui, neste campo caririzeiro. Se formos para o universo maior, a liberdade religiosa se torna confusa quando sai do campo comunitário para o campo individual, quando o Deus que nós elevamos nossos louvores deixa de ser reverenciado e adorado no âmbito comunitário e cada um quer tratar a divindade do seu jeito, à sua maneira, então a liberdade religiosa hoje ela continua forte, aceita, e as pessoas vão voltando a

esse campo das fontes que a Igreja ensina: a viver esse o espírito do amor e da fraternidade (PADRE 6, 2019).

Nessa narrativa o padre demonstra que tem consciência sobre a liberdade religiosa existente no Cariri Paraibano e que diante disso, os católicos conseguem garantir sua expressão, mas, em um universo maior (provavelmente o padre se refere as cidades mais populosas e desenvolvidas) essa ligação com a religião sai do âmbito do grupo e passa a ser expressada em âmbito individual.

E isso pode ser referido nas palavras de Berkenbrock (2011) em que ele afirma que vivemos numa situação onde não há mais um sobre-sistema ou macro-sistema dentro do qual todos podem ser incluídos ou pelo qual todos se orientam, o que existem são fragmentações desse grande sistema, micro-sistemas que influenciam nas rédeas religiosas de cada um. “Se tomarmos a opção religiosa como exemplo, cada vez menos se pode caracterizar alguma cidade, estado ou região ou mesmo família por coincidência de uma mesma opção”, é cada vez mais comum que a mesma cidade, estado ou região, abriga as mais variadas opções religiosas, que ali convivem em um único espaço (BERKENBROCK, 2011, p. 6). Mesmo em âmbito familiar, o teólogo franciscano alega que na família pode existir uma pluralidade de opções religiosas assim como também a ocorrência de “pluralismos” (de mentalidade, de religião, de cultura, de forma de vida, de cosmovisões, de exercício da sexualidade, de formas de relacionamento etc), que ele reconhece que sempre existiu na história da humanidade e que o pluralismo não é em si nenhuma novidade alegando que o que modificou foi a relação que se tem hoje com o esse pluralismo. E é justamente esta mudança de relação com o pluralismo que queremos apontar aqui (BERKENBROCK, 2011, pp. 5-6).

E há que se apontar aqui também o fato de uma mudança de compreensão do lugar e importância da experiência religiosa pessoal. Cada vez mais a experiência religiosa pessoal -para o sujeito moderno (e pós-moderno) -tem se tornado a instância de verificação religiosa. Algo é verdadeiro em termos de religiosidade se é sentido (experimentado) como tal e não se é declarado como verdade por alguma instância. A instituição religiosa tem perdido aos poucos a capacidade de definir para o sujeito a verdade religiosa. Esta responsabilidade pela verdade religiosa -mais como sentimento do que como afirmação doutrinal- tem se deslocado da instituição para o sujeito, sua experiência religiosa e a identificação pessoal com a mesma (BERKENBROCK, 2007, p. 27).

Interpretando e já analisando as perspectivas dos padres com a do referido teólogo, a opção religiosa atual é, de certa forma, liberta das concepções do Estado e das instituições e são mais baseadas nas questões pessoais e principalmente com base nas suas experiências religiosas que embasam sua identidade religiosa, ou melhor, como o próprio autor intitula, identidade não, identificação. Esse assunto será abordado mais a frente e dando continuidade às análises, aos padres resta mediar o diálogo dos indivíduos com o mundo, ou, nas palavras do padre 5,

Em relação a liberdade religiosa, temos sempre que ter uma postura de diálogo, temos mais coisas em comum do que coisas que nos separam, a partir do respeito diante das outras religiões a Igreja sempre procura ter essa postura de diálogo e de uma relação fraterna pois daí é que vem o nosso testemunho de vida. É ter consciência do que é a nossa identidade católica para poder transitar e conversar livremente diante daqueles que pensam de uma maneira diferente (ou quem sabe, pensa como os nossos pensamentos apesar de uma linguagem diferente), então a gente está sempre nessa postura de diálogo, de esclarecimento, abertura, de se colocar diante do outro, de entender as outras religiões e não ter uma postura radical de enfrentamento ou de condenação diante das demais religiões. Postura de diálogo sem que percamos a nossa identidade de católicos (PADRE 5, 2019).

Ainda sobre liberdade religiosa, a socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008) aponta ao considerar que a liberdade religiosa, livre das suas heranças, se tornou um fator determinante para se estabelecer as bases da pluralidade religiosa, em que esta pluralidade veio de maneira rápida, intensa, causando, em seguida, uma importante mobilidade no campo religioso. Dado também comentado por Sanchez (2017, p. 123) ao conjecturar resumidamente que a modernidade favoreceu a diversidade religiosa e esta, por sua vez promoveu a liberdade religiosa, sendo assim, o sujeito, livre de amarras religiosas fica “à vontade” para escolher a religião que mais lhe convier, e aos padres, cabe-lhes aceitar e respeitar essas escolhas.

Ponto de vista consciente por parte do padre entrevistado e registrado em sua narrativa ao dizer que, “as pessoas são livres para escolhas e a proliferação de seitas é de acordo com os interesses das pessoas, e devemos respeitar essas escolhas das pessoas” (PADRE 1, 2018). Essa narrativa do padre é bem interessante por ele citar o termo “seita” como um termo pejorativo para evidenciar todas as demais religiões (que não o catolicismo). Por definição, uma seita é considerado “grupo fechado em que seus adeptos se ligaram de modo voluntário (principalmente através da conversão)”

(CAMARGO, 1975, p. 151), ou mesmo, “uma associação voluntária de crentes” (HERVIEU-LÉGER, WILLAIME, 2009, pp. 85-86), essas teorias justificam que são grupos pequenos que discordam das regras dos grupos tradicionais e se separam para formar seu grupos, grupos esses referidos como ligados diretamente aos interesses de cada pessoa que compõe o grupo.

Outra análise ainda pode ser feita a partir do que Touraine nos diz: “os indivíduos buscam antes de tudo seu interesse pessoal, e que a ação coletiva, que parece muitas vezes como um meio necessário para defender este interesse, corre constantemente o risco de se tornar por seu próprio fim” (TOURAINÉ, 2012, p. 207), ou seja, mais uma vez, frisando o que o padre alegou a respeito de individualização e liberdade de escolhas por parte dos indivíduos, liberdade religiosa que fora discutida e reconhecida no Concílio Vaticano II e que veio para harmonizar as relações religiosas permitindo o crescimento de cada uma e estando sempre à disposição dos indivíduos para suas escolhas.

Nós, padres, temos a consciência de que, durante o tempo que passamos no seminário e principalmente durante o exercício do nosso ministério, nós nos deparamos com essa realidade que as pessoas fazem escolhas, então, eu tenho para mim que isso é que é algo que está dentro do ser humano, mas que vai exigir de nós uma resposta. Nós temos que respeitar a liberdade de todos, todos têm direito de serem livres nas suas escolhas. Como padre eu já tive experiência com muitos fiéis que, por questões (disso mesmo) penderam para o protestantismo, para o espiritismo, ou seja, as pessoas vão, até mesmo a partir da bíblia, vão fazendo suas interpretações, então vejo que a bíblia também da condição para você também pensar livremente, embora haja algo que diferencia no cristianismo que é uma linha de pensamento, chamada apostólica que a gente tem que ser fiel à essa linha apostólica. Então, é com base nisso que a gente então, vai talvez assim ‘condenar’ alguns desvios exagerados que fogem um pouco daquela linha de pensamento que os apóstolos e o próprio Jesus Cristo nos deixou (PADRE 2, 2019).

Esse discurso do padre 2 demonstra a sua conscientização sobre o atual momento religioso e sobre a diversidade existente, e também evidencia uma postura crítica em relação ao “exagero e as novas formatações religiosas exageradas” com intuito de ganhar fiéis, uma possível falsa customização. Já em relação à sua abertura católica para com o mundo religioso moderno, sua fala vai de acordo com o que assinala Santos (2016, p. 98) ao dizer que,

Torna-se impensável, não deixar de considerar que as instituições religiosas tradicionais, ou mesmo as não tradicionais, não estejam com pleno conhecimento do emergir de novas formas de religiosidades. Ainda mais, quando estas se apresentam marcadas por novas configurações que, por sua vez, colocam em risco suas estruturas eclesiais. No caso das estruturas eclesiais católicas, estas há muito se deram conta de que não há como evitar o advento das novas sensibilidades culturais religiosas que vêm se instaurando de forma paulatina na sociedade (SANTOS, 2016, p. 98).

O referido padre leva em consideração tanto a questão da diversidade e da aceitação católica com relação a isto, quanto a questão dos excessos, dos desvios que podem vir a distorcer as bases do que é a religião propriamente dita. Pontos elencados pelo sociólogo Antony Giddens ao considerar que,

Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. Certamente existem também influências padronizadoras particularmente na forma da criação da mercadoria, pois a produção e a distribuição capitalistas são componentes centrais das instituições da modernidade. No entanto, por causa da “abertura” da vida social de hoje, com a pluralização dos contextos de ação e a diversidade de “autoridades”, a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da auto-identidade e da atividade diária. O planejamento de vida reflexivamente (GIDDENS, 2002, pp. 12-13).

Por conseguinte, o sociólogo trabalha com o cruzamento dos temas modernidade e identidade uma vez que ele entende que as transformações na auto-identidade e a globalização, são os dois polos da dialética do local e do global nas condições determinantes da alta modernidade. Em outras palavras, a tradição está integralmente ligada a memória (GIDDENS, 1997) e essa memória precisa de guardiões, ao que parece, os padres são esses guardiões.

Quando questionados sobre os temas secularização e dessacralização, as respostas obtidas foram,

Eu tenho dito nas minhas homilias que nós estamos vivendo uma crise, não só uma crise financeira, mas uma “crise de fé”, e a dessacralização é justamente um afastamento do sagrado e as pessoas às vezes procuram Deus só para resolver os seus problemas e aí há uma inversão: o homem está querendo se tornar Deus, ou seja, ele por si só se basta, e está querendo fazer Deus de servo, ou seja, só procura Deus para lhe servir (PADRE 1, 2018).

Sobre a questão da secularização, o padre comenta que o mundo atravessa uma “crise de fé” e a dessacralização é um afastamento do sagrado e as pessoas as vezes procuram Deus para resolver seus problemas. Essa fala do padre está conectada com a de Alain Touraine (2012, p. 310) ao afirmar que,

Durante um período intermediário entre o mundo da tradição e o mundo da modernidade, os homens brincaram de criadores, ardil que lhes permitiu afirmar-se fora da influência de Deus e de imitá-lo utilizando sua razão, que eles continuavam a pensar ser um atributo de Deus que havia criado um mundo inteligível (TOURAINÉ, 2012, p. 310).

Somando as interlocuções, percebe-se que o padre faz uma crítica sobre a inversão que as pessoas estão fazendo na medida em que querem ter um “deus” para lhes servir, para atender suas necessidades e anseios, e isso está evidente no trecho do livro de “Crítica da modernidade” de Touraine. Dadas circunstâncias utilitaristas, as pessoas estão perdendo seus princípios, e isso nos remete à uma crítica indireta a revisão que cada ser humano deve fazer sobre o que é a religião para si e como professá-la.

O mundo pós-moderno, e mesmo o mundo moderno, fez com que as pessoas tivessem uma consciência diferente daquela que era na Idade Média, esta, era uma consciência de pessoas que tinham como referência única a religião católica de forma que nem o protestantismo nem outras religiões tinham tanta evolução, mas depois que o homem progrediu, não nessa linha religiosa, mas na linha do conhecimento, então, muita coisa mudou. Agora, em relação a dessacralização nós entendemos que os meios de comunicação tem influenciado bastante, principalmente nos tempos em que estamos vivendo hoje, anteriormente os meios de comunicação não estavam tão presentes, mas a globalização, tudo isso, influencia grandemente a maneira de compreender das pessoas, de agir, então está aí presente essa dessacralização por conta também de que as gerações vão adquirindo outras formas de pensar, pois, as gerações passadas, especialmente na Idade Média e talvez um pouco depois, as pessoas tinham um certo respeito pela religião, mas depois isso foi se perdendo e a gente respeita, embora essa não deveria ser nossa posição (no sentido de não deixar as pessoas perderem a crença) mas, há também uma leva de pessoas e de padres que têm essa consciência de que nós precisamos avançar nesse aspecto de compreender e ao mesmo tempo de tentar dar respostas à isso. Então essa dessacralização se concentra muito mais nas sociedades mais desenvolvidas, nos grandes centros do que nas zonas rurais, nas zonas rurais ainda existem muito dessa experiência do mistério, do sagrado, ainda está muito presente na vida do homem do campo que é “muito bonito” mas que ao mesmo tempo,

olhando sobre a óptica daqueles que vivem nas grandes cidades urbanas, para eles isso pode significar talvez uma “imaturidade” mas não é só isso, é a compreensão talvez que está muito ligado a tradição de seus pais, têm muito disso também, embora hoje, até isso também está em crise na família, por conta também dos meios de comunicação que estão aí avançando muito (a internet e a globalização). Enfim tudo isso colabora para que haja, em grande parte, esse fenômeno do tornar “não sagrado” aquilo que antes era considerado importante, então estamos diante disso, da dessacralização e da secularização que significa justamente o fechamento para a religião, para tudo aquilo que a Igreja (que a religião em geral) sempre colocou como dogma. Então hoje a gente vê muito presente isso e é algo preocupante entre nós e a nossa Igreja tem sim procurado dar como resposta, no âmbito intelectual, na formação dos seminaristas para esta realidade desafiadora que estamos enfrentando. Agora se nós formos levar em consideração algumas cidades como Juazeiro do Norte-CE, Aparecida-SP, que são centros de peregrinação desse sagrado, do mistério ainda está muito presente e isso ainda conserva e influencia a nossa geração, em especial às pessoas da zona rural (PADRE 2, 2019).

Nessa fala, o padre faz um resumo de ideias mas denota que o transitar entre religiões é uma consequência da dessacralização. Na tentativa de analisar a narrativa por frações, inferimos inicialmente o seguinte trecho de Klaus Hock (2010, p. 134),

A secularização é meramente um fenômeno europeu -em outras partes do mundo não pode ser constatada uma relação entre a modernização e uma perda da importância da religião; a “desecclesialização” pode ser observada apenas em regiões nas quais predominavam posições de monopólios eclesiásticos ou seja, na Europa-, enquanto em regiões em que existia uma “oferta de mercado” eclesial em concorrência por exemplo, nos Estados Unidos a religiosidade eclesiástica não está diminuindo; a religião “disfarça-se” nos mais variados estilos de vida, que ganham constantemente em importância para a interação social no contexto da globalização (HOCK, 2010, p. 134).

O que o padre tenta explicar é que a tradição vem se enfraquecendo dados moldes sociais e em alguns lugares (como por exemplo os interiores nordestinos) essa desecclesialização ainda está fase inicial e que as posturas dos líderes católicos estão sendo revistas no intuito de conservar ao máximo essa tradição como “memória autorizada”.

O padre também desenvolve seu raciocínio tecendo um alinhamento histórico sobre o processo de secularização e suas consequências para a Igreja e tal argumentação está alinhada com o pensamento de Barrozo (2014, p. 333) em que ele afirma que “a maior parte das tensões teóricas a respeito das relações entre religião e modernidade se

dá pelo caráter polissêmico do conceito de secularização”, e isso se reflete no discurso do padre quando atribui vários caminhos, frentes e consequências para a questão do sujeito social, do sagrado em meio ao processo de secularização.

O padre 2 ainda cita em sua fala a questão da “saída do sagrado” da vida das pessoas evidente principalmente dados moldes sociais modernos, mas também comenta que a religião é conservada em determinadas sociedades em que a herança religiosa de “pai para filho” ainda é respeitada, dessa forma, é replicada, sobrevive, se adapta, se reorganiza para acompanhar esses processos modernos que alteram o perfil do sujeito social.

Dando sequência ao tema sobre a secularização, o padre 6 refere em sua fala que a secularização tem os dois lados e deve ser bem compreendida, e denota que o não podemos nos ater apenas ao lado negativo, e que pode existir um lado “positivo” se referindo a consolidação dos “valores da família” que a Igreja busca sempre conservar. Mas, ao mesmo tempo ele enfatiza essa manutenção dos valores cristãos ele fala como se todos fossem cristãos católicos declarados ou como se o catolicismo ainda fosse unanimidade nesse período secular.

Apresentado a narrativa do padre 6, e na sequência outras narrativas,

A secularização é um campo muito delicado porque se não for bem compreendida no seu desenvolvimento, se ela não for bem acompanhada e não caminhar “com o pé no chão” mantendo-se firme no pensamento de defesa dos valores cristãos ela vai entrar numa desarmonia que, aquilo que era sagrado na vivência comunitária ela pode cair nesse campo da dessacralização. A Igreja procura sempre manter essa “voz da verdade” a “voz profética” e manter esses valores da família para que a “secularização desarmoniosa” não venha a afetar a essência e a célula família que abrange toda sociedade. Penso que algumas mentalidades ainda não estão compreendendo que a secularização pode agir de positivo, estão vendo apenas o lado negativo (PADRE 6, 2019).

“Secularização, não é tão bom pois há um certo desrespeito com o sagrado ultimamente temos tido tanta coisa [...]”¹³⁷ Dessacralização são ofensas às religiões, é a banalização do sagrado” (PADRE 3, 2019).

¹³⁷ Nesse ponto, o padre fez comentários sobre o bispo local ter se pronunciado sobre publicações recentes da Netflix envolvendo o canal “Porta dos fundos” sobre um filme que envolvia ofensas as religiões.

Acredito que quando se tira o sagrado do centro, as pessoas perdem o rumo, elas perdem o sentido, elas se entregam aos vícios, então eu acho que isso é um grande choque para a sociedade, é muito importante trabalharmos na vida das pessoas, a dimensão do sagrado e mostrar a elas que elas também são seres sagrados pois foram feitas imagem e semelhança de Deus. Por mais que essa realidade moderna seja algo muito presente e influencie a cabeça de todos, precisamos voltar às origens e ao mesmo tempo trabalhar essa realidade do que de fato é sagrado, é precioso, não deixar que essa imagem morra na vida das pessoas (PADRE 4, 2020).

Nas narrativas acima, um dos padres apresenta sua opinião sobre a dessacralização com certo conhecimento mais pelo senso comum e não exatamente como termo técnico das Ciências das religiões e faz um comentário reduzido e não desenvolve sua argumentação, e isso pode denotar certo limite de fala por parte do padre, ou mesmo conhecimento limitado acerca do assunto. Já o padre 4, inicia sua narrativa com um certo julgamento pelo lado do juízo moral e se refere ao sagrado como um centro e não como forma nominal (não determinando um deus em específico), mas na continuidade da narrativa cita que “este sagrado” deve estar sempre no núcleo para ser uma referência para as pessoas. Esse mesmo líder católico também comenta que as pessoas são seres feitos “imagem e semelhança” de Deus, ou seja, determina o sagrado a qual se refere na narrativa. Em contraponto a essa alegação, Touraine (2012, p. 26) frisa que nesse período secular o ser humano ocupa um papel e um lugar diferentes, não mais como criaturas feitas por Deus à sua imagem, mas como atores sociais definidos por papéis e ocupando o lugar central no sistema social.

Em relação a secularização, a gente sente que as pessoas estão mais distantes do religioso como se quisessem separar essas duas realidades que estão intimamente ligadas, durante muito tempo na história, percebemos essa divisão entre razão e fé e a nossa busca é justamente superar essa divisão que trouxe tantos males para nossa sociedade e o mundo em que vivemos. A razão e a fé caminham lado a lado (poderia até dizer que aquilo que a razão não consegue dar respostas, parte para o âmbito da fé), então é a fé que procura acrescentar aquilo que a razão por si só saiba dar respostas, então, é o de diálogo com essa postura que a gente tem, e de buscar sempre caminhar lado a lado porque o ser humano é corpo e alma, a partir do momento em que a gente escanteia uma dessas dimensões, a gente está comprometendo a realidade como um todo. Logo é essa visão que a gente tem em relação a nossa fé, em relação à razão, onde devem caminhar lado a lado, onde uma pode ajudar e ser complemento à outra (PADRE 5, 2019).

O padre 5 mostra uma visão em que coloca a fé e a razão “caminhando juntas” uma vez que entende que são complementares (assim como corpo e alma). Essa forma do padre conjugar essas duas esferas (fé e razão) pode ser analisada pelo viés em que Alain Touraine traça uma “projeção crítica da modernidade” alegando que inicialmente há um triunfo da razão e em outra fase, há a subjetivação. Nas palavras de Touraine (2010, p. 18), na racionalização “a ideia de modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada”, mas com a subjetivação, “o Sujeito se afirma contra a dominação dos aparelhos políticos e sociais; sua liberdade está ligada ao fato de pertencer a uma cultura” (TOURAINÉ, 2012, p. 333) e dentro desses elementos que compõem a cultura, podemos citar o pilar religioso.

Fechando a discussão acerca de secularização com as palavras de Klaus Hock, para muitos defensores de suas teorias, a incontestável diminuição da influência eclesial vale como comprovante de uma “mundanização” no sentido de uma perda de importância da religião.

Mas, muitos pesquisadores veem na secularização uma consequência imediata de processos de modernização: a industrialização e a urbanização desvalorizaram a tradicional importância da religião na cultura cotidiana; com a crescente diferenciação social, a religião foi deslocada da vida pública e relegada a áreas sociais marginais; um crescente caráter “social-massificado” da vida social, assim como a correspondente anonimização de relações sociais e a desvalorização da inserção institucional fizeram que a função orientadora de valores religiosos se tornasse em grande medida insignificante; na esteira de uma crescente individualização, a religião foi considerada mais e mais um assunto privado e, desse modo, se tornou amplamente “invisível” na vida pública; e por causa da racionalização a vida social passou a ser submetida a processos técnicos e burocráticos de relações de fim e meio das quais a religião estava excluída (HOCK, 2010, p. 133).

Em resumo às respostas obtidas observou-se que, conforme Berkenbrock (2011, p. 11) já havia escrito, as instituições e comunidades religiosas são especialmente atingidas pela chamada “crise de sentido” por viverem uma espécie de “esquizofrenia” em que, por um lado, as instituições religiosas se apresentam como um sentido (com pretensão de totalidade), e por outro, estão dispostas a aceitar a existência de outras ofertas de sentido com a mesma pretensão de totalidade.

Contudo, diante de tantas teorias e argumentações sobre a modernidade, a pluralidade e a liberdade religiosa, os padres admitem que é um processo a ser avaliado e que a Igreja tenta mediar esse processo por meio de diálogos com os fatos sociais.

Nessa perspectiva, o tópico recebeu o título fazendo menção sobre ser um “desafio para uns”, no caso para a Igreja católica e seus representantes e líderes religiosos (os padres), e “ciências para outros” no tocante aos cientistas e em especial as Ciências das religiões que envolvem um pouco de cada.

Vale salientar que em nenhum momento os padres atribuíram comentários neutralizantes no sentido de admitir que a “batalha está perdida”, mas sim sempre perspectivas de consciência e de diálogos necessários para essa fase.

4.3 CONCILIO VATICANO II: PARA UNS, AGGIORNAMENTO; PARA OUTROS, UM “PARADOXO”.

Nesse tópico em específico, foram apresentadas as respostas e os posicionamentos acerca do que representou o Concílio Vaticano II sob a ótica de cada padre entrevistado.

Vou começar com as palavras do Papa João XXIII que foi quem fez a abertura e quem trouxe o concílio e usou um termo bem interessante, que este Concílio Vaticano II veio trazer um *aggiornamento*, veio dar um novo vigor missionário à Igreja, veio impulsionado pelo Espírito Santo, houve uma grande mudança na missa, uma delas é a missa vernácula, uma abertura (PADRE 3, 2019).

Acredito que foi uma grande abertura e uma grande revolução, acredito que isso foi de grande importância para a Igreja se abrir para a realidade do mundo e para se comunicar com o mundo (pois ela era voltada apenas para si mesma, se bem que existe um saudosismo muito forte ainda hoje que é voltado para um tradicionalismo, isso dentro da estrutura da Igreja) mas hoje, a realidade do Concílio Vaticano II é algo que é atual, não é algo velho, inclusive aqui mesmo, dentro da estrutura da nossa própria paróquia muitos não conhecem a realidade do Concílio Vaticano II, estão dentro de uma realidade mas não sabem o que é, e a gente precisa ensinar. O CVII tem mais de 50 anos, mas ainda é uma criança, não é preciso um novo CVII, basta aplicar, a Igreja colocou nas nossas mãos, grandes “ferramentas” (PADRE 4, 2020).

Nas narrativas transcritas acima é possível observar que os padres entendem o CVII como uma grande abertura e admitem que a Igreja era voltada para si mesma, mas que era necessário se abrir para os novos modelos sociais latentes, apesar de que, em alguns locais, o próprio líder religioso admite que dentro das estruturas internas da

Igreja, essas mudanças conciliares, essa “grande abertura” ainda é desconhecida por muitos.

Partindo da ideia de que o CVII foi essa grande abertura, o padre 4 reconhece que a Igreja como instituição se considerada como “detentora da verdade”, mas após o Concílio passou a ser considerada como “o povo de Deus” e vários hábitos que a Igreja conservava foram mudados para permitir uma melhor participação e entendimento por parte de seus fiéis. Uma revisão sobre quem era a Igreja em seu “íntimo” e o que essa Igreja representava para o mundo, foi realizada para um melhor entendimento e conscientização. Em relação à essa revisão, esse processo de “modernização do catolicismo” fez com que aos líderes católicos mudassem suas atitudes para com seus liderados, fossem mais abertos e solícitos e paralelamente, esse posicionamento da Igreja católica não só aconteceu para rever as funções eclesiais, mas também foi uma forma do catolicismo manter sua plausibilidade nos pilares sociais, pois, caso não tivesse ocorrido esse processo de modernização do catolicismo, este não estaria mais com números de fiéis tão elevados.

O Concílio do Vaticano II foi um dos maiores avanços que a Igreja já teve na área teológica, social, na compreensão do mundo, das ciências, da psicologia, enfim, foi um avanço muito grande. A nossa Igreja era fechada para tudo isso, um avanço litúrgico também, a comunicação padre-povo era muito fechada e isso permitiu uma melhor abertura. “Graças a Deus” houve muitos avanços que o Espírito Santo promoveu na Igreja, mas esse grande avanço ainda precisa ser refletido pois ainda não impactou totalmente toda Igreja, e não precisamos de outro concílio, precisamos é trabalhar esse Concílio que ainda não foi desenvolvido com seu conteúdo de riqueza que ele tem para nossa Igreja. O Concilio Vaticano II foi uma afirmação em alto grau da nossa fé na sociedade, uma resposta positiva, consciente e realista à sociedade da nossa fé (PADRE 2, 2019).

Resposta muito rica de detalhes, principalmente quando o padre relata que o Concílio impactou e promoveu avanços nas áreas litúrgicas, teológicas, científicas, sociais, psicológicas da Igreja, contudo, há certos pontos que ainda precisam ser trabalhados, mas, para isso, não precisamos de outro concílio, mas precisamos trabalhar o que foi discutido no Vaticano II. Dito isto, o líder católico “chama um pouco a responsabilidade para eles”, padres, guardiões de uma tradição, considerados como líderes no comando da continuidade da tradição, meios organizadores da memória coletiva. Para tentar justificar esse adeto, pode-se citar um posicionamento de Giddens

(2002) ao lembrar que a “integridade” da tradição não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do “trabalho contínuo” de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente ao passado (GIDDENS, 2002, p. 82).

Esse pensamento do padre 2 sobre o trabalho contínuo pós conciliar está alinhado também com o de J.B. Libanio (2000, p. 77) na medida em que este elucida “o que foi o Vaticano II” e compara sabiamente à um terremoto original em que, à medida que destrói velhos edifícios religiosos (construídos durante séculos), também reconstrói de forma intensa e articulada os mais diversos setores da Igreja católica mudando a face da Igreja em pouco tempo. Esse perfil de “construção sob as ruínas” é paralelo ao que basicamente acontece na sociedade moderna, ou seja, a medida que se moderniza, já está ultrapassada e os resquícios servirão para reconstrução de novos moldes. Ou ainda, nas palavras de Hervieu-Léger (2005, p. 1).

Ligado constantemente a esse passado, o grupo religioso define-se objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé”. Isto quer dizer que o grupo se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta esse auto definição. Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 1).

Um alicerce estrutural (memória e tradição) e uma nova construção católica (descendência de fé), ou ainda, como nos diz Costa (2012, p. 131) “no novo, o antigo se renova. No antigo, o velho se manifesta”, o processo de modernização do catolicismo e uma nova postura de enfrentamento dos líderes católicos diante da modernidade religiosa.

Outras narrativas também evidenciando o CVII como abertura, renovação e formatação da antiga da Igreja, estão transcritas abaixo. Em uma delas, o padre verte seu pensamento do CVII como uma “abertura” também para o povo, para a participação e melhor entrosamento.

O Concílio Vaticano II foi uma grande abertura e uma resposta às portas da modernidade, João XXIII, mesmo em uma época sendo considerado um papa transitório, mas foi o que fez a diferença, teve uma atitude. O Concílio Vaticano II foi um aperfeiçoamento do que havia no Concílio Vaticano I, então João XXIII com sua abertura, seu *aggiornamento* traz ao mundo esta abertura missionária, ainda mais presente no meio do povo, a “abertura da janela”, o “sopro do Espírito Santo”, então, tudo isso são expressões significativas e reais para o que vemos hoje: a participação do povo, onde antes só estava restrito à

força da hierarquia eclesiástica, hoje, a gente percebe que, com o Concílio Vaticano II houve uma maior abertura para o campo da sociedade. Hoje temos leigos que estudam o código canônico, leigos doutores dentro da própria igreja que contribuem para a formação e isso não podemos negar. Claro que existem divergências de opiniões e existem os prós e contras, mas, graças à ação do Espírito Santo, ele dá resposta pela época e onde muitos julgavam que o Papa não iria ter algo a oferecer, foi onde teve o diferencial: a convocação para o Concílio Vaticano II [...] Com o falecimento de João XXIII e a eleição de Paulo VI o Concílio entrou com mais força dentro dessa sociedade moderna que já estava desafiando, hoje os documentos, todos promulgados por Paulo VI, vão dar sempre essa alerta: sem perder o espírito cristão na linha da modernidade, então a Igreja entrou no mundo da mídia, e a Igreja vai mostrando que ela está aberta a dialogar com a modernidade. O Concílio Vaticano II: *aggiornamento* (abertura- João XXIII) e diálogo (Paulo VI) com a sociedade (PADRE 6, 2019).

O Concílio Vaticano II foi de grande transformação na vida da Igreja e é, pela primeira vez que, além de tratar de outros temas que foram sempre tratados (divindade, cristologia, maneira de celebrar), neste Concílio foi tratado sobre a questão pastoral. O Concílio de Trento também trabalhou e já foi um rascunho nessa questão pastoral (como por exemplo quando se fala a respeito do protestantismo, a Igreja teve uma reforma ou uma contra reforma diante dessa realidade, então a Igreja, ela nem teve uma “contra-reforma” disso mas procurou trabalhar essas questões), logo, em Trento já havia esses ideais, no Vaticano I também, mas no Vaticano II, foi algo que trabalhou muito mais, trazendo as experiências vividas da Igreja local, o testemunho que era dado de tudo aquilo que vinha sendo trabalhado. Até hoje, ainda não chegamos a plenitude desse documento, de poder concretizar o ideal, é aí que somos desafiados todos os dias para poder realizar, é uma coisa que a gente sempre vai buscando “beber nessas fontes”, lembrando nas nossas formações, nos nossos encontros e assembleias o que o Concílio Vaticano II e apontando para as nossas preocupações no que diz respeito à evangelização. O Papa atual vem ajudando muito pois se torna, para nós padres, um modelo, serve de inspiração para muitos jovens que entram nos seminários e desejam ser padres a partir do seu testemunho de vida (que estejamos mais envolvidos com as pessoas, que não nos distanciemos, não sejamos padres de sacristia, que possamos ir ao encontro do povo, sentir na pele os anseios do nosso povo sofrido -Igreja em saída- de não ficar somente nos ritos mas que nossa celebração eucarística seja uma expressão de tudo aquilo que estamos vivendo nessa realidade sem que haja a dicotomia do que aquilo que nós celebramos e aquilo que nós vivemos, busca-se sempre essa superação). Ele se mostra sempre simples, perto do povo e observamos testemunhos que quebram etiquetas e regras para poder atender a quem tanto necessita. Se torna uma inspiração, não somente para nós padres, mas para os jovens que estão entrando e se identificam com o jeito dele (pôde até ser observado na Jornada Mundial da Juventude essa participação e alegria diante da presença do Papa). João Paulo II também marcou muito essa juventude no seu tempo, Bento XVI se destaca muito pela reflexão, pela teologia que fez com que tivéssemos o cuidado de

permanecer coerentes com nossa própria fé e não passarmos dos limites (PADRE 5, 2019).

Conforme Beozzo (2018b), Francisco retomou as grandes intuições do Vaticano da Igreja, como povo de Deus, o protagonismo dos leigos, a presença da Igreja no mundo, o diálogo ecumênico e inter-religioso, a centralidade da palavra de Deus, condenando uma Igreja auto referencial, centrada no clero e afastada das alegrias e esperanças, das tristezas e angústias dos homens e mulheres de hoje, sobretudo dos pobres.

É interessante notar que, nas narrativas colhidas, alguns termos citados são chave para compreender o pensamento deles, correlacionando o CVII com o cenário moderno atual. As palavras chave são *aggiornamento*, Papa Francisco, desafio, abertura e diálogo. Realmente foi uma grande abertura pois a Igreja teve que entender quem era ela mesmo para entender seu papel social e a partir disso, tornou-se um desafio conseguir se adequar ao novo modelo moderno que tem o sujeito social como figura principal (no lugar da religião) e esse desafio, essa abertura ainda está muito incipiente, ponto de vista de alguns padres ao referir que, apesar de já ter mais de 50 anos, o CVII, ainda era “uma criança” e precisava se desenvolver. Outros padres referiram que não precisamos de um novo concílio, mas sim trabalhar o CVII que ainda não foi desenvolvido em sua totalidade, ou, como o outro padre lembrou, os documentos do CVII ainda não atingiram totalmente sua plenitude. A liderança católica está tendo que sair mais da sacristia e indo mais até o povo, ou permitindo a aproximação desses, fazendo jus ao que o Papa atual prega sobre “Igreja em saída”, uma Igreja aberta a todos e que coloca o homem (o povo) como figura principal dos seus objetivos e o perfil do Papa Francisco também demonstra essa igreja que vai até seu fiel, observa seus anseios e necessidades, procurando compreender e ajudar de alguma forma.

Essa referência ao Papa Francisco e à “Igreja em saída” que estima pela simplicidade e pela necessidade de estar entre o povo provoca entusiasmos aos jovens católicos segundo Beozzo (2018b) mas já em relação ao clero mais jovem e seminaristas que foram estimulados a sair da “zona de conforto dos seminários” e sacristias, e lançar-se na aventura missionária a serviço dos pobres e excluídos¹³⁸, não é

¹³⁸ Como consequência, o clero se torna pouco hábil para fazer a “Igreja em saída” na prática. Encontram-se, por formação e por prática pastoral, distantes, de certa forma, dos problemas econômicos, sociais e políticos e carentes de instrumentos de análise, para compreender as causas da atual crise. Para Beozzo (2018b), tal resistência se dá porque grande parte desse clero é advindo de nunciaturas de pontificados

tão acalorada segundo os dados de Beozzo, e justamente esse ponto foi comentado entre os padres entrevistados e mostraram dinamicidade (pelo menos na narrativas) em relação a estar no meio do povo, sair das sacristias e “sentir o cheiro das ovelhas”¹³⁹, e vale salientar que o perfil dos padres variavam de 33 a 55 anos de idade, com uma média de 46 anos, sendo considerado um perfil jovem.

Na verdade, após a perda da referência como moralizadora social e ética, a Igreja ficou um pouco “perdida” em relação às suas funções e como iria manter seus fiéis ainda em comunhão com sua instituição.

Outra palavra que aparece nas narrativas e que foi densamente discutido no corpo da tese é a questão do diálogo que a Igreja tanto evidencia. Sobre esse tema, Libanio (2005, p. 190) fala sobre a abertura que o CVII promoveu como espaço para o diálogo inter-religioso e que a Igreja tem crescido muito nesse ponto e lembra também que esse tema talvez seja o mais importante e promissor, apesar de suas imensas dificuldades teológicas e pastorais no atual debate teológico e para a vida pastoral-missionária da Igreja. Conforme este autor, o Concílio Vaticano II reconheceu o pluralismo de fato e alega que está aberto ao pluralismo de direito (LIBANIO, 2005, p. 190), porém, esse diálogo tão enaltecido nos documentos conciliares, aparece muito mais nas linhas teóricas e menos em momentos práticos.

Ainda falando sobre a comunhão dos padres com outras igrejas no tocante as “alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje”, segundo a interpretação de Gonçalves (2015, 399) sobre a GS,

A Igreja se situa no mundo compreendendo-o em seu momento de secularização em que a religião está descentralizada e sua postura é de diálogo para cumprir sua missão de “salvar a pessoa humana, de edificar a sociedade humana” (GS3), ou seja, a Igreja deve escutar o mundo e compreender seus problemas, as suas dídivas e seus caminhos de esperança e anunciar ao mundo sua palavra (e salvação), sua linguagem é de “inculturação”, linguagem do anúncio e da ação pastoral para que, em linguagem com o outrem atender aos sinais dos

anteriores. “Os bispos são respeitosos em relação ao Papa, mas têm dificuldade em percorrer os novos caminhos, em retomar as inspirações maiores do Vaticano II”, aponta, indicando que a mudança é um processo em desenvolvimento. Numa conta rápida, Beozzo (2018b) leva em consideração o fato de que em 01 de abril de 2018, dos 476 bispos do Brasil, entre eméritos e em função, 50% foram nomeados por João Paulo II e 25% por Bento XVI. O restante se divide entre 41 eméritos que vêm do pontificado de João XXIII (2) e Paulo VI (39) e os 81 nomeados por Francisco, ou seja, cerca de 16% do episcopado. Se tomarmos em conta, os bispos com responsabilidades pastorais, cerca de 25%, um quarto do episcopado foi nomeado pelo Papa Francisco (BEOZZO, 2018b).

¹³⁹ Expressão utilizado pelo padre 6 em uma de suas narrativas.

tempos (cf. GS 4) e elevar o gênero humano à unidade e a paz (GONÇALVES, 2015, p. 399).

Nas narrativas dos padres essa questão de diálogo soa como a abertura para as aplicações dos documentos do CVII que foi a proposta de João XXIII, essa abertura para a renovação e atualização, mas o diálogo propriamente dito, a busca de uma aproximação proposital com fins ecumênicos ou inter-religiosos não foi tão evidenciado nas entrevistas. Houve sim, uma alegação de aproximação fraterna, mas a busca própria pelo diálogo, pela discussão do futuro da religião em determinadas cidades, isso não foi evidenciado e nas narrativas sobre os contatos com outras lideranças religiosas será novamente comentado. Sobre essa perspectiva de diálogo, essa promessa de busca pela união pregada pela teoria conciliar, não tão observada na prática desses pequenos municípios, nos leva a ensaiar o termo “paradoxo” uma vez que as falas denotam essa necessidade de aproximação, mas não são tão evidências nas práticas. Paradoxo visto também no tempo de realização do Concílio (mais de 55 anos), porém, ainda considerado uma “criança” em termos de desenvolvimento e aplicabilidade. Paradoxos do *aggiornamento*? Para uns, *aggiornamento*, para outros, um “paradoxo”.

4.4 CATOLICISMO “NORDESTINO”, DADOS CENSITÁRIOS, TRÂNSITO RELIGIOSO E LIDERANÇA RELIGIOSA: PARA UNS, DIÁLOGO COM O CAMPO RELIGIOSO; PARA OUTROS, IMPACTOS DA MODERNIDADE

4.4.1 Líderes católicos: perfis e entendimentos

Este tópico irá discutir mais enfaticamente a realidade sócio-religiosa dos municípios “caririzeiros” sob a ótica de quem lidera a religião católica. Buscará descrever a realidade dos municípios em relação ao catolicismo e as demais religiões existentes, procurando saber as relações dos padres com demais líderes, suas estratégias pessoais e demais contextos que fundamentam esse tema.

Para iniciar, apresentaremos em sequência as questões em que a primeira a ser abordada, investigou a atuação dos padres em suas respectivas paróquias no intuito de entender quais eram suas estratégias pessoais diante de todo cenário religioso local comentado acerca da diversidade e liberdade religiosa local.

Eu gosto muito de estar no meio das pessoas, além de tirar um tempo para questões administrativas, pois eu sou o pároco, mas procuro sempre contato com as pessoas, visitas aos enfermos, aos presídios, aos hospitais, missas nas comunidades rurais, visitas às pessoas nos sítios (PADRE 1, 2018).

Meu perfil é o corpo a corpo, no meio do povo, vou ao hospital, morre alguém eu estou ali, estou confessando (hoje sou confessor do bispo, do seminário), então eu tenho uma boa aceitação, dizem que gostam da minha homilia, vejo que sou bem aceito na cidade, vivo com o povo (PADRE 3, 2019).

Gosto de ir conforme os momentos, procuro estar no dia a dia das pessoas, menos burocracia e mais acessibilidade que é o que a Igreja mais nos orienta: “estar com as portas abertas” ou, usando um termo que o Papa Francisco usa, “sentir o cheiro das ovelhas”, que não conhecemos apenas no momento da missa, conhecer a realidade. Sou muito do dia a dia, faço visitas surpresas, procuro conhecer as ruas da cidade pois o campo administrativo exige muita saída nossa, temos que estar atentos ao que acontece na cidade (PADRE 6, 2019).

Os perfis dos padres acima demonstram certo dinamismo, vale salientar que entre eles há párocos, ou seja, com obrigações administrativas pastorais, e vigários com imputações mais direcionadas ao público em si. Acrescenta-se ainda o fato de que em algumas cidades a paróquia responde por mais de 1 município, logo, as obrigações se estendem, principalmente não só pelas imputações às igrejas físicas, mas também pelas diversas comunidades distribuídas por toda extensão dos municípios em seus sítios e zonas rurais, refletindo em uma necessidade de interação junto à comunidade. Isso fica evidente na fala do padre ao referir que procura sempre o contato com as pessoas para levar a palavra de Deus inclusive em ambientes em que as pessoas não podem se deslocar ou por questões de saúde, jurídica ou físicas/ambiental (padre relata descolamento para presídios, hospitais, comunidades rurais, ou visitas aos familiares que requisitam presença do padre para algum outro familiar, como por exemplo uma unção dos enfermos, extrema unção ou mesmo apenas rezas). Um dos padres também relata fazer “visitas surpresas” procurando demonstrar mais humanidade de sua parte e quebrando um pouco a imagem do “padre de sacristia”; e também para observar melhor a vida diária de cada fiel em sua forma mais natural.

Eu pessoalmente estou satisfeito, embora eu acho que a gente precisa sempre se doar mais. O sacerdote é aquele que deve ser o exemplo de Jesus, seguir Jesus. Jesus é serviço, é doação e aqui não falta trabalho. São 52 comunidades, não falta trabalho, mas em meio a tudo isso você precisa também doar-se. Por exemplo, aqui há muitas confissões, se

eu me sentar na igreja agora vai ter muita gente que vai aparecer para confessar nem que seja pelo hábito de estar passando pela igreja, viu o padre e veio se confessar ou conversar, então, é algo que também desgasta muito a gente, mas ao mesmo tempo a gente se realiza com esse trabalho, aliás a gente é padre, é ordenado padre para esse trabalho e não para fugir dele. Então eu estou muito satisfeito com o trabalho que tenho e acho que preciso me doar muito mais aqui (PADRE 2, 2019).

Neste ponto da entrevista o religioso relatou estar sempre aberto à doação ao sacerdócio, a prestação de serviços à comunidade e apesar de relatar que são muitas comunidades e referir que deveria ter mais padres apoiando, alegou satisfação em poder servir. Demonstrou também, total ciência sobre os acontecimentos do mundo moderno e sobre sua responsabilidade como liderança religiosa ao intervir e interagir religiosa e socialmente. Um ponto interessante em sua fala é o fato do padre relatar que no momento que ele está na parte interna da igreja, sempre aparecem pessoas para se confessar, mas essa confissão denota uma certa “carência psicológica” das pessoas que procuram sanar essa falta, conversando (confessando) com (ao) padre, e este se mostra sempre aberto a escutar as confissões e dar as penitências e/ou orientações.

Sou mais o padre que celebra, diante das necessidades, visto que tinha uma escassez de padres e a presença na missa era mais tímida, agora com essa nova divisão e a ordenação de muitos padres, estamos tendo condições de estar participando mais. Sinto mais a necessidade de celebrar (em capelas que só tinha missa uma vez ao ano, estão sendo realizadas missas nessas capelas uma vez por mês e isso é uma forma do povo se aproximar mais da eucaristia, que até um tempo atrás não tinham tanta participação, pois eram limitados aos grandes eventos das igrejas). Fazemos visitas a doentes em casas e hospitais. Após a missa, o contato e as conversas com os fiéis são muito boas principalmente nos municípios pequenos (PADRE 5, 2019).

Procuro trabalhar dentro de todas as pastorais e movimentos mas tenho mais experiência com RCC e procuro trabalhar mais com isso. Minha experiência pessoal com o Espírito Santo foi uma cura interior, mudou totalmente meu jeito de ser e isso me incentivou a fazer o que faço hoje. Em relação a minha atuação direta, eu tento ser próximo, mas a dinâmica, a necessidade de ir para as comunidades (26 comunidades assistidas pela Paróquia que administro), o deslocamento, tudo isso leva tempo, aqui no Cariri, tudo é distante, as comunidades são distantes, os acessos são ruins e tem também o perigo, mas, a Paróquia precisa estar presente (PADRE 4, 2020).

É preciso frisar que a conversão aqui é entendida como uma “refiliação” religiosa e não como uma mudança de religião ou inserção religiosa de pessoas que

jamais pertenceram a qualquer outra tradição. É uma experiência religiosa que envolve pessoas que descobrem ou redescobrem uma identidade religiosa até então vivenciada superficialmente, e que traduz a entrada num “regime forte” de intensidade religiosa”. Na nova experiência comunitária, podem reorganizar sua vida e encontrar o necessário apoio emocional.

Os padres conciliares optaram por dirigir-se ao mundo moderno, marcado pela mentalidade científica, pela consciência da própria autonomia, num processo de construção da história e transformação da realidade. Houve surpreendente deslocamento da linguagem, que abandonou as categorias neoescolásticas dogmatistas para assumir a hermenêutica moderna. Deste modo, os polos principais foram uma compreensão bíblica de Deus, a virada antropocêntrica, um discurso existencial, pessoal, social e histórico (LIBANIO, 2005, p. 84).

Dadas análises entre párocos e vigários e seus perfis e atribuições, pode-se inferir que os perfis se mostram dinâmicos mas em relação a dimensão geográfica e assistencialista de cada município, observou-se que alguns padres relataram que acham necessários mais padres para a demanda da população, inclusive a questão da necessidade de “se doar mais” ficou bem evidente em seus relatos ao mencionar que as segundas-feiras são seus dias de folga e mesmo assim, em determinadas datas e ocasiões, eles precisam dar a assistência necessária em atividades relacionadas ao ofício e ou agenda paroquial. Inclusive, um dos padres chegou a confessar que não tinha tempo para cuidados pessoais (físicos e psicológicos) pela necessidade (e cobrança) de “ter que trabalhar” tecendo comentários administrativos que, por pedido seu, foram respeitados e omitidos das narrativas.

De acordo com os relatos, o que também pôde ser observado foram as perspectivas e a “força de trabalho” relacionadas ao tempo de exercício de sacerdócio, em que, enquanto alguns apresentavam formação recente, outros estavam a quase vinte anos “em campo” e isso também é levado em consideração pelos próprios padres no momento em que eles adotam para si um perfil profissional, perfil esse que também abrange estratégias para lidar com cada público específico local.

Analisando os perfis desses líderes católicos, lhes foi questionado sobre sua relação direta com os fiéis e as respostas obtidas foram: “relação do corpo a corpo” (PADRE 3, 2019);

Procuramos estar sempre presentes na vida das pessoas, sempre com reuniões, as pessoas fazem almoço ou jantar, momento de confraternizações, aniversários, momentos de conforto (unção dos enfermos ou extrema unção), benção da casa, e isso toca muito eles, pelo o padre estar na casa deles (alguns até começam a chorar). Confissões, orientação espiritual (trabalho com alguns elementos da psicologia) e isso tem ajudado muito as pessoas, que não só o trabalho de escutar, tem pessoas que fazem também o acompanhamento (PADRE 4, 2020).

Procuo me aproximar ao máximo das pessoas, escutá-los, não permito que haja barreiras porque as pessoas às vezes têm receio de aproximar por eu ser uma autoridade eclesial, até mesmo porque a palavra “padre” quer dizer pai, “pai da comunidade”, guia, líder (PADRE 1, 2018).

Os comentários destas narrativas são em relação a postura consciente dos párocos. Um deles até lembra que o significado da palavra padre é “pai”, o mentor, o responsável principal na condução da Igreja e na condução da profissão de fé. Toda essa postura, arraigada da responsabilidade de ser um guia, um líder da Igreja católica, uma referência “forte” nas vidas dos católicos pôde ser relatado por um padre, na medida em que, este faz referência à sua estada dentro das casas dos fiéis ser de grande importância para os mesmos, e isso reflete que nesses municípios interioranos a presença do padre ainda é muito significativa.

Nossa Igreja precisa sempre ser acolhedora, o acolhimento está sempre presente, embora vá “derrapar” na questão da demanda. Muitas pessoas a nos procurar, e nós sem condições de atender a todos, de prestar serviços a todos, isso é uma dificuldade nossa, mas é necessário que a gente se desgaste mais, que a gente sirva mais, se doe mais (PADRE 2, 2019).

Esta narrativa completa a do padre anterior pois um abordou o termo “aproximação”, este último frisou mais o “acolhimento” e a doação, ou seja, aos moldes do Concílio Vaticano II, a Igreja tem que estar sempre aberta e procurar realizar esse *aggiornamento* junto aos seus, pois, o próprio termo “Igreja” já evidencia: o povo de Deus, “luz para os povos”, e é nessa perspectiva que eles relatam trabalhar.

Em relação as dificuldades relatadas,

A diminuição da participação em celebrações e cultos eclesial, até o cancelamento da pertença a uma Igreja são compensados, por um lado, por um maior engajamento dos membros restantes e, por outro,

pela contínua benevolência dos ex-membros ou dos membros meramente formais diante de atividades eclesiais o que se manifesta, por exemplo, na disponibilidade de oferecer doações destinadas a diversas áreas de atuação eclesial (HOCK, 2010, p. 134).

O padre faz menção ao “ter que se doar mais” para compensar essa lacuna, ou mesmo, delegar às pastorais, frentes sociorreligiosas como estratégias de manutenção e fortalecimento católico. Esse discurso também foi evidenciado em outras narrativas e isso nos leva a pensar que a quantidade de padres ainda é pouca para a demanda, mas, sabe-se isso é um problema histórico pois a quantidade “sempre foi pouca”, e questionamos: “por que essa necessidade atual de mais padres, se o histórico mostra que a demanda sempre foi pouca para as questões católicas”? Podemos pensar que, como comentado, os padres eram de sacristia e as ordens éticas/sociais e religiosas por si só eram obedecidas sem questionamentos, mas, em um universo de liberdades e pluralismos, essa logística foi quebrada e foi imputado aos padres sair de suas sacristias e “ir a campo” angariar fiéis, buscar escutar e acolher os que precisam de rumos religiosos católicos, tudo isso e agravado por necessidades administrativas (inclusive financeiras). Já em outra narrativa, acerca do perfil do padre, é interessante observar que outra liderança fez um comentário sobre “a nova divisão e ordenações de novos padres” ser um ponto positivo, mas, nesse caso, teríamos que fazer investigações mais afincas.

Minha relação direta com os fiéis é tanto na confissão quanto ao final das missas em que me posiciono à porta da igreja, não só para agradecer como também para acolher (saudar, dar uma palavra de motivação e agradecimento pela presença na missa e desejar uma abençoada semana), e vejo que isso fez a diferença uma vez que eles mesmo apontam esse diferencial da postura do padre em acolher, agradecer e desejando uma boa semana. Além de momentos de fraternidade/ confraternização, realização de jantares comunitários para se ter o contato do padre com o povo (PADRE 6, 2019).

Contato direto, conversas após as missas [...]. Também é interessante a gente observar que nas confissões não é simplesmente contar os pecados mas tem muitas pessoas que vem ao nosso encontro atrás de conversar sobre um determinado assunto (até mesmo, tem psicólogos que, em si tratando de católicos, e que estão passando por um certo drama na vida, orientam procurar um padre) e o sacramento da penitência pode ser uma “cura” para aquela pessoa que não se perdoa ou que não consegue perdoar os outros e chegam a esse extremo patológico. Então, as vezes numa conversa ou numa confissão, temos outros elementos que poderão ser transmitidos (por exemplo, se na psicologia são tratados de outros assuntos, no campo da fé podemos

dar outros elementos que possam ajudar na superação) (PADRE 5, 2019).

Também é interessante abordar o fato de que, de acordo com algumas narrativas, como as realidades de municípios menores, como os padres conhecem bem essas vivências por estarem sempre “no meio do povo”, marcando presença em eventos, escutando os problemas diretamente nas confissões, eles têm como ter um melhor embasamento para orientar suas homilias, e mesmo, orientações pessoais, uma vez que são líderes religiosos e devem “guiar seu povo”. Essa proximidade e conhecimento sobre a realidade local lhes é favorável no sentido de nortear suas homilias com orientações de resoluções sociais e isso cativa ainda mais os fiéis. Eles se sentem “tocados em seus problemas” e isso gera uma rotinização carismática por essa religião, uma vez que, se seus problemas são orientados e/ou resolvidos, eles creem nesse Deus e continuam a segui-lo, inclusive, também orientam os seus a seguirem também”, assim, essa forma de cultivar a religião no seio familiar ou mesmo entre os mais próximos, é mantida. Em cidades de maior densidade populacional isso é quase inviável de realizar dadas proporções de pessoas que circulam nas várias igrejas e as homilias são feitas de forma mais generalizadas.

Isso também é agravado pelo fato de, nas igrejas de cidades maiores, os motivos para as pessoas frequentarem determinadas paróquias estão diluídos em meio aos seus objetivos e suas subjetividades, por exemplo, ir à missa das 11 horas no domingo no bairro tal para depois ir almoçar em família; ir à missa no bairro tal porque fica perto da residência pessoal ou de alguém que irá visitar após a missa, ou seja, por motivos e logísticas próprias.

Destarte, para dar um melhor embasamento sobre a forma que cada padre exerce seu ofício, lhes foi questionado sobre as estratégias que traçam em suas paróquias para manter seus adeptos fieis ao catolicismo e as respostas obtidas foram listadas e comentadas em seguida. Um dos padres referiu que: “a estratégia está nas formações, evangelizações, postagens permanentes nas redes sociais (novenas, mensagens), missas transmitidas ao vivo pelas redes sociais” (PADRE 1, 2018);

Acredito que é o tratar bem, tratar com amor, acolher bem pois muitos que deixam a igreja católica se queixam de não ser bem acolhido (até mesmo pelos líderes religiosos) que não passam para eles muito amor, não vou negar isso pois tem padres que não tem muito amor para com

eles, e isso ajuda e muito a acolher com amor, começa com amor (PADRE 3, 2019).

Estar no meio do povo, uma boa homilia, bem preparado (pois as pessoas também ficam muito atentas as homilias e como se celebra a missa) e uma homilia dinâmica sem perder as raízes, não sendo uma “homilia show”, mas sim uma homilia que os tragam a sentir a realidade, unido a palavra de Deus com a realidade e quando existem essa unidade eles correspondem com a presença deles (PADRE 6, 2019).

O povo desse município é extremamente carente nessa dimensão afetiva (principalmente os idosos que são muitas vezes esquecidos e deixados de lado), procuro sempre ter uma relação bastante carinhosa com eles e procuro sempre tratar de assuntos compatíveis com as idades (crianças, jovens ou adultos) e vejo que eles se aproximam mais e a partir dessas conversas parcialmente desenvolvemos as homilias baseados nos problemas apresentados e apontamos elementos (encaixando os temas/evangelhos com as conversas) e eles tem a sensação que eu estou falando diretamente com eles e isso dá a sensação de mais proximidade do padre com o fiel. É muito difícil ir nas outras cidades e falar a luz da palavra de Deus, mas sem conhecer a realidade daquela cidade, então essa proximidade e esse contato, de certa forma ajudam. Em alguns eventos, convidamos os demais padres locais para que, cada um com a contribuição da realidade de seu município, passamos alinhar as necessidades [...]. É saudável, tanto para os padres como para a comunidade, ter essa experiência de outras realidades de experimentar a glória de Deus (PADRE 5, 2019).

Estratégias: Missas realizadas em capelas nos sítios construídos pelos donos ou pela própria comunidade (de acordo com o número de pessoas envolvidas nessa região); ou quando não se tem uma capela, realiza-se a missa sem ser em capelas mesmo (todo empenho envolvido para dar assistência religiosa àquela comunidade); trabalhos fragmentados por grupos específicos (idosos, crianças), estar sempre no meio do povo e se mostrar solícito e agradecido pela “filiação e doação pessoal” à missa ou outro momento; homilias sempre voltadas para problemas da comunidade (como já comentado em pontos anteriores). Se evidencia muito nas narrativas dos padres as palavras “amor” e “carinho” denotando que, apesar de todos os problemas sociais, as pessoas apresentam carências pessoais que são, segundo os padres, acolhidas e confortadas nesses momentos de expressão religiosa.

Destaque especial nas conduções de assuntos e agendas paroquiais administradas e divulgadas por meio de mídias sociais em que alguns padres tem perfis sociais pessoais e outros administram o perfil social da paróquia nas redes sociais, servindo para divulgar projetos da igreja, vigílias, novenas, mensagens religiosas e até mesmo

missas transmitidas ao vivo, inclusive formação de grupos de “Whatsapp” vinculados a grupos menores de coordenadores de pastorais e grupos maiores ligados diretamente à comunidade local, estratégias utilizadas para dar suporte ao seu fiel, sendo embasado pelo que pregava o Decreto *Inter Mirífica*. Para evidenciar essas interações sociais, teremos na sequência imagens da página oficial de um dos padres entrevistados, demonstrando momentos de atuação por redes sociais e, outras de perfis das paróquias que compõem o estudo, assim como também de páginas das pastorais da comunicação de cada paróquia (PASCUM). Algumas postagens fazem alusão aos grupos das pastorais (como por exemplo se evidencia o da crisma); momentos em que o padre posta mensagens religiosas, “convites” da celebração de sua missa de despedida, como também da missa de recepção do padre a ser recepcionado para a nova missão da igreja daquele município; ou mesmo, momentos do padre recebendo homenagens sociais¹⁴⁰.

Figura 7 - Mensagens de incentivo a fé



Fonte: www.facebook.com

Figura 8 - Formação de grupo pastoral



Fonte: www.facebook.com

¹⁴⁰ Na época em que a entrevista fora realizada, foi o período em que o pároco estava se despedindo da sua paróquia e anunciando o padre novo que viria, já preparando a sociedade para recepcioná-lo.

Figura 9 - Solenidade Ref. do Cariri

Fonte: www.facebook.com

Figura 10 - Gratidão ao líder católico

Fonte: www.facebook.com

As primeiras imagens demonstram que o próprio padre mantém atividade permanente em suas redes sociais, divulgando mensagens e ou novas formações de grupos para pastorais. Outras demonstram o reconhecimento do padre como um ícone municipal ao ponto de ser homenageado e receber o título de cidadão do município em que exerce sua liderança religiosa.

Figura 11 - Convite missa de acolhida



Fonte: www.facebook.com

Figura 12 - Convite celebração eucarística



Fonte: www.facebook.com

As imagens acima demonstram o “convite”, chamando os fiéis para o momento da acolhida do padre que assumirá a liderança religiosa dos municípios, como também, demonstram gratidão ao líder católico, sendo celebrada uma missão de “Ação de graças” e de acolhimento; momentos esses em que autoridade políticas também vão até o local para prestigiar o evento.

Figura 13 - Missas pela internet

Fonte: www.facebook.com

Figura 14 - Paróquia São José

Fonte: www.facebook.com

Mais algumas imagens, uma delas demonstrando que, as missas são transmitidas pela internet, para os fiéis que não puderam ir fisicamente à igreja. Essa atitude reflete a preocupação da Igreja em abranger todos os fiéis, como também denota certa preocupação em continuar sendo significativa às vidas das pessoas.

Figura 15 - Pascom Serra Branca



Fonte: www.facebook.com

Figura 16 - Pascom São Sebastião



Fonte: www.facebook.com

Figura 17 - Pascom Camalaú



Fonte: www.facebook.com

Figura 18 - Paróquia Ns da Conceição



Fonte: www.facebook.com

Essas últimas imagens demonstram que cada paróquia possui sua Pastoral de comunicação e demais meios de comunicação (e divulgação) e que estão “abertos” ao diálogo e às necessidades das comunidades. Pode-se observar que os meios sociais

variam entre grupos de *whatsapp*, e-mails, telefones, mensagens etc. Esses meios são administrados pelos padres e/ou pelos coordenadores das pastorais.

A seguir, demais narrativas acerca das estratégias que os padres relataram adotar em suas paróquias,

Aqui nós temos a administração paroquial que fica a cargo de pároco e eu sou vigário paroquial, então nós temos as nossas funções diferentes. O pároco fica mais com a questão administrativa enquanto eu fico com a questão mais pessoal, mais pastoral, nas celebrações comunitárias e nos sítios, nas confissões, nas visitas aos enfermos, embora o pároco coordene tudo isso. Então minha estratégia é dar atenção necessária à essa comunidade, apesar de eu achar que deveríamos ter mais padres, mas também damos uma boa formação às pastorais, aos movimentos, aos serviços, dar uma boa formação com a presença do padre junto com eles. É a única forma que nós temos de tentar segurar essas pessoas na realização espiritual, mas também na questão afetiva, o padre tem que estar presente e ter a sua influência, e acolher sempre essas pessoas não somente na igreja como também em cantos diversos (em suas casas, em hospitais). Na medida do possível a gente dá essa atenção, é preciso sempre ter essa abertura para servir, sempre servir, porque se o povo detecta que o padre não quer realmente estar atento aos anseios do povo, estar mais presente, então isso sim pode gerar essa evasão da igreja, então a gente precisa trabalhar mais isso. E claro, o carisma de cada um, o jeito de cada um lidar com os fiéis, cada um do seu jeito pois como falei, o padre anterior tinha muito jeito com jovens (e isso atraiu muitos para a igreja), o nosso atual pároco é mais espontâneo, mais vibrante, mais alegre, inclusive também interage nas redes sociais e isso cativa de certo jeito, já eu sou mais comedido mas também trabalho a área mais espiritual, a psicológica, então cada um de seu jeito a gente tenta conquistar o povo de Deus a ficar mais fiel ainda (PADRE 2, 2019).

Dentre as narrativas apresentadas, observa-se que nesse caso dois padres fazem parte de uma mesma paróquia e trabalham em um só município e, através de suas falas pode-se perceber que eles têm funções diferentes/complementares em que, um tem perfil mais voltado ao apoio pessoal, a confissões, ao exorcismo (quando requisitado), enquanto o outro, uma vez que é o administrador e precisa se deslocar mais da matriz, está mais engajado em questões sociais, mais sociopolíticas e ou administrativas. Dessa forma, a cobertura aos fiéis é dada de forma mais completa por esses padres. Nesses trechos também é possível perceber que o padre tem ciência de que, nesse mundo pluralista e subjetivo, as pessoas têm seus anseios e precisam de um apoio espiritual e que, se entenderem que o padre não está dando o feedback necessário, se queixam e isso inclusive pode resultar em um trânsito religioso ou uma descrença com o catolicismo,

isso interfere diretamente na postura dos padres uma vez que essa cobrança requer respostas sempre mais rápidas e direcionadas.

Primeiramente tenho que ganhar a confiança das pessoas, cativar, passar segurança porque, em períodos passados, muitos ficaram machucados com situações que perderam a credibilidade na Igreja, não acreditavam mais no sacerdote, no celibato, foram experiências “traumatizantes” para as pessoas, e essa experiência daqui me fez descobrir que o celibato é fecundo, quando o sacerdote busca viver o seu celibato ele “fecunda a comunidade”, mas quando ele relaxa, ele fere terrivelmente a comunidade e essa realidade daqui foi muita marcada por isso então, o trabalho inicial é justamente este de levantar a autoestima, passar segurança, mostrar o que de fato é “ser Igreja” e isso para mim é muito desafiante. As vezes temos uma mentalidade que está a mil por hora e temos que parar porque o pessoal está a um, dando aquele passinho lento (PADRE 4, 2020).

Também foi evidenciado durante as entrevistas uma característica muito peculiar de cidade menores que é uma Igreja-comunidade que se refere àquela comunidade local frequentar determinada igreja (que, por vezes é única nos municípios) sendo antagônico com o cenário de grandes cidades em que a vinculação das pessoas a uma determinada igreja é por algum tipo de identificação pessoal e não pelo senso de comunidade. Nos municípios menores, o fato de fazer parte dessa Igreja comunidade é como se fosse inerente à sua identidade individual de cristãos, essa correlação foi observada por Berkenbrock (2011) em quem de seus trabalhos em que ele afirma que,

A estrutura atual da igreja tem por base uma organização em comunidades (paróquias, dioceses) fixas. Esta compreensão de igreja-comunidade tem inclusive uma longa tradição dentro do cristianismo: um grupo de cristãos forma uma comunidade. Este senso de relação está mudando e cada vez mais temos o fenômeno da igreja-público em substituição ao modelo da igreja-comunidade. É uma consequência direta do fenômeno da identificação: alguém frequenta uma determinada igreja porque se identifica com algo que ali é oferecido: a liturgia, o espaço, o padre, a música, a facilidade de trânsito, a possibilidade de estacionamento, o horário da missa. Enfim, muitos podem ser os pontos pelos quais acontece a identificação. E a consequência é o fato de que as pessoas que frequentam então uma determinada igreja, o fazem por se identificarem com alguma coisa desta igreja e não pelo senso de comunidade, de fazer parte daquele grupo, como se fosse inerente à sua identidade individual de cristãos (BERKENBROCK, 2011, p. 19).

Após essa explanação, avancemos as discussões apresentando as respostas acerca dos projetos de ressignificação nas paróquias dos padres entrevistados. De forma sucinta, um dos padres respondeu que: “os projetos são a nossa evangelização, o nosso dia a dia, a missa é um grande projeto” (PADRE 3, 2019). De forma mais completa, outros responderam que,

Nós temos as pastorais, temos como presença social a “Pastoral da criança” que trabalha com as famílias levando o sentido de cuidar bem das crianças, reuniões mensais, encontros de espiritualidade e demais serviços referentes às crianças. Temos terço dos homens, pastorais e movimentos que estão dentro da comunidade (urbano e rural). Missa campal quinzenal para atingir a todos, vivendo a espontaneidade da “Igreja em saída”, uma ação missionária de levar a evangelização e a eucaristia às pessoas que não tem condições de ir até a Igreja, assim como também visitas missionárias as casas dos sítios, dando bênçãos e procurando conhecer as realidades dessas localidades. Temos a PASCUM que é uma pastoral diocesana em que cada paróquia tem sua equipe de comunicação (realização de registros fotográficos e áudio-visuais e demais comunicações). Temos o Whatsapp da paróquia (grupos dos movimentos e pastorais e grupos para comunidades) que propaga a comunicação de forma mais rápida e também redes sociais para divulgação (PADRE 6, 2019).

Em termos de projetos, aqui no nosso município, “tudo é começo” ainda, temos projetos de montar EJC, ECC, montar novas pastorais, tudo é começo pois até então, aqui tem sido um trabalho de manutenção, ainda não começamos, pois também é preciso que descubramos pessoas que possam liderar essas pastorais e movimentos pois como aqui tem toda uma influência, as pessoas tem medo de enfrentar, existem questões políticas, elos políticos e estão entrelaçados com essa pluralidade religiosa. Aqui, essas pessoas têm medo de estar à frente (tem empregos na prefeitura, é servidor público), existe todo um duelo entre as realidades, os pensamentos religiosos, além da diversidade religiosa, existem a própria divisão interna do catolicismo em relação à devoção a dois santos católicos que também dividem os próprios católicos. Fica demorado esse trabalho montar um trabalho pois temos que conquistar a pessoa, trabalhar sua autoestima e trabalhar a segurança da pessoa pois quando ela sai da igreja, alguém tira, ameaça e faz com que ela desista justificando que ela estará “exposta”. Aqui, alguém que está à frente de algum trabalho da Igreja, geralmente é “alguém de fora” que teve alguma experiência e formação de fora (João Pessoa ou Campina Grande), os que têm experiências daqui estão muito machucados, feridos, então vamos tentando criar, mas com muito cuidado para não gerar uma confusão maior. Temos novenas, terço dos homens e das mulheres, as mil Ave-marias, o terço de sétimo dia (que é rezado no pingo do meio dia com um sol escaldante) mas as mulheres vão todas rezarem e tem que rezar! (PADRE 4, 2020).

É interessante notar que o comentário do padre sobre a formação de grupos para ajudar nas organizações e montagens de projetos é limitada e até “frustrada” pelas posições ou dependências políticas de cada indivíduo na sociedade, uma vez que a participação em projetos pode lhes custar os empregos ou status social. Isso nos leva a pensar que antes, a política e a religião andavam juntas, hoje, cada uma “anda só” e a política pode interferir nas diretrizes e nessa formação de projetos católicos uma vez que as pessoas primam por seus interesses pessoais e temem perder favoritismos político-sociais caso se envolvam em atribuições religiosas.

Procuramos ter um olhar diferente diante da realidade que nós estamos vivendo e a Igreja tem essa coisa de mudar a dinâmica da evangelização sem mudar a essência do evangelho e da pessoa de Jesus, mas, a maneira de expressar a mesma, só que numa linguagem mais atual e adaptada. Temos Pastoral do batismo, da eucaristia, da crisma, da comunicação, terço dos homens, terço das mulheres, RCC, ECC, EJC. Missa do domingo de manhã transmitida pela rádio local FM (para municípios do Cariri) e sábado a noite pela Solidariedade FM e pela Rádio Independente (transmitida via internet então, difundida com mais amplitude) (PADRE 5, 2019).

Nós temos o processo de formação permanente, formação com as pastorais, movimentos e serviços da paróquia (catequese, estudo do catecismo, estudo da palavra de Deus, documentos da Igreja). Projetos para quem está à frente da Igreja e para a comunidade em si (PADRE 1, 2018).

Pároco alega que existe um processo de formação permanente com as pastorais, movimentos e serviços da pastoral (catequese, estudo do catecismo, palavra de Deus, documentos da Igreja) trabalho feito com quem coordena e a consequência e a extensão para comunidade. Esse posicionamento é referido como de liderança pois não só se preocupa com os seus fiéis como também se preocupa em delegar aos grupos de pastorais e demais pessoas engajadas na igreja a missão de difundir e manter o catolicismo, isso é uma postura de liderança.

Outro elemento midiático comentado foi o rádio. As emissoras de rádio citadas transmitem as missas ao vivo (nos horários: sábado à noite e domingo pela manhã) e também transmitem pela internet. Interessante frisar que o rádio é um elemento muito utilizado pelas pessoas da zona rural que ainda não utilizam a internet e tem um bom “alcance”, ou seja, consegue continuar mantendo os laços com as pessoas que não tem

condições de ir até as igrejas físicas mas mantém sua profissão de fé através desses meios.

Dando sequências as entrevistas, mais relatos sobre as estratégias dos padres,

Nós temos sim, inclusive estudos bíblicos. Nós temos alguns momentos marianos em que trabalhamos o papel de Maria na nossa sociedade hoje, na nossa igreja, em cada fiel, como deve ser nossa compreensão, a questão bíblica também, enfim temas, que também abrangem a nossa sociedade hoje, temas políticos, sociais, econômicos, temas que tem a ver com a religião pois a religião não é somente “eu e Deus”, também está dentro de uma sociedade que é organizada de determinada forma que a gente tem que entendê-la, também, além do aspecto religioso. Temos diversas pastorais que aprofundam essas relações sociais. Essas pastorais têm os encontros e formações com os padres e depois se organizam para promover encontros sociais para procurar dar significados e embasamentos da nossa fé (PADRE 2, 2019).

Com relação a questão de vínculo social, o padre acenou para manutenção e revisão com os seus, e para com os seus, e essa postura segundo Hervieu-Léger (2005, p. 2) “é evidentemente subjacente à interrogação sobre o futuro da religião na modernidade”. O líder religioso tem o cuidado de dividir momentos e pastorais que abranjam todos os perfis de católicos: os urbanos, os rurais, os marianos, os devotos, os exegetas, os pais, os casais, as crianças, as comunidade rurais, a matriz e suas derivadas sempre cerceadas por abrangência religiosa em consonância com temas sociais, econômicos, políticos etc. Porém, resumindo as narrativas dos líderes católicos, todos comentaram sobre projetos, formações, mas, nenhum comentou sobre envolvimento mais diretos e iniciativas relacionadas às Pastorais Sociais e à Campanha da Fraternidade, ou seja, aparentemente, mais uma manutenção do que já existe do que projetos de ressignificação propriamente ditos.

Em relação à diversidade religiosa, foi questionado aos líderes católicos como eles reagem à chegada de outras instituições em seus municípios, onde os católicos são a maioria (segundo os dados censitários) e onde eles “lideram” essas pessoas. Sobre isso, comentaram,

É um desafio que a gente tem que, não somente entender mas também dar uma resposta, porque esses desafios também vão questionar a nossa maneira de agir, a nossa maneira de propagar a nossa fé e como nós estamos trabalhando a fé cristã, então, é um avanço que questiona a nós, a nossa maneira de agir no mundo e até mesmo dentro da nossa

própria igreja, porque muitos dentro das nossas igrejas vão evadir-se para expressões religiosas (não somente evangélicas como também espíritas, budistas, e tantas expressões religiosas que tem crescido -até mesmo o islamismo que tem crescido no nosso país). Então é importante a gente entender, e, é nesse trabalho de “tentar entender”, que a gente tem que se questionar, questionar a nossa realidade e como é que nós estamos trabalhando, o que está faltando para que possamos responder bem à essa situação de expressões religiosas várias que a gente tem no nosso país, nosso país que é propenso ao sincretismo religioso que está muito presente, temos diversas expressões disso dentro da nossa população, como ela se formou, está presente “isso daí”. Então, como é que vamos trabalhar isso? Isso também é um desafio para nós, para nossa Igreja (PADRE 2, 2019).

É evidente no discurso transcrito a preocupação do padre em reconhecer essa necessidade de sempre se questionar sobre o que falta, como ele está agindo e o que pode ser feito para melhorar, para “dar melhores respostas”, ou seja, demonstra uma preocupação com a memória católica em consonância aos princípios elencados no Concílio Vaticano II no tocante ao aggiornamento da Igreja católica e isso já demonstra sua postura no enfrentamento da modernidade religiosa vigente. Essa narrativa merece um destaque pois ela é bem completa e reflete não só a ansiedade do padre, como também reflete a postura de toda a Igreja em estar apreensiva com relação a perda de fieis para os demais credos. Há uma preocupação em tentar manter os hábitos das pessoas pelo viés católico, uma espécie de tentar “segurar” pela tradição, que nos municípios interioranos ainda é muito preservada, mas, contudo, essa tradição também vem sendo afetada pela modernidade e a aflição do padre em “tentar entender” e “dar respostas” reflete esse impacto da modernidade em meio as tradições religiosas do seu município. Sobre esse assunto, sobre sair um pouco do universo da tradição, ou mesmo, evidenciar o fim das sociedades compostas por memórias, Hervieu-Léger (2005) comenta que,

Ligado constantemente a esse passado, o grupo religioso define-se objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé”. Isto quer dizer que o grupo se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta essa auto-definição. Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé [...]. No fundo, a crise desta memória social total está ligada à emergência da modernidade e acompanha seu desenvolvimento histórico. A afirmação do sujeito autônomo, o avanço da racionalização que dissipa os “cosmos sagrados”. O processo de diferenciação das instituições implica no fim das sociedades-memória. O fato de podermos diferenciar uma memória familiar, uma memória religiosa, uma memória de classe, etc. já indica

que saímos do “universo puro” da tradição (Hervieu-Léger, 2005, p. 1)

O sacerdote católico também demonstra sua preocupação com as diversas formas de expressões religiosas existentes no Brasil e em consonância com o trecho de Hervieu-Léger citado ele comenta que é necessário avaliar a forma que está se trabalhando e se propagando a fé cristã nessas sociedades compostas por memória, como enfatizou a socióloga francesa.

Outra opinião sobre as relações com as demais religiões foi a do padre 3 (2019) ao comentar: “nós temos um bom diálogo com outras religiões, temos uma aceitação boa, existe um diálogo e um respeito às nossas religiões”. Resposta curta, mas que pode ser complementada pelas respostas de outros padres ao opinarem que,

Eu percebo como “corajosas”, pois, não é fácil estar aqui, morar aqui, se instalar aqui (por conta da dimensão econômica, da realidade e das dificuldades que as pessoas sentem), vejo como pessoas corajosas que tem todo um desafio de levar a mensagem da realidade que àquela instituição acredita e isso também nos faz refletir por precisamos intensificar o nosso trabalho, o trabalho das formações, “por aí” (PADRE 4, 2020).

No meu município, quando chegam outras denominações religiosas, chegam de forma silenciosa e vão organizando seus espaços, promovendo seus encontros sem chamar muita atenção até atingirem as metas desejadas [...]. Tem mais igrejas protestantes do ramo Assembleia de Deus e Batista, são as duas mais presentes (PADRE 6, 2019).

Nesses comentários, é possível verificar que um dos padres elogia a coragem das outras lideranças em adentrar e ter a preocupação em difundir sua mensagem religiosa em cidades com infraestruturas precárias e de condições limitadas. Isso também representa para a liderança católica um maior reforço em seus projetos particulares e também um maior empenho em entender o que significa essa chegada da diversidade nesse universo pluralista em que deveriam procurar contato e manter um diálogo, não só amistoso, mas tentando mediar projetos de maior significação social em favor do povo propriamente dito. Essa “aproximação distante” foi observada quando ao perguntar sobre com quais religiões os contatos eram mantidos, observou-se que a maioria mencionou contatos fraternais em encontros ou momentos sociais, porém, não foi mencionado um posicionamento acerca de romper barreiras e manter o diálogo

ecumênico e inter-religioso propriamente dito, evidente nas falas quando comentaram que os contatos eram geralmente com as igrejas mais tradicionais, com as Assembleias de Deus e as Batistas, seguido de comentários de posturas mais bloqueadas por parte dos neopentecostais.

Em relação ao contato com lideranças de religiões ditas “mediúnicas”, quando questionados sobre a existência de terreiros e casas espíritas, eles geralmente comentavam algo sobre saber existir (ou não), mas que não tinham contato ou que sabiam das coisas por meio das informações da população, ou que, existiam, mas eram “pequenos e silenciosos” demonstrando não haver contato pessoal nem iniciativa para tal.

Na sequência, outras narrativas sobre o tema abordado,

Em nosso município é sempre tranquilo. Observo que algumas religiões vêm, visitam casa a casa procurando se apresentar, mostrando sua fé, convidando as pessoas para participar de seus momentos de encontro e oração e esses encontros também acontecem aqui mesmo na frente da praça (da matriz católica), então nossa relação é tranquila. No entanto, percebo que “a coisa está estacionada” sobre àqueles que são de outras denominações religiosas e daqueles que são católicos, se mantém, pois tem alguns que partem para outras denominações assim como outros que vem também para nossa religião (que partiram para outras religiões e depois retornam e conversam), percebemos essas idas e vindas que não é algo constante mas ocorre. Também percebemos a participação de pessoas de outras religiões e até mesmo das nossas frequentando outros ambientes, como por exemplo confraternizações em escolas em que há momentos ecumênicos com participação de outros líderes (evangélicos, espíritas). Temos aqui algumas pessoas que frequentam o espiritismo ou outras seitas (mas por questão relatada de curiosidade ou procuram respostas para seus anseios diante do transcendente, as vezes encontram e simpatizam, as vezes não encontram respostas e acabam se sentindo mal por não se identificarem diante da própria educação, e por isso mesmo, procuramos ter na iniciação cristã, a preocupação de dar razão a fé para que não seja aquela religião somente devocional com participação limitada e saiba dialogar abertamente com outras religiões). Em relação a umbanda, aqui há alguns adeptos que partem em busca de municípios vizinhos. Temos alguns desses contextos familiares em que a família tem que viver uma certa harmonia diante do outro e a Igreja católica tenta trabalhar para que a pessoa mantenha a sua fé e a visão do que se aprendeu e saber transitar e dialogar com essas pessoas que elas convivem constantemente (PADRE 5, 2019).

Nas falas transcritas, observa-se que um dos padres admite que a questão das relações, dos diálogos, no município dele, está “estacionada” e na continuidade da sua narrativa, ele não demonstra iniciativa de aprofundamento dessas relações. O que parece, é uma certa preocupação em iniciar logo cedo as pessoas (desde crianças) na vida cristã como se essa atitude fosse segurá-las fixamente no catolicismo, porém, dadas características modernas, essa permanência em determinada religião, está sendo revista, o que se observa muito no cenário religioso atual, principalmente em grandes cidades e capitais, são peregrinos e convertidos religiosos, como nos aponta Hervieu-Léger (2008).

O padre 1 (2018) comentou brevemente se referindo ao caráter financeiro: “sobre as outras instituições, temos que ver, porque, às vezes, se fundam outras instituições por questões financeiras”. O religioso fez referência ao surgimento de outras instituições religiosas, até mesmo, por interesses financeiros dos fundadores dessas instituições (no decorrer da resposta faz menção à casos conhecidos por ele). Sobre isso, pode-se pensar que o interesse de algumas religiões não é somente divulgar uma divindade ou professar uma fé, mas também, há interesses financeiros que comandam e justificam o fato de determinada instituição religiosa existir, e esse ponto alcança o ser humano no sentido de troca, de obter algo (geralmente pessoal) à medida que este, “dispõe” e “é generoso” para com a instituição. Sobre esse assunto o padre se posiciona criticamente à esses excessos, mas também mostra postura eclesial condizente ao que primou o Vaticano II, o respeito.

Essa questão financeira foi deixada por último pois é mais delicada. Os padres entrevistados mostraram uma postura muito profissional e ética, inclusive, mesmo ao tocar em assuntos financeiros, eles mantiveram uma postura séria, porém, crítica indiretamente por reclamação do surgimento de novas expressões religiosas por motivos financeiros. Mas, é sabido que a Igreja também tem obrigações financeiras a cumprir, e esse fato nos leva a pensar que, a Igreja católica, que foi por meio da Cristandade e demais imbricações econômicas, dominou todo um período não só moral, ético, social, quanto econômico, está criticando o que justamente fez durante muito tempo. E além do mais, critica a postura rígida da obrigação de “dar” em tempos tão modernos, e em tempos mais mandatórios, a própria Igreja impunha tais repasses. É realmente um ponto que tem que ser revisto, a ligação financeira com a religião.

Em relação ao quesito sobre o contato direto com esses demais líderes, os padres também se pronunciaram e um dos primeiros padres entrevistados referiu que tem contatos com esses líderes e tem bom relacionamento, e comentou que realiza eventos ecumênicos com esses pastores. Demonstrou abertura para com a existência das diversas religiões existentes no município, inclusive ressaltou a efervescência atual em relação ao surgimento e a chegadas de opções religiosas (principalmente as do ramo pentecostal)¹⁴¹.

Sobre contato com outros líderes, o padre 3 (2019) referiu que “com alguns líderes sim (Batista, Assembleia de Deus, espíritas) e com os fiéis dessas outras religiões também” (PADRE 3, 2019). Contato esse que parece ser adotado pelos demais padres, porém, mais com umas do que com outras denominações como se observa nas narrativas seguintes,

Tenho contato com outros líderes, a gente se comunica e ao mesmo tempo se elogia diante dos trabalhos. Há momentos e eventos na cidade em que a gente está junto. Tenho mais contato com líderes da Igreja Batista, da Assembleia de Deus, inclusive, um dos filhos dele é membro aqui da nossa paróquia (trabalha com a juventude), então a gente sempre se comunica e eu procuro sempre tentar manter esse diálogo [...]. Aqui não temos os neopentecostais, e em relação aos líderes das Testemunhas de Jeová eu não tenho contato pois eles são muito mais fechados (e tem a gente como demônios indiretamente). Eu os acho muito corajosos pois entram de casa em casa e visitam todo mundo (PADRE 4, 2020).

Não temos encontros mensais (mediante planejamento). Temos contatos em eventos (saudações) ou em momentos eventuais em que os municípios promovem ou alguma reunião que estejam presentes (cordialidade, diálogos informais entre líderes, mas sem muito compromisso) (PADRE 6, 2019).

Temos contato nos eventos ecumênicos, nos encontramos, conversamos, trocamos elogios sobre os trabalhos que os líderes realizam (esse reconhecimento também é observado pelos fiéis católicos em relação aos líderes evangélicos e dos fiéis evangélicos em relação aos líderes católicos. Reconhecimento mútuo e também por trabalhos realizados em conjunto como por exemplo a retirada de bebidas alcoólicas em festas sociais -da padroeira- que são considerados “contra-testemunho” do que a Igreja prega) e isso também é fruto do temos observado na estrutura da família, uma vez

¹⁴¹ A narrativa não foi transcrita pois nesse momento da entrevista o padre, que é o pároco da igreja, recebeu pessoas em seu escritório e precisou se ausentar para sanar problemas internos e ao retornar precisou se concentrar novamente para dar continuidade, logo, foi feito um resumo do que foi respondido pelo sacerdote.

que nessas famílias observamos que essas não são mais de uma única linhagem religiosa [...]. Encontro mais com cristãos, os protestantes do ramo tradicional, há um pouco de contato com os maçons, mas cada um no seu lugar pois a mentalidade e a maneira de pensar é extrema. Com os pentecostais ou outras seitas tipo a IURD, esses são muito radicais para o diálogo (por exemplo, quando vamos a casa de algum para algum chamado, se eles forem vizinhos, procuram aumentar o som ou atrapalhar de alguma forma), tentam atrapalhar qualquer tipo de diálogo, essa aproximação. Sentimos essa dificuldade e tentamos mostrar que estamos abertos ao diálogo, até mesmo porque Jesus nunca criou barreiras, mas sim, foi ao encontro do outro sem impor limites para expressar o amor. Em relação a umbanda eu não sei da existência de terreiros, mas, sei que pessoas daqui frequentam os terreiros de cidades vizinhas. Não tenho contato, parece uma coisa mais “tímida” por conta do preconceito de muitas pessoas por aí a fora. Sei que tem pessoas que, apesar de criticarem e terem preconceito, até frequentam esses ambientes quando precisam resolver algum problema e vão de maneira oculta, todos tem uma crítica mas frequentam, não falo apenas dos fiéis, mas de todos (PADRE 5, 2019).

Sim, tenho contato com pastores e com lides espíritas, são pessoas boas, nossa relação é muito boa porque a partir do momento que você encontra pessoas que são abertas ao diálogo então isso se torna mais fácil. Eu encontro muitos amigos, pessoas boas que sabem trabalhar sua própria consciência cristã, junto com outros líderes cristãos, mas de forma bem ecumênica, bem respeitosa, de diálogo e até mesmo há um crescimento, pois, segundo o próprio João XXIII já dizia “que esqueçamos aquilo que nos separa e coloquemos em comum aquilo que nos une”. Na abertura do Concílio do Vaticano II, havia a presença de muitos pastores, especialmente muitos evangélicos da linha dos protestantes e João XXIII colocou essa frase para àqueles que vinham observar “vamos deixar de lado aquilo que não separa e colocar em comum aquilo que nos une” [como cristãos estamos falando de cristãos né?!]. Existe o diálogo inter-religioso, mas também o ecumenismo favorece à questão dos cristãos nas relações entre nós cristãos (como deve ser melhorada, trabalhada) então nesse sentido eu posso dizer que a gente tem, (eu tenho) uma boa relação nessa dimensão do diálogo inter-religioso como também entre nós cristãos, na questão ecumênica. Eu acredito que necessitaríamos também avançar muito nesse aspecto de respeito. Alguns irmãos nossos ainda não aceitam esse diálogo, são linhas pentecostais, os pentecostais, na maioria das vezes, não são abertos ao diálogo, mas as igrejas históricas são mais abertas. Já tive contato com “Pai de Santo” aqui no município, conversamos de forma amistosa para assim entrar nas coisas que vamos “dividir” como o próprio João XXIII dizia para “deixar de lado àquilo que nos separa” temos muita coisa em comum e isso é o que devemos levar em consideração (PADRE 2, 2019).

Nessa última narrativa, o presbítero explana bem sobre suas boas relações, não só ecumênicas, mas também com a diversidade religiosa existente em seu município, e ainda faz alusão ao que o Papa João XXIII falou durante o Concílio do Vaticano II

(frase que serviu de epígrafe para esta tese) e que prima pela união das pessoas religiosas pelo elo da fé, do que é comum entre eles, deixando de lado as divergências. Ainda sobre a relação entre as religiões,

O Concílio abriu espaço para o diálogo inter-religioso. A Igreja tem crescido muito nesse ponto. Talvez seja o tema mais importante e promissor, apesar de suas imensas dificuldades teológicas e pastorais no atual debate teológico e para a vida pastoral-missionária da Igreja. O Concílio Vaticano II reconheceu o pluralismo de fato. Está em aberto o pluralismo de direito. Lá se superou definitivamente o exclusivismo. A ancorou-se num inclusivismo ainda estreito. Vários teólogos tentam avançar para um inclusivismo aberto ou mesmo pensar o pluralismo em termos de diálogo inter-religioso. O problema cristológico continua no centro das discussões (LIBANIO, 2005, p. 190).

Como bem lembrou Libanio (2005) é necessário trabalhar o pluralismo de direito e isso também depende do posicionamento de cada líder religioso, tentar a aproximação e ou mesmo traçar projetos que beneficiem as comunidades de forma mais inter-religiosa. A aproximação ainda ocorre, de forma muito tímida, ao ponto de um dos padres iniciar sua fala confessando que não há contatos mensais programados, mas sim, encontros em eventos, e nesses momentos, há o contato direto, de forma muito respeitosa (como eles mesmos frisam).

É possível entender que a conscientização por parte desses padres que lideram esses municípios do Cariri paraibano ainda estejam em fase de amadurecimento, indo de acordo com o compasso que a modernidade se instala em determinadas regiões, pois, mesmo hoje em dia, esse diálogo de forma mais geral, por parte da Igreja católica em âmbito mundial, ainda vem sendo debatido e articulado, sendo um dos documentos que mais gerou conflitos durante as reuniões conciliares pois envolvia a questão do poder também. Então, possa ser que esses perfis dos padres caririzeiros estejam em iniciação para o diálogo, assim como foi o diálogo durante o período conciliar sob a descrição de João Décio Passos (2015, p. 268),

O diálogo não foi, portanto, uma postura adotada a priori, ou mesmo um método pronto sobre o qual se encaminharam os trabalhos conciliares desde o início. Ao contrário, foi um aprendizado progressivo, realizado no processo conciliar, que exigiu discernimento, articulação, opção e decisão dos padres conciliares, até assumir formas expressivas capazes de direcionar os trabalhos, no que se referiu à conduta de fundo, à definição dos conteúdos e à

linguagem. A conduta dialogal esteve presente, ainda que de modo implícito ou não percebido por todos, nas intenções de João XXIII, quando entende a necessidade de convocar um Concílio novo, que não fosse nem para concluir o Vaticano I, abruptamente interrompido, nem para tratar de questões doutrinárias específicas. Tratava-se de um Concílio cuja missão era colocar a Igreja em sintonia com o mundo moderno (PASSOS, 2015, p. 268).

Também é interessante fazer um adendo acerca da postura dos padres para com os demais líderes religiosos no tocante ao documento *Nostra Aetate* que trata sobre a relação do catolicismo com as religiões não cristãs, e que foi o documento mais sucinto do Concílio. Sucinto, também é o adjetivo que qualifica o contato relatado pelos padres para com as religiões não cristãs que na seara tratada, se referiram mais ao espiritismo, ao candomblé, a umbanda e as testemunhas de Jeová, o pouco contato foi relatado de maneira muito formal (como já discutido acima), ou seja, se o contato, a abertura é insuficiente, não há como haver diálogo, e que pode ser refletido nas palavras de Phan ao referir que,

Apesar de sua genuína admiração e respeito pelas outras religiões, *Nostra Aetate* parece incapaz de apreciar o valor de outras religiões exceto na medida em que contenham “elementos de verdade e graça” que pertençam ao direito de Cristo (e, por extensão, à igreja) fora de quem eles sofrem “da regra do diabo” e “a múltipla malícia do mal” (PHAN, 2015, p. 1833).

Completando a informação, Phan (2015, p. 1830) nos lembra que a relação entre o cristianismo e as religiões não-cristãs não é concebida como mútua, mas unidirecional, isto é, como outras religiões estão relacionadas ao cristianismo e, como elas podem ser “cumpridos” no cristianismo, e não o contrário, ou seja, a referência é o cristianismo, e as demais em torno dela. Dadas narrativas e discursos de abertura sem muita iniciativa, isso se configura parcialmente no que pôde ser observado em relação a pouca iniciativa de contato, ou mesmo de conhecimento da existência de demais religiões por parte das lideranças católicas entrevistadas.

Sobre o tema do trânsito religioso local, a respeito dos motivos alegados para a mudança de religiões, foi dissertado que,

As pessoas às vezes mudam por conta dos seus relacionamentos (pelo parceiro levar para a religião que é diferente da religião pessoal com quem ele se relaciona); outras migram por conta da Teologia da

Prosperidade, por exemplo, o protestantismo prega muito essa teologia enquanto o próprio Jesus falou de renúncia –“quem quiser me seguir renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e me siga”-, o protestantismo fala que a pessoa vai enriquecer dizendo – “quanto mais você der, mais Deus vai lhe dar” (PADRE 1, 2018).

O padre 1, que em outro quesito faz menção à adesão ao ecumenismo, neste, mostrou certa preocupação com essa “união entre os cristãos” pelo lado dos pentecostais que não são abertos ao diálogo. Demonstrou uma certa postura crítica em relação ao modo como os pentecostais “atraem” seus fiéis em que essa atração é feita com promessas de algo subjetivo ou uma promessa de prosperidade pessoal (como as pessoas de hoje vivem de forma mais individualistas e ao mesmo tempo carentes de atenção, esse tipo de proposta parece que encanta os sujeitos, promovendo assim, o trânsito). Também referiu que algumas pessoas transitam de religião para seguir a confissão religiosa do companheiro e essa postura, de certa forma, mostra que a religião não mais é uma característica pessoal fixa, e sim, moldável de acordo com os anseios pessoais, não em relação à estrutura da religião em si, mas em relação ao que os indivíduos julgam ser convenientes para si¹⁴². Extra oficialmente, o padre comentou que tinha conhecimento de pessoas que foram expulsas de certas denominações protestantes porque não puderam pagar o dízimo. Comentou também sobre o medo que os protestantes fazem a respeito das pessoas irem para o inferno e tal.

Ainda sob a ótica dos padres sobre demais motivos alegados para o trânsito, mencionam que,

Alguns dizem que faltou mais acolhida, deixaram por conta disso, queriam ser mais bem acolhidos. Nos seminários e formações de novos padres está sendo trabalhado isso, para que ele possa dialogar com esse universo tão imenso de comunicação hoje (meios de comunicação, internet, redes sociais) (PADRE 3, 2019).

É mais a questão da atenção. Os evangélicos mesmos, têm um avanço maior do que eu, muitas vezes não tenho tempo nem para mim, e o tempo que tenho para atender as pessoas é muito pequeno. Nós, párocos, somos criados para ser administradores e não dá para ficar no meio do povo, dá até inveja dos pastores, eu queria poder estar mais no meio do povo, mas o nosso tempo também é para administrar. Você tem que celebrar por questões administrativas e internas da

¹⁴² Esse trânsito religioso motivado pela escolha da religião do companheiro (a) foi constatado numa pesquisa feita por Lemos (2009) no livro religião e masculinidade em que aborda os motivos do trânsito religioso.

Igreja. Os pastores avançam nesses aspectos pois eles vão até as pessoas que estão precisando, já nós, temos que cumprir agenda (...) e isso dificulta e não é só aqui não, qualquer colega vai referir isso, a questão do tempo. Número de padres reduzido, mas isso está no “DNA da Igreja católica” e isso nos prejudica. E também tem muitos que “se escondem” por trás disso, as vezes a gente cansa, as vezes a gente não se cuida, não temos tempo para a gente, existe também essa realidade (PADRE 4, 2020).

Observa-se que, mais uma vez é tocado no assunto sobre a pequena quantidade de padres para assistenciar a população, mas, o próprio padre tem consciência disso ao referir que o problema está no “DNA da Igreja”, é um problema histórico e crônico que acaba fazendo a diferença uma vez que, se a quantidade é pouca e a demanda de serviços e assistência é maior, falta esse tempo para esse contato mais direto com o povo, contato esse tão evidenciado em seus discursos, camuflando uma desculpa indireta para o não acontecimento do diálogo com demais líderes religiosos.

Outras 3 narrativas dos padres sobre os motivos para o trânsito,

Alguns alegaram por insatisfação, ou, de modo isolado por algum problema familiar; que não se sentiu bem estar naquele ambiente contemplado (pois no interior existe muita fofoca e discussão e terminam mudando de religião pois não se sentiram bem); ou porque alguns líderes religiosos não realizam a vontade daquele, ou seja, nas orientações que os padres dão, existem pessoas resistentes que não vão pelo campo da fé, católico em si, mas sim, pelo interesse, pelo que o padre possa oferecer, e não é assim. Outros não comentam, se afastam e pronto (PADRE 6, 2019).

Durante as conversas, as pessoas alegam que ficaram decepcionadas diante das cobranças que são feitas, diante de uma “máscara” que é usada, diante de tentar transmitir aquilo que não representa a própria pessoa. Eu uso o termo “hipocrisia”, não uma hipocrisia nos termos de hoje, mas a hipocrisia como nos tempos dos gregos que colocavam uma máscara para interpretar uma personagem, então, seria justamente isso, que as vezes falta caridade e demonstram muito a questão de serem pessoas religiosas e tudo mais, mas falta caridade diante de certas situações, qualquer escândalo que acontece, a pessoa é excluída e tudo mais (PADRE 5, 2019).

Normalmente “isso” (trânsito religioso) é a vontade de querer se encontrar mais na fé, em Cristo, se situar melhor na fé. Nossos irmãos evangélicos apresentam a nossa fé cristã de uma forma talvez mais atrativa. Então as pessoas alegam querer mais se encontrar mais pois estão insatisfeitos com a maneira de levar a sua fé (normalmente é sempre assim, uma insatisfação consigo mesmo com a própria fé). Outro ponto a se comentar sobre o possível trânsito é que temos a Teologia da Libertação que não teve o impacto que a Teologia da Prosperidade teve nas igrejas evangélicas, então a nossa tentativa de

resposta não teve o reflexo que se esperava. A Teologia da Prosperidade atende melhor os anseios pessoais do que essa questão que a gente tenta trabalhar e insistir essa questão tão importante que é a questão mais comunitária da fé, a salvação passa pelo comunitário e não pelo individual" (PADRE 2, 2019).

Iniciamos a discussão dessa narrativa levando em consideração o que o padre alega como uma possível causa do trânsito que é o “encontrar-se na fé, em Cristo, se situar melhor na fé” esse ponto vai de encontro ao que raciocina Amaral (2003, p. 101) ao desenvolver seu pensamento apontando que existe uma “nova cultura religiosa descentralizada e errante” como uma das condições de existência espiritual e religiosa contemporânea, que se expressa como uma busca contínua e permanente de significados - na “emoção das profundezas”- que migra da esfera institucional para se instalar em um plano não institucional, transformando coisas como músicas, comidas, esportes e filmes em lugares alternativos para a produção de significados, até mesmo religiosos. Pensamento conectado ao de Danièle Hervieu-Léger ao afirmar que “a construção livre dos sistemas de fé pelos indivíduos”, em que “a bricolagem das crenças demarca a passagem de uma religião instituída a uma religião recomposta”. Ela considera que esse cenário deflagra uma tendência crescente, resultante do individualismo e subjetivação característicos da modernidade religiosa, de diversificação das crenças em detrimento dos seus dispositivos de enquadramento instrucional destas.

Ainda sobre Hervieu-Léger, esta socióloga trabalha com a questão da religião ligada à emoção e nos lembra que desde a década de 70 houve uma explosão de grupos carismáticos (dentro e fora das instituições), eventos carismáticos envolvendo figuras renomadas como papas, pastores, pregadores etc., para sanar o desejo, a necessidade de uma demanda religiosa emocional forte e essa necessidade por emoções religiosas é uma relação intrínseca entre religião e emoção, em que as pessoas estão atrás de emocionalismo religioso profundo, mediado pelo crivo do sujeito que busca, pela religião e subjetividade, afinal, não estamos tratando tanto com sujeitos que embasam sua religião na tradição/memória religiosa mas sim, na emoção, que é uma característica cultural do nosso tempo. Não basta só sentir a emoção de forma leve mas sim através de sentimentos e emoções fortes, intensas e talvez seja por isso que alguns grupos católicos ou evangélicos (pentecostais) trabalhem mais essa questão vibrante de emoção religiosa forte (grandes cultos, show, missas, etc.), ou, como um do padres bem relatou “nossos

irmãos evangélicos trabalham a nossa fé cristã de uma forma talvez mais atrativa” trabalhe de forma mais atrativa”.

Esses pontos discutidos, foram as possíveis alegações sobre o trânsito de pessoas dentro dos municípios caririzeiros, sobre a causas desse trânsito para demais grupos religiosos ou mesmo o grupo dos sem religião, seguem as narrativas colhidas,

Aqui na região do Cariri é pouquíssimo falado essa parte de saída de católicos para a descrença pois há pessoas que não tem religião mas acreditam em Deus, tem pessoas que nem acreditam em Deus, não acreditam na força da religião, mas também não sabem ter atitudes na própria vida. Esse tipo de figura aqui no Cariri é pouco relatado e visto, existe, mas é pouco evidenciado (PADRE 6, 2019).

Eu acredito que essas pessoas não tenham tido um aprofundamento com sua fé, ter tido aquele encontro mais profundo com Jesus, uma experiência com o sagrado e por não ter tido esse encontro, desistem. Há até a passagem na bíblia que fala dos encontros com Jesus e há, quando eles encontram com o Senhor, eles querem estar com Ele, tem sede e querem ”beber mais“ (PADRE 3, 2019).

Resposta difícil de se dar mas acredito que seja a falta de uma experiência profunda com Deus, entra decepção, toda uma realidade, jogo de interesses (falta de não ser correspondido, esperava uma coisa e não foi correspondido) e isso gera um vazio, uma descrença, é voltado também para a questão do materialismo. Em relação a nossa realidade local, as pessoas tiveram decepções com a religião e ficaram descrentes, então, nesse sentido nossa missão é maior porque temos que recomeçar e isso é mais difícil (PADRE 4, 2020).

Pode-se perceber que as respostas em relação ao trânsito de católicos para o protestantismo eram mais fundamentadas e mais justificadas pelo viés dos ganhos materiais ou pela falta de experiência com o sagrado. Algumas respostas em relação ao trânsito de pessoas para as demais religiões ou para os “sem religião” são justificadas também sobre a falta de uma experiência religiosa, ou mesmo, resposta mais vagas ou fundamentadas em passagens de bíblicas. Outra observação é que, na tentativa de explicar os motivos para o trânsito, os padres teciam narrativas (às vezes longas), buscando explicar o porquê de alegar tal ponto de vista sobre tal assunto.

Percebemos muito mais isso acontecendo nas universidades e temos trabalhado essa questão da presença da Igreja católica nas universidades, há muitos questionamentos em relação ao passado e tudo aquilo que a Igreja viveu e eu percebo que as pessoas querem julgar uma ética do passado com uma ética do presente e tem muitos que ficam “desencantados” porque falta, justamente, essa consciência, essa identidade diante daquilo e as vezes se depara com essa realidade, com essa indiferença diante da religião como se fosse uma coisa que aprisiona e impede muito mais a liberdade e que não se trata disso, tem pessoas que se afastam justamente por isso. Tem outras que se afastam muito mais porque, as vezes se envolvem em certas situações e elas se sentem constrangidas em voltar para a Igreja, temendo os olhares e as críticas que poderão ser feitas, mas é àquela questão do filho pródigo (o pai não é responsável pela saída do filho, mas é justamente o irmão mais velho cria uma situação de “mal-estar” e faz com que o filho mais velho não se sinta à vontade dentro da casa do seu próprio pai), então, nós tentamos sempre trabalhar essa questão com os nossos fieis para que saibam acolher bem e mostrar que a casa é de todos e tudo mais. Mas, essa indiferença que eu vejo por aí a fora dos sem religião, é justamente desse contexto de pais que nunca tiveram a preocupação e nunca participaram da vida [religiosa], foram criados dessa forma. Às vezes me deparo com casos de pessoas que se aproximaram que não tinham religião pois os pais não educaram na fé, não tinham esse costume de participar da missa, tinham outras preocupações sendo mais imediatas do que a religião, não considerando como se fosse algo importante. Tem muitos que já estavam afastados, ou estavam “de fora” pois nunca foram apresentados e as pastorais apresentam a religião e convidam à participar, é tudo uma questão de conversa, de tirar dúvidas do que as pessoas não sabem ou tem uma visão negativa, acho até que os meios de comunicação dão mais acesso a tudo isso e esclarece dúvidas (PADRE 5, 2019).

Dentre as justificativas explanadas pelo padre acima, uma delas faz referência a questão de pessoas “não terem sido educadas na fé”, reforçando a ideia de que a tradição católica é passada de geração em geração e se torna uma herança religiosa, e, aqueles que não foram “educados na fé” não seguem ou não tem um lado religioso aflorado. É interessante também notar o verbo que ele usa “educar” na fé, como se fizesse alusão à questão de a religião ser um referencial ético e moralista (por obrigação) na vida das pessoas, como em tempos anteriores. Ainda sobre essa questão da educação na fé na perspectiva de herança religiosa, o padre a seguir cita também que o perfil das pessoas mais jovens não estarem alinhados com as questões religiosas. É como se a indiferença à religião, fosse uma característica do perfil da juventude dos tempos modernos.

Acho a percepção de coisas que não tem muito a ver com a religião, dentro da própria Igreja, é o contratestemunho presente, de padres e de fiéis que não dão um bom testemunho, então isso gera, não somente a evasão para outras igrejas, como também um tornar-se secularizado, uma pessoa que tem só o respeito por Deus, mas que não se identifica com nenhuma religião até porque ele se “revolta” com as expressões religiosas daqueles que fazem parte (seja da igreja católica ou evangélica). Uma insatisfação com o testemunho uma vez que o que se espera um testemunho de pessoas que tem Deus no coração, são pessoas realizadas, alegres e que sabem servir, ser solidárias, fraternas, então isso e outras coisas como escândalos morais que possam existir causam uma revolta generalizada. Outra questão também é que muitos jovens não se identificam muito com a religião, apesar dos pais terem sua religião e terem batizado/comunhão/crisma e tal, mas é um mero formalismo, não existe um “encontra-se com Jesus” e sim em encontrar-se social, mas que não envolve o coração. E no caso do jovem, do adolescente, a insatisfação já é própria deles, a adolescência, o que também está muito presente é o já comentado secularismo, enfim, essa relação se dá a partir da adolescência (PADRE 2, 2019).

Na narrativa acima, é possível perceber também que o líder católico menciona indiretamente a ligação da Igreja com o sujeito, e para comentar esse ponto citamos um trecho do pensamento de Libanio (2002, p. 120) em que diz que,

Consideramos que a modernidade, por meio de seu elemento racional, tocou o catolicismo. Do ponto de vista institucional, no caso do catolicismo, a racionalização passou por sua maior centralização clerical, valorização dos sacramentos e doutrina, orientação explicitamente para uma salvação sobrenatural (LIBANIO, 2002, p. 120).

Esses trechos podem ser somados aos de Hervieu-Léger na medida em que ela considera que “o crente moderno não se contenta mais em escolher sua fé: ele quer escolher, ao mesmo tempo, sua comunidade, ao menos quando sente necessidade de pertencer a alguma” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 176) denotam uma liberdade religiosa provida também pela modernidade. Isto posto, a observação que um dos padres faz sobre as pessoas criarem ligações superficiais e mascaradas com o catolicismo (mas não professam a fé propriamente dita), e que esses perfis dos sujeitos sociais estarem sofrendo esses danos nas estruturas, afeta mais diretamente os jovens. Esses são citados pois, partem deles mesmos o desinteresse pela Igreja e a consequente evasão católica. Esses jovens querem uma religião mais voltada para si, ou que os integre em grupos e reuniões, o que remete à discussão ao pensamento de Michael

Maffesoli sobre as “tribos urbanas” reflexas da modernidade em que cada grupo, se identifica por características comum, e se unem em pequenas “tribos”, grupos, e essas pessoas geralmente são jovens que procuram estabelecer uma certa sociabilidade¹⁴³ que adentram em diversas sendas (tribos religiosas, sexuais, culturais, desportivas, musicais), “o seu número é infinito, a sua estrutura é sempre idêntica: entre ajuda, divisão do sentimento, ambiência ‘afetual’ ”¹⁴⁴ (MAFFESOLI, 2011, p. 22).

Daí a emergência de um tribalismo pós-moderno que, sempre e de novo, repousa na necessidade de solidariedade e de proteção que caracteriza qualquer conjunto social. Nas selvas de pedra que são as megalópoles contemporâneas, a tribo desempenha o papel que era o seu na selva *stricto sensu*. Assim, é surpreendente ver que as diversas instituições já não são nem contestadas nem defendidas. São muito simplesmente “roídas” e servem de nichos às micro-entidades alicerçadas na escolha e na afinidade (MAFFESOLI, 2011, p. 22).

Outros padres comentaram sobre escândalos dentro da Igreja e suas consequências para a comunidade católica. Esses acontecimentos negativos “tiram a confiança” das pessoas e a reconquista desta é muito mais difícil do que a manutenção. Então, entende-se que os padres como profissionais que seguem regras e padrões éticos, de forma indireta, assumem que existem erros internos (caracterizado pelos termos “decepção”, ou “desencanto”) e sabem que isso é prejudicial em relação à imagem da instituição católica. Além do mais, esses líderes religiosos sabem que missão deles é cativar, manter seus fiéis e quanto aos demais, reconquistar. Esse sim é um desafio traçado. Um deles chega até a admitir em questões correlatas que “já fez demais” e que agora vai esperar o próximo padre chegar para dar continuidade, valendo lembrar do “rodizio” que os padres fazem a cada 6 anos entre as paróquias e foranias.

¹⁴³ Corroborando e desenvolvendo esse pensamento de necessidade de sociabilidade, Da Silva (2013, p. 334) nos lembra que “o homem natural de Rousseau carece não apenas da sociabilidade, como o homem natural hobbesiano, mas também da racionalidade; ele não é o animal racional e sim o animal que é um agente livre, ou, mais precisamente, que possui uma quase infinita perfectibilidade ou maleabilidade. Mas como ele deve ser moldado ou moldar a si mesmo? A natureza do homem parece ser insuficiente para lhe dar orientação. A orientação que lhe é dada é limitada a isto: sob certas condições, i.e., num certo estágio de seu desenvolvimento, o homem é incapaz de preservar a si mesmo a não ser pelo estabelecimento da sociedade civil”

¹⁴⁴ Empiricamente, parece que o Indivíduo, a História e a Razão cedem o seu lugar à fusão “afetual” que se encarna no presente à volta de imagens comuniais. O termo “indivíduo”, não é mais de atualidade, em todo caso, não é de atualidade no seu sentido estrito. Talvez fosse necessário falar, no caso da pós-modernidade, de uma pessoa (persona) que desempenha diversos papéis nas tribos às quais adere. A identidade fragiliza-se. As identificações múltiplas, em contrapartida, multiplicam-se (MAFFESOLI, 2011, p. 23) e isto também reflete no quesito religião à medida que as personas se identificam em certas religiões consolidando seu perfil religioso e/ou deixam de se identificar e migram para outras.

Ainda sobre a questão dos jovens que foi evidenciada nas narrativas, há que se comentar a forma que Volney Berkenbrock (2011) pensa sobre identidade religiosa em que, para cenários com a pluralidade cultural atual (em menor proporção no interior em relação à capital) essa pluralidade dá as pessoas a oportunidade de formar identidades diversas, não seguindo uma identidade religiosa familiar, tradicional (no sentido de transmissão). Cada pessoa angaria elementos que, por meios de suas subjetividades, vão formando suas identidades, inclusive as religiosas, aliás, como o próprio Berkenbrock frisa, “identificações religiosas”. Ele mesmo elege esse termo por denotar fluidez, movimentação constante, que é o que se observar hoje, em detrimento de identidades, que dão sentido estático às construções religiosas ou sociais de forma geral. Essas identidades são construídas de acordo com as experiências de fé vivenciadas e repassadas para as demais e isso acaba gerando empatias religiosas e possíveis conversões, trânsito religioso, e de acordo com as narrativas dos padres e estudos já existentes acerca do assunto, o público jovem é um dos que apresentam maior possibilidade de transitar de religião ou para o grupo dos sem religião pelas formatações atuais. Esse tema de identidade/identificação/experiência religiosa ainda permeará ainda em outras questões.

Para entendermos como os padres lidam com esse possível trânsito religioso em seus municípios, lhes foi questionado como era o tratamento deles para com as pessoas que se converteram para outras religiões e posteriormente voltaram para a Igreja católica, sendo referidas as seguintes repostas: “o trânsito já aconteceu e eu trato com maior respeito, sem preconceito porque as pessoas são livres para tomar suas decisões e fazer suas escolhas” (PADRE 1, 2018).

Trato com amor, todas, mas as vezes recomendo que, se você é católico não tem precisão de estar lá na igreja protestante porque eu garanto que você não vai encontrar lá nada que a missa não ofereça (pode observar uma coisa: eles convidam a gente para a deles, mas não vêm na nossa de jeito nenhum, isso é chamado de proselitismo religioso) (PADRE 3, 2019).

Ainda acerca desse debate, Hervieu-Léger também tem a preocupação em discorrer sobre a modernidade religiosa que está cada vez mais difundida e está atrelada ao processo de individualização em que os sujeitos compõem suas identidades religiosas segundo seus anseios e necessidades, logo, há uma multiplicação das possibilidades da construção individual dessa identidade religiosa pelos sujeitos. Estes, buscam nas

religiões as respostas para os momentos que estão vivendo e isso também reflete na participação dos indivíduos em grupos de religiões mais tradicionais, ou seja, o praticante religioso tradicional entra em declínio dando visibilidade ao fenômeno do trânsito religioso, fenômeno esse que procura ser contido pelos líderes católicos e entra em cena o “peregrino e o convertido”. Como resume a socióloga, “vivemos um momento de subjetivação das crenças e pluralização das formas de se expressar experimentar o fenômeno religioso”.

As pessoas que passam para outra religião é porque não encontraram na nossa Igreja aquilo que esperam, então, eles passam para outra religião e isso gera em nós um questionamento de “o que é que está faltando?”, “o que é que fez essa pessoa passar para outra Igreja?”. Temos que ver desse lado e não pelo discurso do “é porque ela nunca se identificou”, isso deve acontecer também mas é uma pessoa que tinha todo um histórico de batismo, de primeira eucaristia, de crisma e então, é preciso a gente considerar isso, que se essa pessoa teve sim uma vida na igreja e se afastou porque não encontrou aquilo que ela estava querendo e encontrou naquela outra igreja. Aí nós temos que ver o que “podemos” fazer para conter essa evasão de fiéis para outras igrejas. Respeito e há um questionamento da nossa parte que deve existir, um questionamento interno da Igreja (PADRE 2, 2019).

Resposta evidencia a posição dos líderes e também da Igreja em si diante da emergente necessidade de rever seus perfis e ver quais as viabilidades de adaptação para melhor suporte aos seus fiéis, exatamente ao que comentava Papa João XXIII ao dizer que “não se apartassem da fé”, não inventasse uma nova fé. As Constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* trataram dessa preocupação de discutir “quem era a Igreja” e o que a Igreja significava para o mundo atual.

Eu nunca chego para dizer que eles têm que ser católico! Pergunto: “onde você se sente bem?”. E quando eles fazem a opção, começo a trabalhar os elementos que fazem parte da fé, aquilo que nos sustentam na nossa caminhada. Existem muitos que vêm aqui e que são de outras igrejas, mas, àqueles que ficam lá e cá, eu tenho compaixão pois não tem maturidade, geralmente não são pessoas assertivas, são pessoas muito inseguras de si. As que voltam com a intensão de caminhar, se identificar, trabalhar a questão da fé eu acolho e caminho junto, vamos trabalhar, inseri-las num processo de formação e assim a gente vai acompanhando, acolhendo (PADRE 4, 2020)

O padre refere que as pessoas são poucos assertivas, inseguras, e isso também pode estar relacionado a pluralidade cultural atual que, de tantas opções existentes, há também o medo de arriscar e errar, se estendendo esse medo também para a esfera religiosa. Isso também pode ser verificado na ideia que Carvalho (1994, p. 70) nos aponta ao dizer que “dá ênfase a uma nova leitura plural em que se observa um sujeito que é auto reflexivo, complexo e, às vezes problemático, pelo próprio desafio da pluralidade interna com que convive”. Baseado nessa observação mais pessoal, podemos inferir que a postura dos padres de buscar saber “em qual religião o fiel se sente melhor” é a busca pelo entendimento próprio de cada sujeito, com fins de ajuda, de se entender, de se guiar pelos seus “valores” como poderá ser observado no trecho seguinte,

Essa realidade é muito pouca até porque as pessoas que saem para as demais denominações religiosas quando retornam a vida de cristão, normal, como se nada tivesse acontecido, alguns se apresentam e pedem orientação (orientação de profissão de fé, de admissão da fé católica para quem conhece). Como líder religioso católico, sempre procuro orientar para se firmar na religião dos valores, não é uma questão de buscar qual a religião que Jesus está, mas é colocar-se dentro das orientações que a religião, que você nasceu e professa fé, lhe dá as qualidades e campo para você exercer a missão católica principalmente. Quando veem a ação de Deus na vida do outro, se sentem motivados (PADRE 6, 2019).

Após a afirmação feita por esse padre, ele ainda completou sua resposta ao explicar que quando se referiu a religião dos valores, ele quis dizer que hoje pode haver a conversão, mas não uma conversão no mero sentido de mudança de religião, e sim, uma mudança de atitudes, “não precisa mudar de religião e sim de atitudes, de vida”, ou seja, “converter-se onde você está”. Isso também nos remeter à uma fala da socióloga Hervieu-Léger (1999, pp. 119-129) em que ela comenta sobre as situações de mobilidade sendo típicas de uma modernidade religiosa tecida pelas experiências pessoais, favorecendo a emergência de uma outra figura na paisagem das religiões a qual ela classificou como “convertido”. Trata-se de uma figura que se encaixa bem para exemplificar a afirmação identitária presente em algumas experiências religiosas em curso no Brasil, como a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e que um dos padres, em questões anteriores fez menção a ter tido experiências nessas áreas e primar por futuramente instalar projetos nessa senda em seu município.

Nossa atitude é de acolhimento, nunca com severidade com essas pessoas ou de citar essas pessoas, mas sim de acolhimento de um filho que retorna à casa, há a conversa sobre o que se busca e o que se pretendia alcançar, por que você voltou, o que você acha que a Igreja pode lhe ajudar nessa busca e através dessas conversas, vamos orientando essas pessoas. Algumas pessoas que voltam, tem que passar por uma confissão por ter “negado” sua profissão de fé e fazer essa profissão de fé publicamente na igreja (sem que essas pessoas se sintam constrangidas, mas sim, acolhidas por todos nós) (PADRE 5, 2019).

Um ponto que o padre fala é a respeito de pessoas que realmente sabem o que são os dogmas católicos, ao retornarem ao catolicismo, têm que fazer a confissão de fé (de forma discreta para evitar julgamentos) mas uma forma de se reafirmar católico.

É interessante comentar que, sobre esses “passeios” entre as religiões, Berkenbrock (2011, p. 19) enfatiza que a compreensão de território entre instituição e fiel apresenta uma porosidade entre as fronteiras, ou seja,

Cada vez mais para o modo de ser e viver do ser humano há o sentimento de que as fronteiras religiosas são líquidas. Há coisas que se misturam, há coisas que não se misturam, e as fronteiras não são fixas, elas têm a propriedade dos líquidos: sempre poderem se reacomodar dentro de novas situações (BERKENBROCK, 2011, p. 19).

4.4.2 O “catolicismo caririzeiro”: impressões e projeções

Sobre o quadro familiar religioso, foi questionado aos padres se em seus municípios a maioria das famílias estavam firmes no catolicismo ou havia relatos de famílias divididas pela diversidade religiosa. As narrativas coletadas sobre isso foram: “a maioria está firme no catolicismo, mas há famílias divididas” (PADRE 3, 2019); “hoje são poucas famílias que seguem apenas uma religião (só católicos ou só evangélicos), nesse pluralismo religioso, nessa diversidade religiosa que estamos vendo hoje, nas famílias, há pessoas divididas em diversas religiões” (PADRE 1, 2018). Este comentário apresentou uma consciência mais condizente com a realidade ao dizer que acha impossível haver alguma família que tenha uma religião homogênea, padre comentou (com leve crítica) também que antigamente as casas tinham mini altares, santos, terços nas paredes, cantinhos de água benta, mas hoje, esses ícones foram substituídos por decorações modernas e ou mesmo cantinhos de bebidas, como “mini

bares”, ou seja, os adereços religiosos foram sendo substituídos por outras decorações e isso reflexamente deixou de ser cultuado como tradição, assim como a religião da família passada de pai para filhos, até mesmo porque as pessoas estão cada vez mais livres para fazer suas escolhas de acordos com suas vivências e convicções.

Bastante “mesclado” porque existe também um grande número de praticantes, simpatizantes, os que não praticam mas dizem que são para se sentirem inseridos socialmente. Sentimos que existem também, não os “ateus” mas sim, muito “indiferentes” diante do religioso, do sagrado que em certos momento e situações se sentem atraídos diante do sagrado, sinto que não são “ateus conscientes” que não chegam a desenvolver um discurso, uma tese da não existência de Deus, essas pessoas são “indiferentes diante do sagrado” (até mesmo pela vida que elas levam (as vezes na prostituição, com as drogas), e há, justamente, esse afastamento do sagrado) quando tentamos nos aproximar, vemos que eles vão se aproximando e se identificando (talvez tenham mais o receio de como os demais vão agir com eles por se conhecerem e por preconceito) (PADRE 5, 2019).

O comentário do padre 5, apesar de afirmar que a maioria está “firme” no catolicismo, admite haver divisões ao final da sua fala e realmente, sem citar o nome do interior mas, nesse municípios foram evidenciadas várias opções religiosas que provavelmente surgiram nesses intervalo entre o último Censo realizado e provavelmente os números do Censo vindouro já virão diferentes e não tão favoráveis ao catolicismo, ou mesmo, podem até vir por questões de declarações “mascaradas” que foi uma realidade evidenciada nesses municípios.

Em grande parte, no município, a divisão não é nem questão religiosa, digamos assim: os pais são religiosos, são católicos, mas os filhos, às vezes, não têm nem religião, então é muito presente isso, há uma tradição religiosa muito grande, católica, mas, nos deparamos com essa realidade aí em que de jovens e que não estão seguindo esta mesma tradição dos pais então está havendo isso. Conflitos de igrejas, de expressões religiosas dentro de famílias há, mas não é tanto quanto o que eu observo que é esse fenômeno em que o jovem começa uma outra consciência (através as influências todas que ele recebe) e talvez ele perceba que a religião não vai “responder” ao que ele deseja. Embora tenhamos aqui nessa realidade paroquial muitos jovens dedicados e que influenciam bem outros jovens, mas a gente se depara com essa “outra realidade” aí (PADRE 2, 2019).

Mais uma vez, um dos padres evidencia a questão dos jovens estarem seguindo um perfil diferenciado e com forte tendência a serem o diferencial nos dados censitários que estão por vir, assim como também no cenário religioso próximo dadas mudanças florescentes e isso, não mais replica as religiões que eram seguidas nos seios familiares, há uma tendência de mudança de comportamento, inclusive, o comportamento religioso dentro da própria família. Sobre esse assunto, Klaus Hock (2010) entende que,

De fato, sob vários aspectos, a família é o lugar onde a religião “acontece”, por exemplo, a maioria dos chamados ritos de passagem (especialmente nascimento, maturidade sexual, celebração de matrimônio, morte...), mas também determinadas formas do culto aos ancestrais, têm seu lugar na família. Ainda assim recomenda-se cautela ao pretender definir a família como foco da construção de sentido e de práticas religiosas. Não podemos concluir de modo generalizante e precipitado da posição importante da família no contexto da forma social “Igreja” como ela se formou na história do cristianismo ao longo dos séculos, para a família como lugar do religioso em geral (HOCK, 2010, p. 121).

Analisando as narrativas dos padres e tentando conjugar com a citação acima, percebe-se que dentro do eixo familiar, a religião tinha um certo valor e regia alguns padrões, porém, se observa que esses laços religiosos familiares estão cada vez mais frágeis nesse mundo globalizado, conectado, mas paradoxalmente individualizado, a “crise” também está nas estruturas sociais, e não só na transmissão. E, fazendo um adendo ao que um teólogo nos fala,

O sujeito moderno faz questão de ser ele mesmo. Deixou para trás o ideal de forjar-se segundo as tradições que recebia na família, na escola, na Igreja e na sociedade. Passou a olhá-las com desconfiança, a passá-las pelo crivo de sua própria experiência. Valores ontem prezados eram então questionados pela subjetividade do sujeito moderno, desde que não lhe respondessem ao gosto, ao prazer, à vivência (LIBANIO, 2005, p. 52).

Os julgamentos e as construções de identidades religiosas passam pelo crivo dos próprios indivíduos e como frisou o padre em sua fala, quando esse retorno não vem da forma aguardada, os jovens procuram outros meios para atingir seus objetivos. Foco importante do padre na responsabilidade que os jovens carregam no que concerne a memória e a transmissão religiosa.

Existem famílias que são tradicionais, mas existem outras que estão divididas, tanto pela questão religiosa quanto pela questão política, aqui a política e a religião são muito unidas, entrelaçadas, não só em relação às demais religiões quanto mesmo dentro do próprio catolicismo, pois, umas famílias são devotas de um santo e outras devotas de outro (PADRE 4, 2020).

Ainda discutindo sobre essa divisão das famílias no tocante à religião, Carlos Brandão (1993, p. 100) endossa nossos comentários sobre o tema, ao lembrar que, do ponto de vista de cada um de nós, há uma abertura crescente em direção à individualidade, aos direitos pessoais de opção e compromisso, de tal sorte que, cada vez mais, a obrigação social (familiar, parental, comunitária etc.) de “ser religioso” e “ser desta religião”, desloca-se aos poucos para o direito individual de fazer-se religioso e escolher a sua adesão confessional. O modo de viver esta “adesão”, e o “mundo das religiões” em si, abre-se ao movimento, à possibilidade crescente de transformações e a uma consequente diversidade.

Isso aos poucos afeta a hegemonia católica (que já está em decadência) abrindo-se também a um mundo multi-confessional de tipos de religiões e de agências religiosas em concorrência, mas também em diálogo nesse mundo plural, além da religião, inclui cada vez mais, um número maior de espiritualidades, de outros sistemas de sentido, de combinações pessoais e coletivas de saberes e valores de mais de um sistema. Por outro lado, dentro mesmo de uma religião, como o catolicismo, vivemos uma variedade mais abrangente de escolhas e estilos de vivência da fé e suas consequências espirituais, pastorais e políticas (BRANDÃO, 1993, p. 100).

Nas palavras do autor citado dois pontos a serem comentados de acordo com as realidades encontradas nos municípios em questão: um ponto envolvendo a política regendo o comportamento das pessoas (em um mundo que se evidencia tanta liberdade), ainda se preza pela prudência na hora de professar uma religião por defesa de objetivos próprios, evidências contidas na fala de um dos padres. Outro ponto é a respeito de uma divisão interna dentro do próprio catolicismo em que cada um professa seu catolicismo de forma mais devocional, ou, na nomenclatura de Brandão, mais santorial, e essa opção religiosa por um santo ou por outro, também gera divisões dentro de uma mesma profissão de fé.

Tem famílias muito católicas (atuantes) e tem famílias divididas. Como líder religioso católico, temos que dar orientação para que

dentro do seu espaço familiar, seja respeitada a vivência religiosa, evitando fanatismo e vivendo de modo concreto as orientações religiosas para melhor convivência ao mesmo Deus e respeitando a liberdade religiosa. Evitando autocríticas, críticas destrutivas ou críticas que sejam para ferir as ações do outro que pratica a outra religião (PADRE 6, 2019).

Finalizando essa discussão acerca do fortalecimento (ou não) das famílias católicas nos municípios em questão, enfatiza-se que o próprio teólogo Volney Berkenbrock (2011, p. 6) já tinha tratado desse tema em um de seus trabalhos ao alegar que, mesmo em âmbito familiar, existe uma pluralidade de opções religiosas adotadas, e isso não só ocorre em termos de religião, mas igualmente em muitos outros aspectos: a tendência de não mais haver um sistema único, o qual o teólogo rotula de macro-sistema, dentro do qual, todos os indivíduos podem ser reconhecidos. Continuando seu pensamento, Berkenbrock (2011) chama a atenção para o fato de que dentro da realidade da pluralidade (é que junto com a proximidade da pluralidade) entrou também a compreensão da legitimidade da pluralidade, ou seja, numa convivência próxima de pluralismos, as diversas opções são cada vez mais aceitas como possíveis e legítimas. Assim, por exemplo, se uma família tem tradicionalmente uma opção religiosa, hoje é muito comum que esta possa variar. Mesmo havendo atritos quando algum membro da família muda sua opção religiosa, é, no entanto, mentalidade praticamente comum que a mudança de opção religiosa seja algo legítimo e que – mesmo alguém não concordando com a opção de outro membro da família – a opção tomada seja aceita como legítima (BERKENBROCK, 2011, p. 6).

Sim, mas, afinal, o que acontece nos municípios interioranos em questão para que o catolicismo seja mais “fortalecido” do que nos grandes centros urbanos e capitais? O padre 3 tenta justificar da seguinte forma: “acredito que o padre está mais presente na vida do povo e consegue atingir mais porque não tem tanta gente como na cidade grande” (PADRE 3, 2019). Ou ainda, segundo os demais padres,

Acredito que a cidade tem mais a oferecer em termos de ofertas. Nas grandes cidades, os shoppings e os estádios estão cheios, mas nas igrejas, a quantidade vem diminuindo, talvez o consumismo, pois as pessoas das grandes cidades têm um poder aquisitivo maior, o materialismo, às vezes cegam algumas pessoas, o hedonismo (no sentido amplo), em que as pessoas têm dificuldade de renúncia, de penitências (PADRE 1, 2018).

A questão do profano, a realidade dessa nova era que atinge os grandes centros. As pessoas no interior vivem mais a naturalidade de uma experiência de fé, mas, acho que isso vai durar pouco, pois, tem uma comunidade de difícil acesso (na zona rural) e depois da missa fui numa casa de uma pessoa jantar e o chefe da casa relatou que a esposa o obrigou a colocar um wifi na casa, e depois desse wifi em casa, a vida dele tinha “virado um inferno” porque ninguém mais tinha sossego, pelo contato com tudo que está acontecendo no mundo, todas as realidades, e aquilo que era “tão natural”, aos poucos vai sendo retirado deles. Essa questão, acredito que vai durar pouco, pois muitos estão interligados “na rede”, não existem mais fronteiras. Existem outros diversos fatores também (PADRE 4, 2020).

Essa última narrativa assemelha-se muito com a observação feita por Touraine (2012, p. 99): “nós vivíamos no silêncio, nós vivemos no barulho; nós estávamos isolados, nós estamos perdidos na multidão, nós recebíamos muito poucas mensagens, nós somos bombardeados por elas”, e outra de Berkenbrock (2011, p. 05) que diz que vivemos em um contexto que “temos informações a sobejo”, que não há falta de informação (ou pelo menos acesso a ela) para grande maioria das pessoas, assim sendo, “não há mais praticamente ninguém sem acesso, ao menos, a um canal de informações” (BERKENBROCK, 2011, p. 05). Essas observações, indiciam que essa modernidade em si é um paradoxo, pois na medida que ela acontece e ofertas uma grande diversidade de opções, ela deixa as pessoas, perdidas em meio à essas tantas opções, chegando a perder certas referências do passado que são consideradas uma transmissão familiar, uma tradição propriamente dita e isso pôde ser verificado em um comentário após a finalização dessa questão em que o próprio senhor comentou com o padre que o momento do terço em família era rezado após o jantar e que, hoje em dia, após o jantar, todos se voltam para seus cômodos e se isolam em seus celulares e mundo virtuais, quebrando uma tradição religiosa familiar.

Volney Berkenbrock (2011, p. 11) enfatiza que quando nos encontramos numa situação de pluralidade cultural, há uma concorrência de sentidos “particulares” dentro do todo e isso repercute no fim da identidade entre sociedade e religião, ou seja, a instauração e vigência da cristandade na sociedade ocidental implantaram durante séculos uma identidade entre sociedade e religião, por exemplo, ser português no século XVI, quando os lusitanos aportaram em terras brasileiras, era ser católico, havia uma identidade entre a sociedade portuguesa e a religião ali vigente (no caso o catolicismo) (BERKENBROCK 2011, p. 11). Essa identidade foi sendo rompida, somada ao fato do fim da identidade entre consciência religiosa e fé cristã, em que, dentro da compreensão

da cristandade, ter consciência religiosa era o mesmo que confessar o cristianismo, pois este, e somente ele, era religião, e ter religião era ser cristão; não ser cristão era não ter religião (ser infiel), “esta compreensão vai aos poucos dando lugar à compreensão de que ser cristão é uma consciência religiosa entre muitas outras possíveis. Ou seja, existem muitas possibilidades de consciência religiosa e, entre elas, uma é a consciência religiosa cristã” (BERKENBROCK, 2011, p. 12).

Penso que a presença pastoral dos sacerdotes, a disponibilidade de estar sempre servindo a comunidade (presente no dia a dia). Um diferencial da cidade pequena para a cidade grande é que na pequena se mantém muito o foco familiar (“reuniões” em praças, calçadas), mesmo com a tecnologia hoje, pois as cidades pequenas não diferenciam das cidades grandes nesse quesito, mas por exemplo nas cidades pequenas se está limitado às programações locais ao contrário das cidades grandes em que há uma diversidade de programas (shoppings, bares, ambientes de contatos e diálogos com pessoas diferentes, diversidades de diversões e ocupações). Para muitos, estar numa cidade pequena é uma rotina, e estar nas cidades grandes é uma quebra de rotina (PADRE 6, 2019).

O padre acima toma como referência de rotina a sua cidade, e, segundo ele, as “coisas acontecem nas cidades grandes”, isso, para ele, é considerado uma “quebra de rotina”, da normalidade. Sobre esse viés da urbanização, Berkenbrock (2011, p. 2) recorda que a história da humanidade não é estática, mas sim, dinâmica, e que os processos de mudança são permanentes e aponta alguns desses processos últimos tempos e que marcaram significativamente a realidade e o modo como o ser humano age e interage, bem como entende e assume seu papel no mundo, e enfatiza que “viver numa sociedade urbana não é uma questão geográfica, é um modo de ser” (BERKENBROCK, 2011, p. 2). Ao desenvolver seu pensamento, Volney Berkenbrock elenca uma cadência de fatos e observações e aponta inicialmente que as “cidades existem há milênios”, mas chama a atenção para o fato de vivermos, não apenas em cidades, mas vivermos em uma “civilização urbana” e que isso não é apenas uma questão, mas, um modo de ser, e isso inclui também àqueles que vivem em muitos lugares do interior, ou seja, toca justamente no cerne da pesquisa de campo da presente tese.

Continuando, o teólogo afirma que o caracteriza este modo de ser, não é um elemento “único”, mas sim, vive-se em uma civilização de escolhas e de possibilidades,

“na civilização urbana, a regra é que haja escolha para praticamente tudo o que se desejar”, há diversas possibilidades e cabe ao sujeito escolher uma ou mais entre as diversas possibilidades (BERKENBROCK, 2011, p. 2). Na civilização urbana reina a pluralidade de ofertas e se em algum campo não há pluralidade, isto é entendido como “ainda” não há pluralidade, e ele aponta que é só uma questão de tempo, assim sendo, poder escolher, em todos os níveis, é sentido como “natural” do modo de ser (BERKENBROCK, 2011, p. 2). Em alguns municípios foram evidenciados que a diversidade já tem números significativos, já outros, apresentaram poucas opções, mas sempre, no mínimo, tinha uma igreja católica ladeada por uma evangélica.

Acho que aqui temos mais oportunidade de conviver, estamos mais próximos, conhecemos mais as histórias uns dos outros, então, o clima dentro da Igreja é um clima familiar e a Igreja se torna um espaço do encontro, da amizade, dos laços que formamos, diferente das grandes cidades em que as pessoas participam de igrejas não necessariamente do seu bairro e sua rotina. Temos aqui a identidade, conhecemos a família e acompanhamos a trajetória, em que a Igreja tenta formar essas “comunidades” mais unidas onde as pessoas se encontram e se conhecem mais, possam se ajudar e essa pode ser a solução diante das grandes massas (PADRE 5, 2019).

Fica evidente que o fator da proximidade entre as pessoas, o fato de estarem sempre próximos e conhecerem as famílias e as histórias uns dos outros, conta como um ponto positivo para o quesito religião em família ou em comunidade, ou seja, como comentado, ou são próximos por laços sanguíneos ou por laços sociais e a opção de um, influencia na opção dos outros no sentido de “com-viver” (conviver), sentido fraterno. Outro padre também comentou sobre a rotina de vida que “se vive” no interior, há mais tempo para dedicações outras, como se fosse uma “quebra de rotina” comparando/se referenciando em relação às atribuições, compromissos e reponsabilidade nas grandes cidades.

O que acontece também é que na cidade (grandes centros urbanos) se “dilui” essa autoridade do padre, não está tão presente como a autoridade que o padre tem nas cidades do interior. Em cidades grandes é como se essa autoridade estivesse “rivalizando” com o prefeito, com os juízes, com todas as lideranças da cidade então essa referência que o padre é no interior, é como se fosse superior à todas essas instâncias e acho que isso ainda influencia muito, ou seja, o padre ainda é uma grande autoridade no interior. Cito como exemplo a nossa chegada na cidade, na paróquia, vem o prefeito e demais autoridades nos receber junto à comunidade, em contraste, quando

vamos para Campina Grande não há toda essa mobilização de autoridades sociais para nos receber, sendo assim, essa autoridade dos padres sem grandes centros urbanos se perde um pouco. Há também a questão da relação dos padres com seus fiéis, há uma diferença também aí, porque de repente o padre não tem mais aquela autoridade que tem no interior e tudo o que o padre fala ou se posiciona, é questionado, isso a nível pastoral, nos movimentos, então é mais desafiador para o padre trabalhar na grande cidade do que no interior. No interior é mais cômodo, porque a gente encontra um respaldo, uma aceitação, uma acolhida, um respeito muito grande do povo para conosco; isso existe também nas grandes cidades, mas é muito menor porque a “realidade de lá”, dá condições, influencia para que as pessoas questionem mais o padre. No interior, essa questão de você questionar frontalmente a autoridade do padre, suas posições pastorais e até políticas ainda permanece um tabu, muito embora haja sim por conta de várias influências e meios de comunicação (e pela globalização) há uma grande influência. Outra questão é que nas grandes cidades a procura é por padres que sejam muito carismáticos no sentido de promoverem grande missas tipo de cura e libertação. Essa questão mais teológica abrange mais os fiéis talvez da classe média, mas hoje em dia, em geral, todos procuram padres assim que tenham essa liderança carismática e ao mesmo tempo que aglutinem tanta gente nas suas igrejas. As missas realizadas por esses padres são “showmissas” que juntam muitas pessoas enquanto que no interior não é tão assim, claro que alguns padres têm esse dom carismático e é uma grande contribuição para a Igreja. Mas no meu caso em si eu não tenho esse carisma mas tenho a minha forma de trabalhar que é mais individual e espiritual no sentido mais pessoal, conquisto as pessoas do meu jeito de trabalhar e respeito a forma desses outros trabalharem e claro que tudo isso quem ganha é a Igreja, não cria rivalidades nenhuma, pelo contrário, é bom que o povo tenha esses referenciais na Igreja para poder a fé se fortalecer mais (PADRE 2, 2019).

Esse discurso está bem explicado e é necessário ser analisado sob vários aspectos, pois, pode ser uma das respostas que a presente tese pleiteia. Em relação aos municípios interioranos (falando do estado da Paraíba e podendo se estender aos do Nordeste) o padre de “cidades menores” ainda é visto como uma autoridade, uma referência, um ícone que as pessoas respeitam e mostram certa obediência, mas, como o próprio padre relata, os padres das cidades mais desenvolvidas são mais questionados, afrontados, é como se o perfil das pessoas, pessoas tão cheias de anseios e dúvidas, quisessem que os padres dessem respostas que são convenientes para eles ou que deem respaldos para suas ações. Os padres do interior têm mais proximidade ao seu povo, estão inseridos culturalmente e envolvidos em causas sociais, por isso, são consultados e como referência social, são respeitados.

Mas, na fala do padre também está implícito o que foi discutido no Concílio Vaticano II em que a referência da Igreja eram seus líderes, mas como referência

política, de poder sobre os demais, era como se a representação da Igreja fossem os padres e não a figura de Jesus Cristo, mas no referido Concílio, essa postura foi revista e o novo lema foi a Igreja como “a luz para os povos” então, o brio dos líderes católicos foi revisto e a atenção foi voltada para o povo, o povo de Deus que compõe a Igreja.

Discutindo o trecho da narrativa do padre 2 acerca do reconhecimento dos padres em cidades “maiores” e “menores”, ele recorda que as cerimônias de posse de uma autoridade religiosa eram realizadas de formas diferentes, hoje, nas cidades mais desenvolvidas, não mais existe toda essa pompa e esplendor que tinha no passado. Na narrativa transcrita, observa-se que o padre se refere ao líder católico local estar inserido socialmente e ser recebido ou despedido de forma respeitosa, com reconhecimento do trabalho prestado na comunidade pelo tempo em que exerceu seu sacerdócio naquele município. E realmente, essa missa de despedida do antigo padre e de recepção do padre que entrará em exercício é uma referência na cidade interiorana e seus “arredores” em que toda a comunidade é convidada (e participa), inclusive conta com a presença de líderes políticos como prefeito, vereadores e outras autoridades locais. É uma grande celebração (com direito a fogos de artifícios e demais alegorias). Inclusive, o convite da cerimônia de despedida e de recepção é anunciada nas redes sociais, o que demonstra que abrange grande parte das pessoas dos municípios e demais localidades (visto que a internet é um meio de divulgação rápido e difuso).

Para enfatizar mais o reconhecimento dos padres como uma referência na cidade interioranas, cita-se que estes líderes católicos também recebem títulos de “cidadão da cidade” em que exercem o sacerdócio, com direito a sessão na Câmara Municipal e convite virtual em sites que veiculam notícias da região¹⁴⁵. Essas questões são fundamentais à nossa tese ao evidenciar a figura dos padres católicos do Cariri paraibano como “autoridades”, referências religiosas, o que de certa forma é considerado e também gera uma liderança “carismática tradicional” por parte desses padres. Para demonstrar tal reconhecimento, a seguir, algumas imagens de páginas/sites locais, onde as matérias fazem menção à cerimônia de entrega do “título de cidadão” da cidade em questão ao em exercício. Também, veiculam matérias com o reconhecimento

¹⁴⁵ Para evidenciar essa chamada, esse convite à comunidade para as cerimônias católicas de recepção e despedida dos padres, notícia do dia 26 FEV 2019: Disponível em: <http://opipoco.com.br/paraiba/apos-sete-anos-pe-jose-marcos-deixa-paroquia-de-monteiro/>. Notícia do dia 26 NOV 2015: Disponível em: <http://opipoco.com.br/cidades/populacao-lota-camara-municipal-durante-entrega-de-titulo-de-cidadao-ao-padre-jose-marcos/>.

dos serviços prestados pelo padre em determinada cidade, já anunciando também o término de seu período na cidade, e, paralelamente convidando os cidadãos para a missa/cerimônia de despedida.

Figura 18 - Entrega do título de cidadão ao Pe local



Fonte: www.caririligado.com.br

Figura 19 - Padre deixa a paróquia de Monteiro



Fonte: www.opipoco.com.br

Após as explanações dos padres sobre esse “teórico” fortalecimento do catolicismo em seus municípios, lhes foi questionado à que atribuições eles referiam essa ligação: se ao comodismo, se ao costume, se por questões carismáticas de sua liderança, ou mesmo por questões tradicionais, entendendo aqui tradição (e/ou forma tradicional) como uma cultura recebida de família, ou ainda, como descrito na introdução desta pesquisa, como uma “memória autorizada”. Ao sugerir essa base conceitual de tradição, essa espécie de “memória religiosa autorizada”, tomamos como referência as palavras de Sanchez (2010, p. 22) ao comentar que “a cultura é uma herança e uma tarefa coletiva”, ou seja, como uma forma de expressar a vontade/herança religiosa segundo orientações familiares.

As respostas obtidas sobre tal indagação foram: “existem pessoas, não somente na Igreja católica, mas em todas as religiões, que buscam Deus por medo, outras buscam Deus por que uma ‘fizeram a experiência de Deus’, outras por tradição”

(PADRE 1, 2018). Segundo o padre entrevistado, a adesão ao catolicismo se dá por vários motivos, dentre eles o medo, a experiência e a tradição. Nesse ponto, vale evidenciar a característica do catolicismo nordestino mais tradicional, mais voltado à devoção e temência, e também utilizado como “recurso de salvação e socorro” em situações nas quais as pessoas não têm muitos recursos disponíveis, nem pessoas a quem recorrer, se limitando a confiar seus medos e necessidades ao seu contato com o divino.

Outro fator interessante é quando afirma que “as pessoas buscam a religião por tradição”, no caso do catolicismo, Herviéu-Léger nos lembra que as instituições religiosas estão com muitas dificuldades no posto de portadoras, transmissoras da sua memória, dificuldade ampla, cultural em que a cultura vive um momento de fragmentação da memória, e a religião, por ser um pilar cultural, por consequência fica prejudicada pela perda dessa memória social. Conforme Herviéu-Léger, como as instituições estão deixando de ser a referência tradicional, passando ao indivíduo a tutela da sua crença religiosa, ou melhor, a possibilidade de construção da sua própria identidade (biografia religiosa), há uma crise instaurada na Igreja, pois esta, não tem mais o poder regulador institucional, trabalham com a transmissão da memória social religiosa, e esta função está “abalada”.

A influência da liderança, de fato isso está muito presente em alguns padres como por exemplo, o padre anterior do nosso município tinha muito traquejo com os jovens, então ele atraiu muito a juventude para a Igreja, mas no meu caso, já não tenho tanto jeito com os jovens, sou mais de comunidade, fico mais com a questão espiritual como por exemplo. Eu fico também com a atenção aos enfermos, exorcismos, então minha área é mais essa de dar atenção à pessoas com problemas espirituais e psicológicos, e tentar algo, fazer nosso trabalho -que é mais espiritual- enquanto que a questão psicológica (quando vejo que a coisa tá muito séria) então indico outras pessoas, outros profissionais da área, profissionais muitos qualificados que conheço, ou seja, nós trabalhamos a nossa parte, nosso trabalho que é mais espiritual e a questão psicologia, quando passa desse ponto, temos consciência do nosso limite, aí encaminho para outros profissionais. No meu caso, têm algumas técnicas espirituais que a gente lança mão para ver se consegue tirar “aquelas pessoas” da depressão, daquele trauma, ou mesmo, aquelas pessoas que estão “alienadas”, com espíritos, ou seja, estão fora da realidade, então, resgatamos, recolocamos elas de volta à realidade, a gente faz o possível (PADRE 2, 2019).

A análise a ser feita nessa arguição do líder católico é que cada padre tem o seu jeito de liderar seus fiéis, e cada um com suas experiências, somam ao final com o

objetivo de manter seus fiéis coesos em seu credo. Ele faz uma observação em relação ao padre anterior ter um perfil mais voltado para trabalhos com jovens (e realmente são os jovens que estão nesse entremeio da tradição e transmissão sendo necessário um bom trabalho e “chamamento” destes à causa) e o perfil dele é mais pastoral, todos esses perfis somam e denotam que a diversidade de perfis, compõe um vasto leque de experiências para “pastorear junto ao seu povo”. Esse fato também nos remete à observação feita no início desta tese mas vale ser lembrada: cada padre tem um tempo determinado para desenvolver seu exercício em cada município e esse “rodízio” é também uma estratégia da Igreja para que a comunidade não se acomode com determinados padres, e ou mesmo, para ter perfis diferenciados trabalhando várias frentes dentro da instituição.

Ainda nessa senda de discussão, também procuramos entender a forte vinculação ao catolicismo nos interiores nordestinos analisando as respostas dos padres pelo viés do *aggiornamento* da Igreja, assim, observa-se na narrativa no padre 3 que em seu comentário, ele cita as mudanças promovidas pelo último concílio: “muitos por tradição e também a nova evangelização da igreja depois do Vaticano II, isso ajudou muito na evangelização da atualidade” (PADRE 3, 2019). Nessa narrativa, um padre faz referência a tradição e completa ao dizer que a forma de evangelização pós Concílio Vaticano II ajuda nessa nova formatação moderna.

Outra narrativa diz que,

Tradição aqui é muito forte, esses “elementos novos” não se sustentam não. Se você torcer, ficam só a velhinhas do apostolado da oração, são fieis, estão ali, abraçam, e que eu admiro muito, porque, toda uma geração está contaminada com todas essas ideologias, mas, são essas pessoas que sustentam (as velhinhas), o público fiel é esse, a juventude participa (com muito trabalho), aqui tem muitas festa e atrações. Já bati muito de frente, mas chega um ponto que você vê que “quem tem que bater”, é outro padre, porque são estruturas muito perigosas, e quando está entrelaçado com a dimensão e o pensamento político, piora, então, às vezes eu penso: “já fiz o que tinha de ser feito, está na hora de outro fazer”, porque é perigoso, aqui é diferente, não é como uma outra realidade que vivi em outra cidade (PADRE 4, 2020).

O padre 4 responde de forma mais comedida e receosa. Ele faz questão de frisar que a população mais idosa é mais tradicional, é mais fiel, já a população mais jovem, só participa com ressalvas. Tal padre ainda completa seu pensamento ao revelar que no

seu município as imbricações com a política são muito fortes e que chega a ser “perigoso” mexer em tais estruturas, esse receio também é notório no trecho em que ele faz menção a “já ter feito/batido muito e outro padre que vier terá que fazer/bater também”, isso denota que as formatações religiosas entrelaçadas ainda com o lado político (que dessa vez não são tão favoráveis à religião), estão se tornando mais isoladas, sólidas e que a religião não penetra tão facilmente como outrora acontecia. Na sua fala, o próprio padre confessa que “chega um ponto que cansa” bater de frente” com essas dimensões. Isso é relevante uma vez que a análise é do ponto de vista da instituição para a população, antes, essa tentativa de “penetração” era da população para com a instituição, e não era permeável no mundo da “Cristandade”, restando à população, a obediência.

Seguindo com as narrativas,

Um pouco de tudo, de tradição pela identificação familiar, outras pela simpatia, pela admiração e pelo trabalho exercido pelo Papa Francisco (e o reflexo que isso resulta na Igreja que procura estar próxima dos pobres e olha com mais atenção diante das necessidades sociais, com olhar de fé diante desse contexto, e isso atrai a simpatia do povo). As pessoas também esperam do padre uma certa referência no que diz respeito a fé e observam muito como nós nos comportamos, nos relacionamos e nos dirigimos diante das outras pessoas e isso serve de inspiração, elas nos veem mais como uma figura paterna, um modelo e vem ao nosso encontro com esse sentimento. Já outros vem por curiosidade de querer conhecer melhor a religião, de já ter passado por outras religiões e não ter se identificado e, diante da nossa, quando são apresentados, ou diretamente ou pelos meios de comunicação, eles se sentem atraídos a participar não somente pelo padre como também pelos movimentos de pastorais dentro da igreja católica (ECC, EJC por exemplo). Em resumo, percebo que é pela tradição familiar, pela curiosidade por parte de muitos jovens que desejam conhecer melhor a vida da Igreja, o Papa Francisco teve um papel muito importante atraindo a atenção de uma Igreja que se envolve mais com a condição do homem, do pobre, do excluído, de se fazer presente nessas realidades e também a da identificação em relação ao padre com sua conduta e sua homilia, e isso é percebido, nos interiores é mais evidente que Campina Grande e João Pessoa, são vários elementos que eu posso atribuir à resposta dessa pergunta (PADRE 5, 2019).

No local onde estou é muito forte o campo devocional ao santo padroeiro até mesmo, com católicos que substituem a ação de Deus em si, isolando apenas a ação do santo padroeiro, então temos o católico tradicional raiz, tem os que vem da aprendizagem (transmissão de pai para filho-tradição), tem aqueles que ainda estão duvidosos (se são, ou se não são), e tem aqueles que são só da missa, mas que não querem assumir o compromisso de fato, do batismo e da vida católica, vão para missa, estão satisfeitos e já é suficiente.

Acredito que, como a paróquia é centenária, cada sacerdote se utiliza de uma linguagem e motivação para dar respostas as diversas gerações, dar respostas a cada período e essas gerações vão dando respostas, e a resposta atual é como saber dialogar “esses espaços da Igreja tradicional dinâmica” (a tradição da Igreja é manter as raízes mas dentro de uma dinâmica do Espírito Santo) e com essa linguagem jovial puxando para a tecnologia (PADRE 6, 2019).

É interessante a fala do padre sobre “um diálogo paradoxal” de uma Igreja tradicional dinâmica, ou seja, manter os dogmas tradicionais mas trabalhar uma dinamicidade de acordo com os novos moldes, com a nova formatação permeada pela modernidade e suas consequências, e isso é paralelo ao pensamento da socióloga Hervieu-Léger quando ela afirma que,

As sociedades modernas, em que o pensamento científico alterna e reprime o pensamento religioso tradicional, a função dinamogênica da religião permanece uma necessidade vital: se as religiões tradicionais, e até as mais racionais delas, estão fadadas a uma inevitável erosão, a dimensão religiosa inerente à própria sociedade é irredutível (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 201).

Em outro momento da fala, o líder religioso faz referência ao devocionismo local muito forte, chegando até a “substituir Deus”, depositam uma confiança maior em um santo local do que no sagrado que é considerado uma instância maior. É como se a proximidade com o santo lhe desse uma segurança maior, ou mesmo, como se o sujeito crente quisesse criar uma forma religiosa personalizada para si, de uma forma que ele acredite e que lhe seja “útil”. A respeito dessa temática, Carlos Rodrigues Brandão já tinha tecido as seguintes palavras,

Vemos uma tendência a uma busca de religiões muito personificadoras dos seres sagrados, entre os sujeitos populares do campo e da cidade, por oposição a um evidente e crescente foco sobre a impessoalização cosmiçante dos religiosos e fiéis estáveis ou transeuntes mais eruditos. O Catolicismo Popular, em suas várias vertentes, os cultos “afro” e o pentecostalismo sugerem a adesão da pessoa não apenas a uma igreja ou semelhante, mas “ao meu santo padroeiro”, à “minha madrinha Nossa Senhora”, ao meu “anjo da guarda”, ao meu “Jesus Cristo único salvador”, ao meu “orixá de cabeça”, ao meu “espírito protetor”. Enquanto isso, pessoas de fé eruditas e pós-modernas optam por um Cristo cósmico, por energias em trânsito, por forças vivas de uma natureza-mãe, pela relação ao mesmo tempo misteriosa e potencialmente decifrável entre o meu personalíssimo destino (a partir de minha personalíssima origem) e a própria ordem de todo o universo (BRANDÃO, 1994, pp. 35-36).

No caso das realidades locais, se evidencia mais a crença nos santos e santas¹⁴⁶ católicos, como dito, um devocionismo mais acentuado que ao próprio Deus. É interessante notar que o padre 6 não refere em sua narrativa a existência dos cultos afro-brasileiros e as devoções pentecostalistas (uma vez que a fala foi de um líder católico, mas dada diversidade registradas por meios fotográficos), ficou evidente que existe a prática local de outras expressões religiosas. Estas práticas estão “camufladas” nos dados censitários, mas, por meio das narrativas seguintes, ficou confirmado a própria conscientização dos padres sobre o assunto. Dito isto, as narrativas seguintes se referem as perspectivas da liderança católica caririzeira a respeito dos dados censitários do catolicismo em termos de perspectivas futuras.

Sobre isso é preciso ter um olhar bem (...), veja só, há uma preocupação com relação a mudanças das religiões, mas ao meu ver, há uma preocupação maior, não sobre as pessoas que estão deixando as igrejas “A” ou “B”, mas sobre as pessoas que estão deixando a fé, ou seja, o ateísmo tem crescido¹⁴⁷, hoje não só se preocupa com esses dados sobre o crescimento do ateísmo mas preocupa-se muito com a diminuição dos números de católicos. Há ainda uma relação disso com o relativismo, busca do sagrado com determinados interesses, e Jesus disse: “Eu vim para servir e não para ser servido”. As pessoas querem ser servidas (PADRE 1, 2018).

Evidente preocupação do pároco, não somente com relação a sua religião, mas uma apreensão em relação à fé. Ele demonstra clara inquietação no tocante ao questionamento, mas não no sentido de perder fieis para demais credos e sim em perder pessoas para o ateísmo. Destarte,

Tendo como razão de ser a preservação e a transmissão de uma tradição, como é que as instituições religiosas poderão rearticular seu próprio dispositivo de autoridade-essencial à perenidade da descendência da fé, visto que essa tradição é considerada, inclusive pelos fiéis, não como “depósito sagrado”, mas como patrimônio ético-cultural, como um capital de memória e como uma reserva de sinais à disposição do indivíduo? Sejam quais forem as concepções teológicas de autoridade religiosa que adotem, todas as instituições religiosas estão enfrentando esse problema. Em todo caso, o problema que todos enfrentam não é, primeiramente, a desvalorização cultural da herança

¹⁴⁶ Incluindo as “variações de Nossa Senhora”.

¹⁴⁷ Padre comentou também que nas próprias redes sociais existem vídeos até mesmo “ensinando como ser ateu” através de vídeos que provam fatos bíblicos contraditórios tentando distorcer o pensamento religioso das pessoas para direcioná-las ao ateísmo.

simbólica que elas guardam: sabemos que neste mundo de incertezas essa herança pode revestir-se de um singular poder de atração. O problema é uma oposição entre a “memória verdadeira” e os fiéis que reclamam uma verdade subjetiva própria de sua trajetória na crença (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 3).

Pode-se dizer que o catolicismo está em queda tanto pelo fato do relativismo, quanto pelo fato das pessoas estarem perdendo sua fé, pessoas que querem uma religião estilizada/personalizada para si e para suas necessidades e anseios (uma customização da fé). O padre também lembra que, parte desse número de católicos perdidos, pode ser referente aos que “se dizem católicos”, mas, não são praticantes, ou apenas foram batizados, mas não seguem os dogmas da Igreja (receberam o sacramento, mas não foram devidamente evangelizados). O padre também comentou que nas redes sociais há várias coisas querendo mostrar a descrença nas histórias bíblicas e que induzem a descrença religiosa das pessoas. Esse ponto é interessante pois mostra como a internet também pode ser utilizada de forma “negativa”, destrutiva para as religiões.

Voltando a discussão sobre as perspectivas censitárias futuras para o catolicismo,

Eu creio que o catolicismo vai voltar a crescer novamente (eu reconheço que alguns padres não ajudam tanto na espiritualidade, não ajudam tanto na acolhida, a gente tem que “dar a mão à palmatória” e dizer que tem alguns dos nossos irmãos que não são tão acolhedores, assim, porque é que o Papa (Francisco) está conseguindo somar mais? É pela humildade, pelo exemplo dele (PADRE 3, 2019).

Nesse ponto, o padre demonstra otimismo em achar que o número de católicos voltará a crescer e justifica que o Papa Francisco está demonstrando seu exemplo de humildade e este deve ser seguido, mas, ao contrário, existem padres que não tem essa humildade necessária para acolhimento (principalmente da população mais carente) e essa postura não ajuda atualmente nessa configuração moderna pluralista.

Todo mundo diz que é católico, mas quando a gente vai para a prática, não é! Se você vai na casa do espirita, ele se diz católico, se você vai na casa de um do terreiro, ele diz “sou católico”, se vai “por esse mundo todo” aí dos maçons, “sou católico”. Todo mundo aí, é católico. Por ser a religião oficial então fica mais fácil de não se ter compromisso (PADRE 4, 2020).

Nessa fala, é possível notar que o padre tem “plena consciência” que os “ditos católicos” são adeptos ou frequentadores de outras expressões religiosas, e que, quando questionados, referem ser católicos pelo reconhecimento social e/ou ser a religião que “se é, sem ter que ser”, sem maiores compromissos e obrigações.

Podem até ser católicos mas utilizam os “serviços” fornecidos pelas demais religiões sem necessariamente se converterem como nos lembra Brandão (1993, p. 103) e Bittencourt Filho (1993, pp. 111-112).

Em algumas religiões do tipo candomblé e espiritismo kardecista, a oferta de bens e serviços religiosos não implica adesão ou conversão das pessoas. Muitas vezes, mesmo entre os seus praticantes, não obriga nem mesmo a uma confissão exclusiva, do tipo “ser só desta religião”. Isso é o que leva adeptos da umbanda e mesmo do candomblé a se considerarem “também católicos”, sem que isso em nada lhes pareça uma contradição (BRANDÃO, 1993, p. 103).

Esse trecho de Brandão (1993) coaduna com a fala do padre 4 e esses dados refletem nos números censitários uma vez que, quem usa os serviços da umbanda e candomblé para ocasiões pontuais, “apenas usa” e depois não mais participa, voltando a ser “católico de IBGE”, dilatando os percentuais católicos censitários (sem necessariamente exercer o catolicismo, quiçá, frequentar uma missa). E esse fato também reflete nos números das religiões afro-brasileiras, uma vez que, alguns de seus frequentadores não declaram uma vinculação fixa, e ou mesmo, até usam a religião, e esse “usar” não é uma forma plausível de se referir e valorizar uma religião.

Outra forma de tentar entender o “uso” a frequência em outras religiões, é que, as ofertas das demais religiões são atrativas aos “católicos nominais”, seja de forma pontual sobre suas necessidades ou seja de forma ações sociais como comenta Brandão (1993),

O vazio deixado pelas igrejas históricas foi preenchido pela diversidade religiosa marcada pelo secularismo mágico-utilitarista [...]. Em certos ambientes eclesiais tornou-se consensual que o sucesso dos NMRs em geral e dos pentecostalismos em particular se deve ao fato das Igrejas históricas terem hipertrofiado a ação social, em detrimento da missão evangelizadora. Este postulado carece de bases sólidas na realidade histórica do campo religioso brasileiro. Esse consenso vem sendo reforçado até mesmo pelos meios de comunicação, sobretudo quando comparam o crescimento do pentecostalismo com o número de fiéis que abandonam as fileiras do

catolicismo romano; e ainda com a estagnação do crescimento numérico das denominações do protestantismo histórico. É ocioso dizer que aquele postulado tem como pano-de-fundo o velho adágio de que o Brasil seria “o maior país católico do mundo” [...]. O conhecimento acumulado pelas ciências das religiões demonstra que o catolicismo da grande maioria da população, qualitativamente, não ultrapassa um nível apenas nominal. Assim sendo, cabe um questionamento: como perder aquilo que nunca se teve? (BITTENCOURT FILHO, 1993, pp. 111-112).

Realmente, como perder o que nunca se teve? Será que a Igreja leva em consideração a quantidade ou qualidade de fiéis? Nas entrelinhas das narrativas seguintes, um deles toca nesse ponto enquanto outros esperam uma manutenção dos números (já em resposta à temência de uma perda “numérica” maior),

Eu penso que à luz de um trabalho sério, fiel, e até mesmo o próprio testemunho de vida do nosso Papa Francisco e seu abençoado ministério possam trazer e ajudar as pessoas a viverem essa conversão pastoral (abertura para o novo na Igreja, sem perder o foco das raízes), minha esperança é que os católicos “firmem mais os pés no chão” e saiam desse campo mais individualista, contanto que o CENSO (2020) traga boas respostas de que haja esse crescimento, não apenas quantitativo mas também qualitativo, algo muito acentuado, quando o Papa emérito Bento XVI já expressava que não era apenas uma questão quantitativa mas também uma questão qualitativa, nós não devemos apenas nos preocupar com a quantidade, é importante nos preocuparmos, mas é importante também nos preocuparmos em dar qualidade à vivência cristã. Minha esperança é que, além da quantidade, seja também, qualitativa as pesquisas futuras (PADRE 6, 2019).

O Padre demonstra certa preocupação não apenas com os números, mas como ele mesmo citou e se espelhou nas palavras do Papa emérito Bento XVI, a preocupação é dar qualidade à essa vivência cristã e não somente se preocupar com números¹⁴⁸.

Estou esperando uma manutenção dos números. Quando falo do Papa Francisco, percebo que houve um aumento no número das pessoas que se identificam. Percebo um estacionamento da porcentagem -nem crescer nem aumentar o número de católicos- e vai depender de certos acontecimentos ao longo da história e como a Igreja vai se posicionando diante dos fatos que pode, até mesmo, provocar um certo escândalo para alguns e para outros (como por exemplo no

¹⁴⁸ O modelo hierárquico sobrevive pelo peso de suas instituições e por seu arraigamento no imaginário coletivo, mas a preocupação e o desafio para o cristianismo mundializado diante da realidade de um mundo pluralista deveria estar mais preocupado com a qualidade da contribuição que ele pode oferecer para os problemas e as indagações mais fundamentais que da humanidade (BOFF, 1994).

campo da política, isso provocou reações de uma pequena porcentagem contra a CNBB e/ou contra a Igreja sobre a postura diante dessa conjuntura política). Entre os evangélicos, na década de 80 sempre criticaram o envolvimento da Igreja na questão política, na questão social e tudo mais e hoje estão envolvidos nisso, muito mais envolvidos que nós. Uma outra coisa é sobre a Idade Média, àquela crítica que é tão grande e feroz diante da Igreja católica e hoje a gente vê que outras religiões praticam isso, em que algumas pessoas pagam para receber alguma graça diante de Deus. Acho interessante porque essas coisas estão acontecendo, estão sendo observadas e está sendo motivo de escândalo (dentre outros problemas) mas acredito que o maior escândalo para o povo é justamente essa questão do dinheiro, da ganância, do poder. Algumas pessoas que retornaram para a Igreja católica é porque ficaram escandalizadas diante das cobranças que eram feitas nesse sentido (10 % do que movimentar), percebo que, às vezes, o povo perdoa muito mais uma fraqueza do padre do que a fraqueza em torno da questão do dinheiro e do poder, nesse sentido. Percebemos um certo desencanto em torno desse tipo de problema. Estamos mais preocupados com a qualidade do que a quantidade. A Igreja católica “procura” que os seus fiéis tenham uma maior maturidade nesse sentido, segura de si mesma daquilo que ela acredita e assim poder dialogar com esse mundo, então, estamos mais preocupados com aqueles que realmente estão firmes e cientes, que dialogam, do que preocupados com as grandes massas. Talvez o grande problema nosso, tenha sido não ter trabalhado bem essa questão das grandes massas e talvez esse será um problema enfrentado pelas outras denominações religiosas que cresceram durante algumas décadas e não estão sabendo mais trabalhar (não é nem de transmitir uma doutrina para eles, mas, no sentido da carência, de dar atenção à grande massa). Temos a preocupação de procurar a pessoa e ver a situação a qual ela se encontra, ver quais suas angústias e desejos em relação ao mundo e a Deus e tudo mais. Então temos mais essa preocupação em prepará-los e que eles tenham essa identidade de família (que a Igreja é uma grande família) do que trabalhar com grandes massas (PADRE 5, 2019).

O padre acima faz um apanhado geral do quadro atual e inclui várias questões, mas, ao comentar sobre quantidade ao invés de qualidade, ele diz que se preocupam mais com os que praticam dos que os “nominais” (com a massa). Nesse tipo de postura, é possível identificar a necessidade de manter os católicos praticantes e prepará-los também para as pastorais, ou seja, para trabalharem na manutenção da religião, no “pescar fiéis” e no “amadurecer” da religiosidade destes, e assim, virar um ciclo em que, cada vez mais, o catolicismo volte a se fortalecer, desta vez, de forma mais “consciente”. Os católicos nominais (quantidade) são instáveis, já os católicos conscientes (qualidade) são estáveis, e são estes que são mais interessantes à Igreja.

Dando continuidade as discussões, apresentaremos a perspectiva de Antônio Flávio Pierucci (2004, p. 19),

Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, as religiões tradicionais (PIERUCCI, 2004, p. 19).

O padre 5 faz menção às pessoas estarem filiadas ao catolicismo por opção e não por obrigação, ou seja, por questões pessoais e não por questões numéricas, e nessa preocupação de assistenciar cada fiel em seus anseios particulares e necessidades familiares ele indiretamente defende a questão de que em cidades menores isso é possível por se conhecer o público e trabalhar formas mais pontuais do que trabalhar com grandes massas.

A nossa diocese (há uns 5 anos) já fez um tipo de pesquisa dos dados religiosos e também detectou mais ou menos esses mesmos dados do CENSO (ou pesquisa relacionadas aos dados da religião), de crescimento dos evangélicos o que nós avaliamos é que precisamos fazer alguma coisa sim! E precisamos detectar o que pode estar faltando. Essa pesquisa serviu também para que a gente pudesse avaliar o alcance que a nossa Igreja está tendo especialmente na zona rural que ainda conserva essa fidelidade à fé e na zona urbana a gente percebe que houve um avanço muito maior do protestantismo. Percebe-se isso aqui mesmo em Campina Grande que quase em cada rua tem uma igreja evangélica. Isso é algo preocupante porque a nossa Igreja “perde terreno” porque muitos fieis nossos passam para essas igrejas, então é algo que preocupa, e o que nós temos feito é, continuar nessa linha de prestar mais assistência às pastorais, aos movimentos, aos serviços, às pessoas individualmente, e a questão da experiência com Deus, nós tentamos trabalhar também um nível individual, ou seja “a minha experiência pessoal com Deus” a partir daí porque é nesse campo que os evangélicos avançam mais, eles estão mais presentes nessa questão mais individual do fiel (a fé individualista que se tem em Deus) enquanto que, para nós católicos, nós trabalhamos também a questão das relações que nós temos com o irmão, e nós tentamos trabalhar isso, não só uma relação “eu e Deus” (mais individualista) mas uma relação também mais espiritualista que passa pela dimensão mais comunitária da fé. Então ainda continuamos investindo nisso embora reconhecemos que nossos irmãos evangélicos trabalham uma relação que não passa muito pela relação comunitária, é o “eu mesmo, crescer (financeiramente e espiritualmente) e ter a minha salvação” mas não passa por essa dimensão coletiva, comunitária que é importante, que nós católicos, as lideranças católicas devem procurar insistir nisso daí, que isso porque essa é a nossa consciência histórica que nós sempre tivemos, é uma tradição, então vamos manter isso aí, funcione ou não funcione, nós vamos manter (PADRE 2, 2019).

Na perspectiva do pastor católico, as instituições estão se multiplicando de forma desenfreada e estão perdendo a sua consciência histórica em termos de Igreja de cidades mais desenvolvidas isso é mais evidenciado, até mesmo porque, segundo o que nos contou o padre, a igreja do interior tem mais proximidade com seus fiéis dadas configurações estruturais e proximidade física com fiéis, já as igrejas de grandes cidades, os fiéis não firmam laços, são apenas “igrejas de bairro”, “igrejas de passagem” e isso dificulta a conscientização histórica religiosa. Essa evidência também é relatada pela socióloga Hervieu-Léger ao afirmar,

A diferenciação de um campo religioso especializado, a pluralização progressiva das instituições, comunidades e sistemas de pensamento religioso corresponde (no sentido mais completo do termo) ao curso histórico da diferenciação da memória social total, numa pluralidade de “meios de memória” especializados (HERVIEU-LÉGER, 2005, pp. 1-2).

Um detalhe importante na narrativa do padre é que ele comentou que a própria Diocese também teve a preocupação de realizar pesquisas em relação ao números de católicos (para evidenciar ou não o trânsito religioso) e esse tipo de postura da Diocese, e ou mesmo a dos líderes católicos demonstram uma conscientização e uma certa preocupação em relação ao fenômeno, assim como também, através da fala do padre “temos que fazer alguma coisa sim!”, evidencia a postura de liderança em querer fazer algo para estabilizar ou reverter o trânsito.

Ainda em relação aos números que demonstram a diminuição dos católicos, Senra (2014, p. 9) fez uma observação importante ao afirmar que,

Essa transformação não é apenas numérica, não se resume aos dados estatísticos. O que estamos vivendo é uma transformação de natureza axiológica, daí a importância dos estudos sobre a modernidade religiosa e as transformações que ela opera nos modos de crer de nossa sociedade (SENRA, 2014, p. 9).

Essa preocupação em relação a “crise de fé” ou mesmo, “crise axiológica” também foi uma preocupação relatada pelos padres em quesitos anteriores que evidenciaram a preocupação não com a questão da quantidade, mas sim com a questão de uma ligação fundamentada e verdadeira com o sagrado.

Após a finalização de cada entrevista, com o intuito de uma maior objetividade e conhecimento da situação, era pedido aos padres que eles resumissem como estavam

entendendo o impacto da modernidade religiosa em seu município. Alguns forneceram respostas mais elaboradas e outros, respostas mais sucintas como por exemplo o padre 3 que resumiu sua resposta ao comentar que “nas cidades menores o impacto não é tão visibilizado, mas hoje, o padre já é mais questionado” (PADRE 3, 2019). Observando a narrativa, é possível lembrar que esse tipo de observação já foi feito em outra questão, assim, limitaremos os apontamentos para não estender a discussão. Passando para as demais narrativas sobre esse impacto da modernidade,

Estou sentindo o impacto da modernidade e devo me esforçar para dar uma resposta, tanto àquela geração passada que se mantém viva e a esta nova geração que está se relacionando com a tecnologia, então quando nós utilizamos esse campo tecnológico, percebemos que chegamos mais rápido. Quanto à chegada das novas instituições eu não me abalo muito pois cada um vai procurar o seu espaço e a sua forma de pregar, mas não por vantagens próprias nem por vaidade, mas eu ainda acredito muito na fé do povo, quem define os espaços das demais instituições religiosas é o próprio povo, eles vão se quiserem ou se interessarem, senão, permanecem (PADRE 6, 2019).

Essa narrativa demonstra que o padre está consciente dos acontecimentos e se mostra preocupado ao afirmar que deve se esforçar para dar respostas, ou seja, ele é um profissional “preocupado com o futuro da empresa”, mas não falando em termos capitalistas, e sim, em termos religiosos. O padre demonstra que está preocupado com a ligação das pessoas com a religião e de como esta pode ajudar essas pessoas nesse mundo de mudanças. Esse mesmo padre, além de consciente da situação moderna atual, também demonstra estar ciente que os meios de comunicação e a tecnologia são imprescindíveis no atual momento para alcançar mais esses fieis e tentar manter a religião “viva”, principalmente nessa “geração mais nova”, como citou o padre 6. O padre 5, por sua vez, nos conta que,

É interessante observar que a uns tempos atrás falava-se da religião como sendo o ópio do povo, então, quanto mais se atendessem as necessidades do povo, a religião não teria mais sentido (que a religião só tinha sentido: de ser o ópio do povo, segundo Marx) e percebemos que nas sociedades mais desenvolvidas, por mais que se tenha e que tente eliminar o sagrado, o religioso, o povo tende a passar por uma grande crise existencial, há um desejo de encontrar com o “criador”. Nos dias de hoje, essa linguagem muda, mas conserva o sentido de outros tempos em que o povo tem esse desejo de poder se encontrar com “o seu criador”, sente que a vida não vem do acaso e não estamos aqui por puro acidente, mas que existem um propósito e é justamente

esse propósito porque nós viemos a este mundo, fomos criados por Deus, e nossa vida tende para ele, para o Reino dEle, então existe um sentido e buscamos justamente isso, algo que dê sentido para nossa existência. Lembro que em Gêneses, (Ele) pediu para Adão dar um nome (ter domínio) a tudo que foi criado, mas, mesmo criando todas as coisas, ele sente um vazio profundo e nada daquele mundo era capaz de preencher aquele vazio, somente Deus era quem sabia, e fez Eva e a apresenta à Adão, e tudo isso é para dizer que, o coração só se preenche com amor, e fomos criados no seu amor e se fomos criados no seu amor, procuramos sempre a figura amada. Eu percebo justamente isso, sempre vai haver essa necessidade da religião, do transcendente, o povo sempre está procurando alguma coisa, para onde tende realmente nossa vida, por mais que você dê tudo que eles desejam, eles vão sentir “saudades” de Deus. Então, independente da questão geográfica, o ser humano tem essa necessidade pessoal, há a busca pelo sagrado, ela sempre existirá (PADRE 5, 2019).

O relato do padre foi um pouco mais explicativo e para tanto ele usou um exemplo bíblico e só ao final explicou que, independente do lugar e da situação que as pessoas estejam passando (se remeteu ao período moderno), estas tendem a buscar algo que lhes falta e que isso é o amor de Deus, uma ligação com o sagrado para preencher esse vazio, e nesta alegação, ele justifica a necessidade de haver a religião. É pela necessidade das pessoas, pessoas essas que muitas vezes estão perdidas com tantas situações, como o padre a seguir explica,

O impacto da modernidade causa um “choque cultural” em que as pessoas ficam “perdidas, sofrem muito porque estão buscando uma realidade que diante de tantas opções, as pessoas ficam ofuscadas, confusas, depressivas, feridas porque não encontram respostas pelo que não preenchem o coração delas e voltam para o catolicismo ou ficam à margem, no ateísmo (PADRE 4, 2020).

Diante dessas narrativas observamos a consciência dos padres em saber que, apesar de serem “autoridades”, diante das pluralidades culturais, são passíveis de questionamentos sobretudo em nossos moldes atuais. Onde antes havia uma certa unidade e estabilidade, hoje existe a diversidade entre as religiões, diferenças dentro de uma mesma religião, mobilidade e transformação no interior do campo de relações sociais e simbólicas em que, como parte de uma ou de várias culturas que se cruzam, as próprias religiões obedecem a certas tendências e direções do “todo da cultura”, e também as de outros setores da história e da vida cotidiana. Sob a análise de Carlos Brandão (1993), ao lado de “formas puras” e “de origem”, existem derivações, divergências, novas experiências pessoais e coletivas de lidar com o sagrado e tornar

uma fé, uma série de suas crenças, em uma religião em que elas se configuram, e em uma igreja (ou várias) em que elas tomam uma forma, uma expressão social (BRANDÃO 1993, p. 93).

Os padres como “autoridades” religiosas, e mais ainda, como lideranças religiosas, que lideram um *corpus*, estão cientes da pluralidade cultural e dentro desta, a pluralidade religiosa. Devem estar atentos as características e anseios “do povo que ele lidera” e procurar entender os elementos que as pessoas veem em sua religião e os elementos que enxergam nas outras religiões e, por meio de diálogos, procurar compreender essas imbricações, as pessoas envolvidas nesse entremeio, as outras religiões em si, e mediar essas relações. Essa mediação por parte dos padres deve acontecer com uma postura de liderança no sentido de guiar, mediar e não no sentido de autoridade com postura de despotismo, tem que haver um “equilíbrio situacional”.

Eles, os padres/líderes/autoridades, são passíveis de questionamentos e devem fazer esse “balanço moderno” para saberem dar as respostas as pessoas que, justamente nesse cenário moderno, anseiam por pareceres que devem ser mediadas pelas suas experiências religiosas e não apenas por uma certidão de batismo, e o padre também deve estar ciente disso.

O período moderno atual não pode ser entendido como apenas na racionalização, mais precisamente uma harmonia entre racionalização e subjetivação nas palavras de Touraine (2010), e isso somado ao tema “religião” nos dias de hoje, Berkenbrock (2011, p. 8) alega ser uma decisão pessoal, ou seja, a mudança significativa nesse âmbito, é o entendimento de que a opção religiosa migrou de ser “algo de relevância pública”, para cada vez mais ser “algo de foro íntimo”, de nível pessoal, subjetivo.

A opção religiosa, a militância religiosa, a “vida” religiosa de cada pessoa é algo que somente lhe diz respeito e visto como alguma coisa que ocorre no âmbito das ações estritamente pessoais, particulares. E assim sendo, merece o respeito e o tratamento que merecem todas as ações deste caráter. A experiência religiosa tem sido decisiva como critério para a opção religiosa, sendo a “verdade religiosa” vista na opção que pode ser experimentada, vivenciada e não tanto em um enunciado de fé tipo “verdade dogmática” que tradicionalmente a instituição religiosa propunha como verdade (BERKENBROCK, 2011, p. 8).

Em suma, há uma grande diversidade religiosa e há o lado da subjetividade, da experimentação pessoal que cada pessoa tem relacionada à sua escolha. Os padres

demonstraram estar conscientes dessa realidade, e de que, boa parte dos seus católicos, são “católicos de IBGE” (como um dos próprios padres comentou extra oficialmente) consonante com o pensamento de Berkenbrock (2011, p. 20) ao referir que a própria instituição entende que há uma clareza sobre quem pertence a ela (é membro da instituição) e quem não pertence a ela, “mas os sujeitos não se sentem de forma nenhuma pertença de alguma instituição religiosa. O sujeito pós-moderno que pratica sua religião, a segue com afinho e devoção, não necessariamente entende que esta sua atitude o faz pertencer a alguma instituição” (BERKENBROCK, 2011, p. 20), ou seja, frequentam, são assíduos, mas em determinado momento que precisa resolver algo em outra instituição, vão sem amarras religiosas, ou como o próprio Volney Berkenbrock (2011, p. 20) resume: “é simplesmente consequência do sentimento de que ninguém é de ninguém, muito menos religiosamente”.

É necessário na situação atual, que o cristianismo católico esteja consciente de que está presente em uma situação onde não mais detém a hegemonia do sentido religioso. Ele se encontra numa situação de pluralidade de sentidos religiosos, onde se dá a concorrência de uma gama grande de ofertas. E nesta situação de concorrência ou de pluralidade, é preciso recordar algo que é inerente ao cristianismo, mas esquecido com o tempo hegemônico: o cristianismo é uma proposta. E esta proposta precisa ser oferecida, mostrada, apresentada. Usando uma linguagem mais afeita ao estilo cristão, esta proposta precisa ser anunciada. O cristianismo perdeu a consciência da centralidade do anúncio. E justamente a situação de pluralidade e concorrência o recorda disto, ou melhor dito, o acorda para isto. A situação real de o cristianismo ter que concorrer lado a lado com outras propostas, ao contrário de diminuir a sua importância – o que poderia parecer à primeira vista – deve ser visto como uma chance incomparável de tomada de consciência e de conversão (BERKENBROCK, 2011, p. 21).

Por conta desses perfis “flutuantes” os padres alegam que procuram trabalhar o lado espiritual de cada um, procurando mostrar um caminho para que cada pessoa tenha sua experiência religiosa e baseado nessa experiência encontre sua identidade religiosa, identidade essa que, Berkenbrock (2011) prefere tratar como identificação dado caráter transitório e instável no atual momento de “manifestação do sujeito religioso”. Somado ao fim da identidade entre a “sociedade e religião” e o fim da identidade entre “consciência religiosa e fé cristã”, foram criadas possibilidades para mudanças significativas na formação da identidade individual (BERKENBROCK, 2011, p. 13).

Após toda essa discussão sobre a realidade sociorreligiosa dos municípios do Cariri paraibano, este tópico buscou compreender alguns temas sob a ótica dos líderes católicos e em resumo, foi observado que os padres têm noção de todo o cenário atual e suas mudanças e usam suas estratégias alegando o diálogo, porém, o diálogo é mais evidente nos discursos do que na prática. As realidades encontradas em cada município mostram que apesar de todas as estratégias do catolicismo, é evidente que o quadro religioso local está alterado, está sentido os impactos da modernidade.

Em resumo aos tópicos apresentados neste quarto capítulo ficou evidente que os números católicos expressivos (chegando a uma média de 89,97 % de católicos) são números, literalmente falando, censitários, pois, de acordo com a diversidade de opções religiosas espalhadas no Cariri paraibano, somadas às narrativas (e praticamente “confissões”) dos padres conscientes desse número “pseudo-elevado”, sociometricamente falando, esses números não representam tão fielmente as relações dos indivíduos com suas respectivas declarações e práticas.

Os números de indivíduos “peregrinos” nas demais religiões é bem maior do que se declaram, e essa questão pode ser justificada pelo que já foi discutido durante as narrativas que é a “não declaração” por questões sociais, medo de julgamentos, questões pessoais (como por exemplo vínculos administrativos e políticos), questões de não pertencimento ou de “uso temporário”, questões de curiosidade, ou mesmo, como o teólogo Volney Berkenbrock (2011) alegou, são formadas identidades religiosas temporárias, ou seja, identificações que vão de acordo com as opções e necessidades de cada um nesse mundo de realidades e culturas plurais.

Plurais também foram as opções religiosas encontradas no campo de pesquisa e que deram título ao tópico deste último capítulo se justificando pelo fato de que essas demais instituições se encontram vivas e dinâmicas na batalha pelos adeptos e com “atrativos” e “cores” para tal convencimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez que a tese tem como base principal assuntos acerca dos paradoxos do *aggiornamento*, no decorrer deste trabalho foram identificados diversos paradoxos relativos ao termo italiano utilizado pelo Papa João XXIII, como também demais paradoxos que serão explicados aqui e que também fazem parte do fechamento da pesquisa.

Relacionado ao tema acima, também se evidenciaram outros paradoxos no corpo do texto e que se referem aos desafios atuais, paradoxos esses trabalhados por Alain Touraine e Danièle Hervieu-Léger e que se referem à estarmos vivendo uma modernidade que representa uma evolução e ao mesmo tempo, uma crise, ou seja, a velocidade com que as mudanças acontecem faz com que gere tensões e ao mesmo tempo que resolvem as crises, evoluem, ficam “ultrapassados” e são necessárias novas mudanças, ou seja, isso é um “mal-necessário” ou um “bem-desnecessário”, ou ainda, como diria (Fragoso, 2011, p. 110) o homem está “condenado a ser livre”, sua liberdade é seu crédito, mas também, lhes são impostas tantas possibilidades que podem ficar “perdidos”, são condenados ao cenário pluralista atual.

Um outro paradoxo é acerca da modernidade religiosa que envolve também a esfera da secularização e da dessecularização. Essa modernidade religiosa, segundo o pensamento hervelegeriano, tem um caráter paradoxal pois critica a religião, fragiliza a experiência religiosa, mas ao mesmo tempo, produz novas formas de experimentar e participar da religião, ou seja, processos da individualizações e pluralidades, vinculadas às multiplicações de construção das identidades religiosas, ou de identificações religiosas. Enquanto se esperava que a modernidade fizesse a religião desaparecer, ao contrário, observa-se uma efervescência religiosa. Por um lado, a modernidade vai jogando para a margem da experiência humana a experiência religiosa, e por outro lado, a dimensão religiosa parece ressurgir de uma forma nova provocando dúvidas sobre “essa nova forma de professar a religião”.

Listando mais um paradoxo do *aggiornamento*, ainda nessa relação da modernidade com a religião, cita-se que o Decreto *Inter Mirífica* do Concílio Vaticano II primava por uma maior inserção da Igreja no mundo moderno, e isso seria feito por meio das mídias sociais que na época do Vaticano II ainda eram limitadas, mas que tinham uma melhor divulgação dos dogmas e um maior “alcance de fiéis”. Assim sendo, por meio do Decreto citado, foi permitido que a Igreja se inserisse “entre

maravilhas” para que pudesse chegar de forma mais expansiva entre a população geral, e também, de forma mais “competitiva” com as demais opções religiosas “concorrentes”. De fato, aos poucos a Igreja conseguiu essa maior difusão por meio desses recursos, que, com o passar dos anos foram se desenvolvendo e se multiplicando cada vez mais. Por meio da tecnologia que se tem atualmente, esses recursos são de fundamental importância para divulgação e até profissão de todas as religiões.

Mas, justamente, toda essa tecnologia, principalmente representada por meio dos smartphones que cada pessoa tem mãos em tempo integral, lhes permite acessar sites religiosos, fazer reuniões de pastorais, divulgar novenas, missas e cultos ou demais eventos religiosos, dentre outros benefícios, porém, como comentado por alguns sacerdotes, toda essa tecnologia também pode ser utilizada de forma negativa, para difamar, denegrir e/ou mesmo, até acirrar a rivalidade entre diferentes religiões (no caso, um dos padres citou canais do Youtube com esse tipo de conteúdo negativo). Outro líder religioso também relatou que vem observando que as pessoas deixam de praticar certos hábitos religiosos (como por exemplo o terço em família ou as orações antes das refeições) por estarem conectados com todas as informações do mundo moderno, deixando um pouco de lado esses costumes católicos, e de certa forma, a profissão da religião em si. É evidente que todo o avanço tecnológico tem muito mais benefícios a serem listados do que os malefícios, mas, como foi abordado esse ponto de vista por alguns padres, no intuito de mostrar que a forma tradicional de “cultivar o catolicismo” está sendo modificada (que ele apontou também esse lado “excessivo” da tecnologia), de encobrir e substituir a forma de se dirigir ao sagrado, estando em família, foi também listado aqui como uma forma de um contrassenso da modernidade para o catolicismo, mais um paradoxo do *aggiornamento*.

Outro paradoxo que envolve a religião católica atual foi dito em uma das narrativas dos padres ao referir que a Igreja tem que ser tradicional dinâmica, ou seja, tem que manter suas tradições, mas ao mesmo tempo acompanhar as mudanças e as novas formatações modernas, não ser uma Igreja introjetada, centrada em si mesma, mas excêntrica, em saída, voltada para o público e acompanhando as mudanças pessoais e culturais nesse novo cenário religioso. Esse pensamento está paralelo ao que o monge beneditino Marcelo Barros (2018) comentou em uma entrevista concedida a Revista Religare sobre o tema “Desafios e perspectivas do catolicismo na atualidade”, na qual, ele comenta que, o que caracteriza a ação da Igreja é a ação propriamente dita e a

espiritualidade (no sentido de “com que espírito, energia, mística a Igreja se insere no mundo) e apontou que o desafio é trocar esse paradigma, mudar essa forma da Igreja se manifestar não sendo tanto uma questão de doutrinas, normas e dogmas mas uma questão de práxis de ação, de como “se é cristão”. Ao final da entrevista o monge citou o próprio Papa Francisco como um exemplo do seu comentário ao referir que “Igreja em saída” significa uma Igreja excêntrica, em que o centro do mundo não é dentro da Igreja, é fora, é o mundo, uma Igreja inserida no mundo (BARROS, 2018).

Diante do que foi apresentado, evidencia-se a consciência de alguns padres sobre a Igreja “tradicional dinâmica”, ou seja, a igreja local trabalhar mais à acolhida ao seu povo, “sentir o cheiro das ovelhas”, um “ir ao encontro”, pois, como o próprio Papa evidenciou, “não se muda nada se as bases não se movimentarem e essas bases devem estar conscientes dos desafios dos mundos”. Essa fala reflete que o sacerdote é a base que tem que ser movimentada, tem que sair das sacristias ir até os fiéis, ser dinâmico, aceitar e enfrentar os desafios modernos, porém, manter e conservar as tradições e dogmas católicos. “Não inventar uma nova fé, basta trabalhar a fé que temos”. Vertendo esse pensamento para a tese aqui apresentada, ressaltando que o público católico interiorano tem um perfil mais conservador, isso significa que o padre deverá considerar essa relação de “tradicional dinâmica” nuançando com uma cultura rural e urbana de seu município, ou melhor, como nos alerta Barros (2018), uma antiga cultura rural e uma nova cultura urbana.

Nas narrativas dos padres, também foi comentado um paradoxo acerca do Concílio Vaticano II, e o contrassenso está na questão do tempo decorrido uma vez que, o concílio já ocorreu a mais de 50 anos e o padre comentou que “o concílio ainda é uma criança”, ou seja, após mais de 50 anos, mas ainda está no início. Pensamento esse observado da narrativa de outro padre ao referir que o concílio ainda não atingiu seu auge, seu desenvolvimento máximo, e que ainda tem muito a ser entendido e aplicado, tanto dentro da própria Igreja para com os adeptos.

Também sobre paradoxos envolvendo papas, João XXIII eleito com 76 anos, tinha tudo para ser apenas um papa de transição como nos aponta Beozzo (2015, p. 184) e acabou sendo o Papa da transição, ou seja, por ser um papa com formação teológica tradicional, de origem rural (filho de camponeses), cardeal arcebispo de Veneza, tinha tudo para conduzir um concílio de maneira conservadora, porém, foi um concílio aberto e voltado para mudanças e para colocar a Igreja católica de volta à um mundo de

incertezas e cobranças: o mundo moderno. A própria palavra proferida pelo Papa João XXIII no anúncio de um concílio, *aggiornamento*, capturou paradoxalmente a proposta de fundo do papa pois muita coisa transpirava o mundo católico tradicional, “novas eram suas atitudes em que combinava coragem com bondade, gestos audaciosos, sob uma forma por vezes antiga e pacata” (BEOZZO, 2015, p. 185), “paradoxos do *aggiornamento*”.

Endossando mais um paradoxo evidenciado a figura dos “pais da Igreja”, no final do século XIX diante dos avanços científicos e racionalistas, tempos em que a Igreja perdia sua hegemonia em relação aos Estados nacionais, ao invés da Igreja reconhecer e acompanhar os progressos vigentes, ela se manteve rígida e na tentativa de “frear” ou se impor, declarou a infalibilidade do Papa, um paradoxo de circunstâncias (liberdade e obediência). Com a infalibilidade papal declarada no Vaticano I concentrando grande poder nas mãos do Romano Pontífice, muitos teólogos, especialmente os da escola romana, acreditavam que não mais haveria concílios na história, mas, João XXIII paradoxalmente contradiz essa expectativa e convoca um concílio, que por sua vez, não era dogmático, e sim pastoral, em consenso com demais participantes (bispos, superiores religiosos maiores e peritos, leigos auditores, mulheres auditoras, leigos e leigas religiosas etc.) (BEOZZO, 2015, pp. 184-185).

E, paradoxo do paradoxo: dada explanação anterior, hoje em dia, por mais que ainda haja certo respeito e reconhecimento do papa em seu papel como autoridade, como líder da Igreja, Francisco faz questão de quebrar os “protocolos engessados” e se mostrar realmente um papa simples, do povo e para o povo, mostra uma postura de abertura e escuta. Isso gera muitos comentários, pois, como as pessoas estavam tão acostumadas a respeitar ritos e paradigmas papais, quando um papa se mostra “humano”, as próprias pessoas se admiram pela sua humildade, mas isso não era para ser tratado com admiração e sim como normalidade uma vez que um líder deve estar perto do seu povo, escutando seus pedidos e anseios para assim, tomar decisões e rumos em sua liderança, ou seja, o que pelo histórico deveria ser rígido e respeitado, acaba sendo simples, sendo normal e mesmo assim, continua sendo respeitado, porém, admirado por quebrar paradigmas da liderança papal.

Outro tema que foi tratado no texto foi a respeito da pluralidade e do pluralismo religioso e merece uma discussão paradoxal. Explicando melhor, foi observada uma certa diversidade de opções religiosas nos municípios, porém, nos dados censitários,

essa diversidade era muito discreta, e em algumas das cidades, praticamente inexistente. Ou mesmo, nas cidades existiam as variações de opções religiosas (pluralidade religiosa), mas o pluralismo propriamente dito existia de forma “camuflada”, pois, apesar da liberdade de opção que as pessoas tinham, não declaravam exercer por questões políticas e administrativas como foi relatado por um dos padres, o que nos leva a pensar numa forma de “neo-cristandade” em que determinadas formas que detêm o poder ainda interferem nas opções (ou nas declarações censitárias) das pessoas, só que não por imposição direta, mas por questões pessoais.

Listados esses paradoxos, nos voltemos aos questionamentos iniciais que basearam a formulação do presente estudo para então anunciar a tese formulada. Inicialmente, foi questionado se “mesmo nos interiores onde a maioria das pessoas se declaram católicas, a modernidade não estava causando impactos no cenário religioso atual”. As respostas dos padres demonstraram que sim, e que eles, como líderes religiosos católicos, estão sentindo esses impactos da modernidade em suas cidades que, inclusive, podem ser vistos nas estruturas físicas das ruas das cidades (pela quantidade e variedade de opções religiosas existentes), nas estruturas internas das casas (altares substituídos por aparelhos tecnológicos), nas formas de professar sua fé (hora do terço substituído por isolamentos sociais através de meios tecnológicos), nas formas de administrar suas casas e educar seus filhos, nas éticas sociais, nas identificações religiosas (de cada pessoa) e na cultura em si, não só local mas também geral.

Relataram também que essa modernidade religiosa, vem afetando os municípios católicos paraibanos nos quais os índices censitários de católicos são muito altos (dados teóricos), mas, os relatos dos padres demonstraram que o impacto vem sendo sentido na prática, ou seja, na transmissão da tradição católica (trabalhada na perspectiva hervelegeriana). Explicando melhor, o indexador censitário demonstra quase totalidade de católicos, porém, os sacerdotes observam a circulação de pessoas (inclusive fiéis católicos) entre as opções religiosas, e têm ciência das construções das identificações religiosas momentâneas, contudo, também sabem que a maioria ainda refere “ser católico” nos Censos. Esses perfis com identificações religiosas “mistas”, ou mesmo, perfis “peregrinos”, reforçam os números de “católicos de IBGE”, o que, de certa forma, preocupa as lideranças católicas, uma vez que estão conscientes sobre esses “laços” estarem cada vez mais frágeis para com o catolicismo, e isso exige uma postura

de maior abertura para com os seus fiéis na tentativa de trabalhar mais a sua dimensão religiosa (experiência religiosa com o sagrado) reforçando a fé de seus adeptos.

Quando questionados sobre suas estratégias e formas de lidar com essas situações, com esses “choques” providos pela modernidade religiosa, os padres se mostraram em postura de abertura e diálogo com esse novo cenário moderno, e se mostraram mais introduzidos em meio aos populares, na tentativa de estreitar os laços e quebrar um pouco o conceito de padre como sinônimo de rigidez e hieraticidade, e mais no sentido de humanidade. Mas, o diálogo com os demais líderes religiosos e ou mesmo a aproximação com as demais instituições ainda se apresenta muito incipiente, o que nos leva a pensar que o diálogo, tão debatido no Concílio Vaticano II, realmente “não é tão fácil sair do papel”, até mesmo porque já se passaram mais de 50 anos após o final do Concílio, e, apesar da nova formação dos padres e das perspectivas que apresentam de abertura, isso na prática ainda parece muito tímido. E ainda vale salientar que, quando acontece o diálogo é mais de forma ecumênica (com alguns líderes ramos do pentecostalismo) do que um diálogo inter-religioso propriamente dito.

Ainda referente ao questionamento sobre as estratégias que essas lideranças católicas adotavam para manter o seu fiel em sua instituição, aparentemente há uma carência de projetos de ressignificação religiosa, e o que se evidenciou muito, foram os projetos de manutenção. Isso também nos remete ao pensamento de que, possa ser que exista o “dom”, a afeição de cada um envolvido nas estratégias pessoais, mas, muitos deles se utilizam do carisma da instituição, um carisma tradicional rotinizado, carisma no sentido de manutenção nesses municípios interioranos, e essa rotinização acontece mais pelo lado tradicional. Tradicional aqui entendido como uma cultura (conjunto de valores repassados de pais para filhos), mas também com ressalvas, uma vez que os padres se “queixaram” que a população mais jovem apresenta um perfil diferenciado e isso levará à uma mudança nos próximos números censitários.

Por falar em números, em relação aos dados percentuais e perspectiva de dados futuros, a maioria dos padres acredita que o número censitário de católicos irá se manter, confiantes que estão trabalhando para que esses números se estabilizem. Também alegaram que hoje em dia, a preocupação da Igreja em si, está mais voltada para a qualidade dos fiéis do que com a quantidade propriamente dita, uma vez que essa quantidade pode ser de simpatizantes (declarantes, mas não compreendem os fundamentos da igreja). Os padres estão mais preocupados em trabalhar a dimensão do

sagrado, ou seja, insistir em uma conversão pastoral, uma mudança de valores, de atitudes, de “dar qualidade a vivência cristã”, do que se preocupar apenas com a quantidade. Além disso, também suscitaram a questão de trabalhar e desenvolver as experiências religiosas de cada pessoa, mas também preocupados com lado comunitário e não apenas o lado individual propriamente dito.

Isto posto, baseado nos questionamentos iniciais, formulou-se uma hipótese central de que “mesmo nos lugares onde o catolicismo é majoritário, existe o impacto da modernidade religiosa que é sentido pelos padres e isso é observado através das suas narrativas”, ou seja, “apesar dos interiores do Nordeste apresentarem índices abruptamente altos de adesão ao catolicismo (superior a 70%, distintamente de outros estados), a modernidade religiosa também vem afetando esses espaços onde o catolicismo se mostra aparentemente estável”, hipótese essa confirmada através dos relatos dos padres, e logo, promovida a seguinte tese: “a ligação ao catolicismo se mantém majoritária mesmo nos lugares em que a modernidade religiosa também gera um grande impacto”.

O título da tese de “paradoxos do *aggiornamento*” se justifica pelo fato de o “*aggiornamento*” ter sido uma renovação, uma atualização, uma estratégia da Igreja para tentar se adequar aos tempos modernos e conter a saída de seus adeptos para outras religiões (ou para o grupo dos sem religião), mas, apesar de todo esse esforço, e dos números estarem “mascarados”, o impacto da modernidade vem sendo sentido pelos padres mesmo nesses municípios com características de um catolicismo mais nordestino, mais tradicional. Nesta tese, todas as análises feitas acerca dos números censitários foram nuançadas com as realidades locais de cada cenário religioso observado, e essa forma de análise também encontra respaldo em alguns autores que trabalham com esses temas, e que serão comentados em seguida.

Após tecer as considerações acerca da temática proposta, façamos algumas arguições paralelas sobre assuntos que permearam o corpo da presente pesquisa e que serviram de fundamentação para que, somadas às mais de 90 fotos, às mais de 90 narrativas apresentadas, à toda aventura etnográfica do campo e de pesquisa, e dos dias “em companhia dos livros e do notebook”, coroaram a formulação da tese aqui apresentada, pois, para as Ciências da Religiões, mais interessante que estudar a relação existente da relação “modernidade e religião”, é entender as consequências advindas

desse conflito e mediar com os estudos das ciências para compreender melhor os comportamentos sociais atuais.

Para uma primeira consideração final, devemos estar cientes que, atualmente, a religião é uma decisão pessoal, um fator determinante envolvendo a mudança na relação do indivíduo com a religião, e que não se trata de observar ou opinar se hoje, há mais ou menos participação religiosa, nem de observar quais religiões estão crescendo e quais diminuindo em número de adeptos, o importante é apontar mudanças ocorridas na relação do indivíduo com a religião (BERKENBROCK, 2011, pp. 7-8). Essa realidade é vivenciada pelos padres uma vez que relataram trabalhar como mediadores dos sujeitos com suas religiões, procurando “mostrar” e ajudar as pessoas a descobrir a “experiência do sagrado” e dessa forma, mostrar a importância da religião para a vida de cada pessoa, mas, essas formas deles trabalharem esse lado ainda estão sendo descobertas por eles mesmos, visto que a dimensão pessoal de cada um é trabalhada de forma mais individualista e eles primam pelo lado comunitário, preservando a tradição católica.

Ainda nessa senda, considerando a afirmação do Berkenbrock (2011) com as análises das narrativas reunidas, os sacerdotes também referiram que em seus municípios ainda existe uma grande parcela do catolicismo mais santorial, professado de formas mais pessoais, mais ligado ao costume e a transmissão por tradição, mas esses perfis são vistos em determinados grupos (pessoas mais idosas). Assim como também observam formas de “ser religioso”, descrevendo os perfis católicos como sendo: uns “oficiais” sem necessariamente praticar (livres para passear entre outras religiões); outros católicos praticantes e modernos, totalmente conectados com os novos meios tecnológicos de professar sua fé. Em suma, a religião está aberta a um mundo de ideias e desafios cotidianos e é importante observar essa mudança na relação do indivíduo com a religião, e o sacerdote se sente responsável por mediar essa relação de equilíbrio entre a renovação e a tradição, o “tradicional dinâmico”. Os próprios líderes do catolicismo também admitem que a religião está sendo impactada por tantas mudanças e alegam que os perfis de seus fiéis estão mudando e se adequando aos novos tempos modernos.

Conforme palavras de Carlos Brandão (1993, p. 83) “pensar a religião em nosso mundo nos obriga a pensar através da religião e ousar pensar para além da religião”, ou seja, ousar pensar que o próprio “campo religioso” de cada tempo só pode ser compreendido em termos de um “mundo de sistemas de sentido” que envolvem a todos,

todos os dias na vida cotidiana e dão forma ao tecido múltiplo que se chama “nossa cultura“. Frisando que “sistema de sentido” se traduz pela existência múltipla e combinada de modos de pensar, de sentir, de conceber sentidos, de crer, de criar comunidades de sentido e de sentimento, que são: religião, espiritualidades, conhecimentos, credos ou ideários de vida. Assim sendo, outra consideração a ser feita a partir desses apontamentos é que nossa tese primou por verificar esse fenômeno religioso em um determinado campo religioso, o nordestino interiorano; e em determinadas circunstâncias, um catolicismo mais “tradicional” e santorial; e em determinados tempos atuais, o contemporâneo, em que a modernidade religiosa causa sim seus efeitos e consequências também nesses ambientes (campo caririzeiro) seguindo percursos já traçados em outros cenários mais desenvolvidos como por exemplos capitais e centros urbanos.

“A religião convive com ciências e ideologias e não parece perder terreno, mas antes revigora-se e abre-se a um mundo de ideias e de desafios humanos, sem dúvida, mais difícil do que os ‘mundos culturais’ que nos antecederam” (BRANDÃO, 1993, p. 101), este universo religioso multiforme e dinâmico foi observado em alguns municípios do Cariri paraibano, e para tanto, como nos alertou Brandão, foram estudados, pesquisados e conjugados com os formatos modernos atuais. Foram evidenciados cenários físicos com novos elementos religiosos diversificados, e perspectivas pessoais modernas em relação às construções das identificações religiosas. Brandão (1993, p. 85) completa seu pensamento ao comentar que esse universo dinâmico está quebrando uma certa “saudosos ordem” dos “tempos passados” e completa seu pensamento ao lembrar que a religião vai deixando de ser algo que “devemos socialmente a outros” (pais, família, tradição) e passa a ser um direito nosso (BRANDÃO, 1993, p. 85), pensamento também conjugado por um dos sacerdotes ao comentar que os jovens estão professando sua fé de forma diferenciada das dos pais. A identificação religiosa desses jovens vai de acordo com as suas concepções, suas construções e primam por religiões vivenciadas de formas mais “vibrantes” e mais “customizadas” aos seus perfis pessoais e todos esses elementos são levados em consideração de acordo com as culturas e as circunstâncias sociais em que se está passando. Sobre isso, Carlos Brandão (1994) afirma que,

Não existe um fenômeno religioso. Existem diferentes culturas, diferentes momentos da vida social, polissemias pluralidades de

sistemas de sentido que desde a sociedade mais primitiva até à mais complexa [...]. Razões pelas quais cada um de nós, individualmente, sociologicamente, antropológicamente ou politicamente categorizados como pessoas de tais classes sociais, tais categorias de instrução escolar, de tais teologias, de tais etnias, e assim por diante, buscam religiões. Estas razões são sempre fugidias, polissêmicas, nunca estão dentro de um quadro único (BRANDÃO 1994, p. 59).

Esse ponto de vista também coaduna com o de Camargo (1973, p. 13) na medida em que este considera que o relacionamento entre religião e sociedade envolve um processo dialético em que a religião se configura a partir de determinado contexto cultural e socioeconômico, o qual é também por ela influenciado e que com as transformações das sociedades, as religiões redefinem seu conteúdo e alteram suas funções. Isso de certa forma foi observado no campo do Cariri paraibano em que o cenário religioso local vai sendo mudado e moldado pela chegada de outras opções religiosas e pelas mudanças sociais em que cada pessoa vai fazendo suas experiências e montando suas identidades, que declare ou não.

Um dos padres mencionou que o quadro religioso da cidade em que ele comanda a paróquia é influenciado por uma certa pessoa que dota de “poderes políticos” e também administra outras religiões e consegue se impor e “manipular” a opção religiosa das pessoas segundo suas instruções. Vale salientar que o padre da cidade em questão não mostrou uma postura de afronte, mas sim, de compreensão e abertura no sentido de que cada pessoa tem o direito de professar a fé que quiser, não se limitando ao catolicismo, deve experienciar e se identificar com uma certa religião, mas não é favorável ao fato de alguém com certo poder, influenciar nas opções religiosas de terceiros¹⁴⁹. Mas, “por hora” isso nos leva a apontar que o que importa é a liberdade de exercer e ter experiências religiosas, saindo um pouco do que é apenas imposto, e reposto, o catolicismo tradicional enraizado por imposições e/ou costumes.

Como a pesquisa também confrontou dados da realidade por meios das observações do campo com as entrevistas dos padres, cabem aqui considerações paralelas sobre as escolhas religiosas “por opção” ou “por tradição” e pode ser feita a partir de um texto de Pierucci (2007),

¹⁴⁹ Postura interessante para um líder religioso de uma instituição que “ditou as ordens” por muitíssimos anos politicamente e ainda “manda” tradicionalmente.

É fácil ser católico. O barato de ser católico é fazer parte de uma religião que não precisa ser seguida à risca pela maioria dos fiéis. Reside nisso parte da força do catolicismo, mas grande parte, também, de sua fraqueza [...]. Sociologicamente, isso faz todo o sentido. Teologicamente também [...]. Fazer parte do catolicismo, portanto, ainda mais num país tradicionalmente católico como o Brasil e que continua contando com ampla maioria católica, significa poder escolher (ou oscilar) entre ser católico praticante e ser católico não praticante. Possibilidade essa que tem lá sua fundamentação teológica catolicamente frisada, a qual remonta aos primórdios do cristianismo constantiniano (início do século 4 d.C.), quando se procurou definir de uma vez por todas o “Credo” cristão rezado até hoje nas missas (PIERUCCI, 2007).

O sociólogo alega que “é fácil ser católico” por ser a religião que muitos se declaram por formalidade (por serem batizados) ou para se sentirem inseridos socialmente, mas o fato de, apenas declararem ser católicos, sem terem que exercer e assumirem maiores compromissos, o leva a qualificar o catolicismo nacional como sendo fácil de se declarar. Basicamente, Pierucci critica ao dizer que as opções de religião dos brasileiros são apenas 2: “ser” ou “não ser” católico, e completa sua crítica ao comentar que isso denota certa “força” por parte do catolicismo no sentido de ser majoritário e com muitos adeptos, mas também, “fraqueza” uma vez que existem adeptos que são apenas nominais, que não ajudam/praticam o catolicismo propriamente dito, sendo considerados apenas números.

Ainda seguindo os escritos do sociólogo citado, apesar de estarmos vivendo uma liberdade religiosa somada à uma pluralidade existente, Pierucci, em outro trabalho intitulado de “Cadê nossa diversidade religiosa?” (2011) faz uma crítica ao comentar que “nosso pluralismo religioso aparece bem desmilinguido: quase binário” pois ele justifica que a soma dos católicos com os protestantes totaliza quase 90%, ou seja, cristãos no sentido estrito. Logo, a diversidade religiosa brasileira é quase nada, é “balbuciante” como descreve Pierucci (2011, p. 51). A respeito da “pseudo diversidade” e da quase totalidade de cristãos, no campo de pesquisa, de fato, foram registradas 79 opções religiosas cristãs, 3 casas espíritas, 2 terreiros de religiões afro-brasileiras, 2 salões de Testemunhas de Jeová, 1 centro Holístico e 2 Lojas Maçônicas (que apesar de não constar nos Censo por se tratar de uma “filosofia de vida”, são frequentadas como instituições “religiosas”). Também foi observado que nos dados censitários existem alguns números referentes ao judaísmo, ao budismo e ao espiritualismo, mas em momento algum, os padres se referiram à essas opções religiosas, mais uma vez

reforçando a preocupação com a perda de pessoas para o grupo dos evangélicos, ou seja, para outro grupo cristão.

Foi expressiva a quantidade de opções cristãs registradas, e mais expressivo ainda, foi saber que existe essa pequena diversidade e que as pessoas que frequentam, não declaram nas pesquisas censitárias, ou seja, existe uma certa diversidade, existem frequentadores, mas nos dados do Censo, quase não existem registros acerca dessa diversidade. São justamente essas pessoas que muitas vezes, declaram o catolicismo apenas por formalidade, “fortalecendo” assim os números católicos e fragilizando-os também, como nos afirmou Pierucci (2007), e também denotam que a ligação ao catolicismo é muito mais por questões locais de tradição do que mesmo por vinculação ou experiência religiosa, mais uma vez, reforçando a nossa tese de que os impactos são sentidos muito além dos números censitários elevados.

Endossando essa afirmação, um dos padres se mostrou muito consciente a respeito de que boa parte dos seus fiéis católicos frequentam demais opções religiosas e mesmo assim, mantém suas declarações católicas, o próprio padre se referiu à essas pessoas como “católicos de IBGE” e confessou ser uma situação difícil, que eles (padres) estão “fazendo a parte deles”, mas que as pessoas têm liberdade para fazer escolhas e podem fazer as construções das identificações religiosas segundo questões pessoais. Sobre isso, Pierucci também completa ao referir que, o que se vê (como no caso do catolicismo majoritário), é a presença de uma identidade plástica, permeável ao influxo de outras tradições e sistemas religiosos, ou, pelo menos, de seus fragmentos. Esse tipo de configuração representa para os líderes católicos, um desafio em que eles tem que se dedicar, se “doar mais”, como bem disse um dos padres.

Ainda tratando sobre dados censitários no viés nacional, Pierucci (2011) faz uma observação ao lembrar que, se olharmos a lista de religiões que aparece nos anexos do Censo, ficaremos com a certeza de sermos um país, não só plural, mas muito sortido em matéria de religião, mas esse número é “insignificante perto dos grandes grupos no pódio, não recebendo uma tabulação específica, ficando restritos a “outros” nas opções censitárias. Sobre essa diversidade interna não divulgada “por ser muito pequena”, vale lembrar aqui também uma crítica de Clara Mafra (2013, p. 16) ao chamar a atenção para alguns méritos de nosso Censo, mas também fazendo a crítica em relação a escassez de informações empíricas do Censo sobre religião e que segundo ela “produz desvios na análise”, desvios esses sentidos por nossa pesquisa em que tivemos que

nuançar os dados censitários com as opiniões dos padres somadas, aos registros das diversas instituições existentes, que não o catolicismo, durante a pesquisa de campo propriamente dita¹⁵⁰, ou seja, a distribuição das pessoas por religião é uma realidade subjacente aos dados censitários¹⁵¹, necessitando de uma análise mais detalhada, uma sociometria numérica de acordo com os dados coletados na pesquisa de campo, nuançados com os dados censitários.

Finalizamos a pesquisa com a certeza de um apontamento de Teixeira (2005, p. 16) ao evidenciar que o catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade pois trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade em que a pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil, e completa ao lembrar que os diversos Censos realizados no Brasil não conseguem captar essa plasticidade religiosa, e muito menos a realidade cada vez mais presente do trânsito religioso ou da dupla (ou tripla) pertença religiosa. No caso do Cariri paraibano pesquisado, apesar de se observar números censitários favoráveis a um catolicismo tradicional fortificado, os relatos dos padres evidenciaram que as pessoas declaram certa opção, mas tem o pensamento muito aberto para frequentar outras religiões, evidenciando perfis de peregrinos em seus municípios e de acordo com o que foi constatado nas falas, a modernidade está presente nesses ambientes e seus impactos estão sendo sentidos pelos líderes católicos do Cariri paraibano.

Conclui-se que os tempos modernos vem se consolidando na sociedade ocidental e em específico no campo de pesquisa desta tese e a diversidade religiosa, em contraposição ao modelo de hegemonia religiosa que prevaleceu durante toda a Cristandade, vem se instalando aos poucos e somada às liberdades do tempos atuais, vem mudando as realidades físicas e sociais e causando impactos no cenário religioso do Cariri paraibano, impondo aos líderes católicos novas provocações, perspectivas e novos desafios.

Isto posto, estamos cientes de que este trabalho de tese é apenas um olhar possível, substanciado, limitado de recortes feitos sobre verdades circunstanciais, que no caso dessa tese foi o catolicismo de alguns municípios do Cariri paraibano e é apenas

¹⁵⁰ Pode-se perceber, o IBGE parece enfrentar dificuldades com as categorias supracitadas -e não é de agora-, problema agravado pelas limitações das informações sobre religião que o Censo coleta e divulga, mas também pela recente diversificação e complexificação do campo religioso brasileiro (MARIANO, 2013, p. 130).

¹⁵¹ Indaga-se sobre a identidade religiosa do informante, mas deixa-se escapar suas práticas e crenças (BRANDÃO, 2004, p. 282).

um apenas um ponto de vista, um discurso sobre determinado assunto dentre tantas ciências desenvolvidas acerca de.

Também deixamos a sugestão de que outros trabalhos nessa senda sejam desenvolvidos e que procurem evidenciar características diferentes do que vem a ser “tradicional” no sentido mais regional em outros municípios, para que esse estudo, esse olhar possa ser ampliado. Também como crítica e/ou sugestão, assim como Clara Mafra fez ressalvas críticas acerca de um melhor detalhamento ou mesmo disponibilidade de opções censitárias, reforçamos aqui esse adendo uma vez que dados mais específicos possam ser melhor computados, divulgados e reproduza uma realidade mais final do nosso cenário religioso atual.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe. **Breve história do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.

ALBERIGO, Giuseppe. **Tranzizione epocale. Studi sul Vaticano II**. Bolonha: II Mulino, 2009.

ALMEIDA, Antonio José. *Aggiornamento*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

ALMEIDA, Antonio José de. **ABC do Concílio Vaticano II**. Paulinas. 2015.

ALVES, Patrícia Cristina da Silva Souza. **“Todos os caminhos levam a Deus”**: Uma análise das motivações de gênero no trânsito religioso de pentecostais para a Igreja Metodista do Distrito Grande ABC. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2011, 149 p. (Dissertação) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: SIEPIERSKI, Paulo D; GIL, Benedito M. (Orgs.). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003.

AMMERMAN, Nancy T. Altares modernos na vida cotidiana. In: BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um novo paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

AMORIM, Maria Cristina Sanches; PEREZ, Regina Helena Martins. Poder e Liderança: as contribuições de Maquiavel, Gramsci, Hayek e Foucault. **Revista de Ciências da Administração**. v. 12, n. 26, p. 221-243, jan./abr. 2010.

AQUINO, Felipe. **História da Igreja**: Concílio Vaticano I. 2019. Disponível em: <https://cleofas.com.br/concilios-ecumenicos-da-igreja/>. Acesso em 10 abr. 2019.

BARAGLI Ernesto. **L'Inter Mirífica**. Roma: Studio Romano Della Comunicazione Sociale, 1969.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. 1985. In: LYOTARD, Jean-François. **La Condition postmoderne**. Les Éditions de Minuit, 1979.

BARROS, Marcelo. **Desafios e Perspectivas do catolicismo na atualidade**. Entrevista. Religare: conhecimento e religião. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cuwm0Sa0Gss>. Acesso em: 20 dez. 2019.

BARROZO, Victor Breno Farias. **Modernidade religiosa**: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial. 2014.

BARROZO, Victor Breno Farias. Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva hervieu-legeriana. **Paralellus**, Recife, v.5, n.10, p. 329-342, jul./dez. 2014.

BARTZ, Alessandro. Trânsito religioso no Brasil: mudanças e tendências contemporâneas. Congresso Internacional da Faculdade EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais** do Congresso Internacional da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar., 2003.

BEOZZO, José Oscar. Concílio Vaticano II. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

BEOZZO, José Oscar. In: OLIVEIRA, André de. “No Brasil, há corpo mole em relação ao Papa Francisco, mas não discordância pública”. Em entrevista, o historiador e padre José Oscar Beozzo fala sobre a imagem do Papa no Brasil. **El País**. 2018a. Disponível em : https://brasil.elpais.com/brasil/2018/01/15/politica/1541445_742902.html. Acesso em: 12 set. 2019.

BEOZZO, José Oscar. A “Igreja em saída” de Bergoglio: adesões e resistências do clero brasileiro. **Entrevista** concedida a João Vitor Santos em 14 de julho 2018b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/1590-noticias/entrevistas/58-0332-a-igreja-em-saida-de-bergoglio-adesoes-e-resistencias-do-clero-brasileiro-em-entrevista-especial-com-oscar-beozzo>. Acesso em: 12 set. 2019.

BERGER, Peter Ludwig. **The sacred canopy**. Nova York: Doubleday. 1969.

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Luiz Roberto Benedetti (Org.). Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter Ludwig. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um novo paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERGER, Peter; LUCKMANN, T. **The Social construction of reality**: a treatise in the sociology of knowledge. Penguin Books, 1967.

BERKENBROCK, Volney J. Provocações sobre o Diálogo Inter-religioso na Perspectiva da Religiosidade – Dez teses. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 25-39. 2007.

BERKENBROCK, Volney J. **Identidade religiosa na pós-modernidade**: Perspectivas e desafios para a Evangelização na América Latina Constatações a partir do outro lado. 2011. Disponível em: <http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?view=article&catid>

=44%3Atextos-seletos-artigos&id=100%3Aidentidade-religiosa-na-pos-modernidade &format=pdf&option=com_content&Itemid=71#_ftn4. Acesso em: 11 mar. 2020.

BIANCO, G. Pluralismo Religioso Brasileiro e a Crise de Sentido. **Revista Brasileira de História das Religiões**. v. 1, p. 01-12, 2006.

BITTENCOURT FILHO, José. Do protestantismo sincrético: um ensaio teológico-pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro. *In*: BEOZZO, José Oscar. **Curso de Verão: Ano VII**. (Coleção teologia popular). São Paulo -CESEP: Paulus, 1993.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política I**. Trad. Carmen C, Varriale *et al.*; Coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.

BOFF, Leonardo. O futuro do cristianismo na América Latina. *In*: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes - USF/Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco. 1994.

BOGAZ, Antônio Sagrado; HANSEN, João Henrique. *Dignitatis Humane*. *In*: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva. 8.ed. 2015.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Brasiliense, pp. 125-126. 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: Dimensões Brasileiras. Um Estudo sobre a Atribuição da Religião, *In*: FERNANDES, Rubem César *et al*, Brasil & EUA. **Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 50.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, “Crença e Identidade. Campo Religioso e Mudança Cultural”. *In*: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural**. São Paulo, Loyola, 1992, p. 51.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. As muitas moradas: crenças e religiões no Brasil de hoje. *In*: BEOZZO, José Oscar. **Curso de Verão: Ano VII**. São Paulo -CESEP: Paulus, 1993 (Coleção teologia popular).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. *In*: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista: Vozes - USF/ Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco. 1994.

BRITO, Wallace da Costa. Os conceitos pós-modernidade e hipermodernidade em Gilles Lipovetsky. **Perspectivas em Psicologia**, Uberlândia, v. 19, n. 2, p. 155-182, jul./dez. 2015.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O marketing e as estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, v. 15, p. 21-38, 1999.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. **Revista de Estudos da Religião- REVER**. 2008 - ISSN 1677-1222 Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.htm. Acesso em: 24 abr. 2016.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A Realidade das Religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011, p. 37.

CAPRILE, G. **Dir Chronik des Konzils Vaticanische Konzil. Dokumente und Kommentare**. Teil III. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1968, pp. 624-664.

CARVALHO, Jose Jorge de. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista: Vozes - USF/ Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco. 1994.

CARRANZA, Brenda. Catolicismo em Movimento. In **Religião & Sociedade**, v. 24, n. 1, 2004, pp. 126-129.

CARRANZA, Brenda. Catolicismo Midiático. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CAVA, Ralph Della. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64. In: **Estudos CEBRAP 12**. Edições CEBRAP, Editora Brasileira de Ciências LTDA. Abril-maio-junho 1975.

CHAVES, Alexandre da Silva. Religiosidade católica num contexto de transição rural urbano. **Cadernos Ceru**, v.23, n.1 2013, pp. 206-220. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/51596>. Acesso em: 21 abr. 2019.

CNBB. **Campanha da Fraternidade 1991: Solidários na Dignidade do Trabalho**. Manual. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1991.

CNBB Jovens conectados: Comissão para a juventude CNBB. **Relembre todas as campanhas da fraternidade da CNBB**. Disponível em: <https://jovensconectados.org.br/relembre-todas-as-50-campanhas-da-fraternidade-da-cnbb.html>. Acesso em 07 fev. 2020.

CISCON-EVANGELISTA, Mariane Ranzani; MENANDRO, Paulo Rogério Meira. Trânsito religioso e construções identitárias: mobilidade social de evangélicos neopentecostais. **Psico-USF**, v. 16, n. 2, p. 193-202, mai./ago. 2011.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3.ed. Editora UFRJ, 2008.

COHN, Gabriel. A sociologia de Weber. **Café filosófico**, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qU_zUBTsILQ. Acesso em: 13 fev. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Campanha da Fraternidade 2019**: texto base. Brasília: Edições CNBB, 2018. p. 102.

CONIC - **Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil**. Disponível em: <https://www.conic.org.br/portal/cf-ecumenica>. Acesso em 08 fev. 2020.

CONTE, Christiany Pegorari. A participação social nas políticas públicas sobre o meio ambiente: uma análise a partir da Campanha da Fraternidade 2019 e da Doutrina Social da Igreja. **Cad. Fé e Cultura**, Campinas, v.4, n.2, p.137-144, 2019.

CONTIERO, Tiago Tadeu. **O mundo na Igreja e a Igreja no mundo**: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade. 2017. 262f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

COSTA, Emerson Roberto da. Religiosidades em Trânsito: as motivações declaradas por mulheres e homens para a mobilidade religiosa na IEAD-MSBC. **Mandrágora**, v.19. n. 19, 2013, p. 17-44

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos Sociologia, **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, v. 24, 2012, pág. 171-193.

DANTAS, Michelle Bianca Santos. Estética da religião: uma vereda para encontrarmos o papel da *poieses* em CR. **IV Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia**: religião, resistência e direitos humanos. 2018 Disponível em: <https://doity.com.br/media/doity/submissoes/artigoef9100a13ba3045feb2acf376d33ebf0fb23be52-arquivo.pdf> Acesso em: 20 abr. 2019.

DATAFOLHA - Instituto de Pesquisas - **Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil** – total da amostra PO813906 07 e 08/12/2016. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>. Acesso em: 10 nov. 2017.

DEUS, Lucas Obaleira de. **Campanha da Fraternidade 2018**, respeito e a superação da violência: igreja e violência contra religiões de matriz africana. Disponível em: https://www.academia.edu/37176931/Campanha_da_Fraternidade_2018_respeito_e_a_supera%C3%A7%C3%A3o_da_viol%C3%Aancia_igreja_e_viol%C3%Aancia_contra_religi%C3%B5es_de_matriz_africana. Acesso em: 08 fev. 2020.

DURKHEIM, Émile, **The elementary forms of religious life**, New York, Oxford University Press. 2001.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 17. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. Prefácio de Hamilton Costa Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão 13ª ed. Editorial Presença, 2007.

FLORES FILHO, Jose Honório das. **Santuário de Frei Damião**: a fé na modernidade e tradições católicas no Brejo paraibano – valores espirituais versus valores materiais. 2012. 193f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

FLORES, Vitor Ernesto Uchoa. **Trabalho e desemprego nas Campanhas da Fraternidade da Igreja católica do Brasil**: Uma análise da Campanha de 1978, “Fraternidade no Mundo do Trabalho”. Mestrado em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2016.

FONSECA, Izabel Rubino. O Trânsito Religioso nas Universidades: um estudo de caso na Universidade Estadual de Maringá- **Anais** do III Encontro Nacional do GT história das Religiões e das Religiosidades – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. *In*: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST9/011-%20Izabel%20Rubino%20Fonseca.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2015.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. 11.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

FRAGOSO, Tiago de Oliveira. Modernidade líquida e liberdade consumidora: o pensamento crítico de Zygmunt Bauman. **Revista Perspectivas Sociais**. Pelotas, Ano 1, n. 1, p. 109-124, março/2011.

FRANCISCO, Papa. **Congresso Internacional sobre a Liberdade Religiosa segundo o Direito Internacional e o Conflito Global dos Valores**. 2014. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140620_liberta-religiosa.html. Acesso em: 19 abr. 2019.

GEBARA, Ivone. Quando o outro mundo não justifica a vida: sabedoria ecofeminista a partir do cotidiano. *In*: GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

GEERTZ, Armin W. O Estudo da Histórias das Religiões do Mundo. *In*: SIEPIERSKI, Paulo D; GIL, Benedito M. (Orgs.). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003.

GIDDENS, Antony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIL, Benedito M. (Orgs.). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003.

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. X (1) 2006, pp.161-173.

GOMES, Francisco Fernandes; SOUZA, Wilson Rufino de. Modernidade e pluralismo religioso. **Revista científica semana acadêmica**. 2013. ISSN 2236-6717. Disponível em: <http://semanaacademica.org.br/artigo/modernidade-e-pluralismo-religioso>. Acesso em: 11 nov. 2017.

GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. *Gaudium et Spes*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere - **Os Intelectuais. O Princípio Educativo**. Jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, 334 p., 2000.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere - **O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 5, 461 p. 2002.

GRESCHAT, Hans-Jurgen, **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GUBER, Rosana. El salvaje metropolitano **Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

GUERRIERO, Silas. **O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2005, p. 7-22.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La Religion pour mémoire**, Paris, Ed. du Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le Pèlerin et le Converti. La Religion en Mouvement**, Paris, Flammarion, 1999, pp. 119-29.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Religion as a chain of memory**, New Brunswick, Rutgers University. 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Catolicismo: a configuração da memória**. 2005a. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm. Acesso em: 16 maio 2019.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Ideias e Letras; Aparecida- SP, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento**. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; Avec la collaboration de CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Editora Ideias e Letras: Aparecida-SP, 2009.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Edições Loyola. São Paulo-SP. 2010.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 abr. de 2016.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. Editora Vozes: Petrópolis-RJ, 1968.

JACOB, Cesar Romero *et al.* **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

JESUS, José Soares de. **A renovação carismática católica e a elaboração da identidade religiosa dos seus seguidores**: desafios e limites dentro do catolicismo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2012.

LEMOS, Fernanda; LACERDA, Débora Maia. **Espiritualidade e saúde**: em busca de uma ressignificação para a realidade oncológica. João Pessoa-PB. Editora UFPB 2015, 148f.

LEMOS, Fernanda & CAMPOS, Zuleica D. P. “Teodicéias entre maternidades paradoxais”: legitimações religiosas para o sofrimento. **Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**. 2019. (No prelo).

LEMOS, Fernanda. **Religião e modernidade**: uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no contexto da Universidade Metodista de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

LEMOS, Fernanda. **Religião e masculinidade**: identidades plurais na modernidade. Fortune: Santo Andre-SP, 2009.

LEMOS, Fernanda. **Nos trilhos da modernidade, a locomotiva da fé**: O culto pentecostal nos trens de São Paulo. João Pessoa, Editora Universitária UFPB, 2011. 136p.

LIBANIO, João Batista. **A vida religiosa na crise da modernidade brasileira**. Edições Loyola, Rio de Janeiro/São Paulo. 1995.

LIBANIO, João Batista. **Igreja contemporânea**: encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. Edições Loyola: São Paulo-SP, 2005.

LIMA, Lídia Maria de. **Entre o amém e o axé**: o trânsito religioso de evangélicos rumo as religiões afro-brasileiras no ABCD paulista. 2012. 133f. Dissertação (Mestrado em

Ciência da Religião). Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

LORSCHIEDER, Aloísio Dom. *et al.* **Vaticano II**: 40 anos depois. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2006.

LYOTARD, Jean-François. **La Condition postmoderne**. Les Éditions de Minuit, 1979.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição pós-moderna**; tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Posfácio: Silviano Santiago. 12.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAÇANEIRO, Marcial. *Orientalium Ecclesiarum*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

MACHUC, Regiane, **Breves considerações sobre sociometria**. Disponível em: <http://escoladeredes.net/profiles/blogs/breves-considera-es-sobre-sociometria>. Acesso em: 10 mar. 2020.

MAFFESOLLI, Michel. Pós-modernidade. **Comunicação e Sociedade**, v.. 18, 2011, pp-21-25.

MAFRA, Clara. Religião: Meios de comunicação de massa são o principal instrumento usado por evangélicos para expandir suas fronteiras. Pentecostais mostram sua força. **Jornal Folha de São Paulo-especial**. São Paulo, quinta-feira, 09 de maio de 2002.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Intervenções. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes-USF/Instituto Franciscano da Universidade São Francisco. 1994.

MANZATTO, Antônio. Fundamentos teológicos da *Gaudium et Spes*. **Revista de Cultura Teológica**- v. 17, n. 68, jul./dez. 2009.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, v. 2, p. 119-137, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. **Catolicismo no Brasil Contemporâneo**, mimeo, 2005.

MARIZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MEDEIROS, Welington da Silva. Concílio Vaticano I: (1869 – 1870): centralização do catolicismo. **Revista Eletrônica Discente História.com**. 2013. Disponível em: file:///D:/Meus%20Arquivos/Downloads/19-Texto%20do%20artigo-60-1-10-20130325%20(1).pdf. Acesso em: 24 abr. 2019.

MENDONÇA, Antonio G. Intervenções .In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes - USF/ Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco. 1994.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MENOZZI, D. L'anti-Concílio (1986-1984). In: ALBERIGO Giuseppe; JOSSUA, J. P. **II Concilio Vaticano II e la Chiesa**. Brescia: Paideia Editrice: 1985.

MINAYO, M.C. de S. (Org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 22. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MONTERO, Paula. Reinventando as diferenças num mundo global. In: DOWBOR, L; IANNI, O; RESENDE, P. E. A. **Desafios da globalização**. Petrópolis: Vozes, 1998.

MONTERO, Paula. ALMEIDA, Ronaldo de. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**. São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001. p. 92-100 ISSN 1677-1222.

MORAES, Lúcio Flávio Renault de Moraes; FILHO, Antonio Del Maestro; DIAS, Devanir Vieira. O paradigma weberiano da ação social: um ensaio sobre a compreensão do sentido, a criação de tipos ideais e suas aplicações na teoria organizacional. **Rev. adm. contemp.** v. 7, n. 2, Curitiba, Apr./June 2003.

MORAES, Denis de, Comunicação, hegemonia e contra-hegemonia: a contribuição teórica de Gramsch. **Revista Debates**. Porto Alegre, v.4, n.1, p. 54-77, jan./jun. 2010.

MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes - USF/ Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco 1994.

MOURA, Cassiana Matos de. **A religião na cultura hipermoderna: a personalização da crença em uma Igreja midiática**. 2017. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte.

NOVAES, Regina. 2002. Igreja muda em busca do rebanho perdido. **Jornal do Brasil**, 09 maio 2002.

NOVAES, Regina Novaes, Os Jovens “Sem Religião”: Ventos Secularizantes, “Espírito de Época” e Novos Sincretismos. Notas Preliminares. In: **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004, pp. 321-323.

PADOVAN, A. **Religião e cotidiano na cidade de Alto Paraíso** - RO. São Paulo: Anna Blume, 2004.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zigmunt Bauman. **Tempo soc.** v.16, n.1. São Paulo, jun. 2004.

PASSOS, João Décio. Francisco. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

PASSOS, Pâmella Santos dos; GIORGI, Maria Cristina; BAPTISTA, Ronaldo Pimentel A pastoral afro-brasileira e a Campanha da Fraternidade de 1988: uma análise discursiva das questões raciais no interior da Igreja Católica. **Educere et Educare-Revista de Educação**.v. 10, n. 20, jul./dez. 2015. Unioeste Campus de Cascavel, p. 599 – 610.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe** - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, ano 2, versão 2.0, fevereiro de 2008.

PEIRANO. Marisa. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PHAN, Peter C. Reading Nostra Aetate in reverse: a different way of looking at the relationships among religions Uma leitura da Declaração Nostra Aetate em sentido inverso: um modo diferente de ver as relações entre as religiões. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p.1826-1840, out./dez. 2015.

PIERUCCI, Antonio Flávio. “O povo visto do altar: democracia ou demofilia?”. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, 16: 66-80.

PIERUCCI, Antonio Flávio. “Bye bye Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, 18 (52), pp. 17-28, 2004.

PIERUCCI, Antonio Flávio. É fácil ser católico. 2007. **Folha de São Paulo**, 06/05/2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0605200705.htm>. Acesso em: 24 mar. 2020.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Cadê nossa diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

PICHONELLI, Matheus. **Pregação 2.0**: religiosos relatam apuros e amadurecimento nas redes sociais. Disponível em: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2020/03/01/pregacao-20-religiosos-relatam-apuros-e-amadurecimento-nas-redes-sociais.htm>. Acesso em: 24 mar. 2020.

POLLACK, Detlef. Rumo a um novo paradigma da sociologia da religião? In: BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um novo paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

PORTAL KAIROS. Igreja e Música Católica. **A origem da Campanha da Fraternidade que teve início em 1961**. Disponível em: <https://portalkairos.org/a->

origem-da-campanha-da-fraternidade-que-teve-inicio-em-1961/. Acesso em: 08 fev. 2020.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política; derivações do encantamento no mundo desencantado. *In*: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

PUNTEL, Joana T. **A Igreja e a democratização da comunicação na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1994.

PUNTEL, Joana T. *Inter Mirífica*. *In*: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

QUINTANEIRO, T. *et al.* **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

RAMALHO, Jether. Intervenções. *In*: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis-Bragança Paulista, Vozes - USF/ Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco. 1994.

ROSELINO, Luis Felipe de Salles. **A dialética entre carisma e racionalidade no pensamento de Max Weber**. VI Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar. Setembro, 2010.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares. **Àròyé: um estudo histórico antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós-Vaticano II**. João Pessoa. Editora Universitária da UFPB, 2012, v. I. 247 p.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: As religiões no mundo atual**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Trento. *In*: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015A.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Concílio Vaticano I. *In*: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015B.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Igreja católica e liberdade religiosa: a renovação desencadeada pelo Concílio Vaticano II. **REVER**, Ano 17. n. 3, set./dez. 2017, pp. 123-138.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **HORIZONTE - Revista do Núcleo de Estudos em Teologia**, Belo Horizonte, PUC- Minas, v. 1, n. 2, pp.28-43, 1997.

SANTIAGO, Silviano *In*: LYOTARD, Jean-Fraçois. **La Condition postmoderne**. Les Éditions de Minuit, 1979. pp.125-131.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Turismo Religioso: uma contribuição de geografia humana. **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 27, 2015, p. 1-22.

SANTOS, Elenilson Delmiro dos. **“Do centro para margem”**: um estudo histórico antropológico do processo de ascensão, declínio e reinvenção das CEB's, o caso da Comunidade São Benedito, Santa Rita-PB. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões- Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa-PB. 2016. 189f.

SCHANAPPER, Dominique. **La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique**. PUF, Paris, 1999, p. 3.

SENRA, Flávio. Apresentação *In*: BARROZO, Victor Breno Farias. **Modernidade religiosa**: memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial. 2014.

SILVA, Evaldo Sampaio da. **Leo Strauss e os três movimentos da modernidade**. Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 321– 345, dez. 2013.

SIQUEIRA, Sônia A. Religião e Religiosidade: continente ou conteúdo. *In*: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). **Religiões e Religiosidades**: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: Paulinas, 2010.

SOUZA, Sandra Duarte de. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. *In*: **Estudos de religião**. São Bernardo do Campo: UESP, Ano XV, n. 20, junho de 2001.

STRAUSS, Leo. **Os Três movimentos da modernidade**. Tradução: Evaldo Sampaio da Silva. Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, dez. 2013.

SUAREZ, Ana Lourdes. Novos Movimentos Eclesiais “católico” e comunidades: o que é que eles renovam? **Sociedade e Religião**. v. 24, n. 42, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, oct. 2014 – ISSN 1853-7081.

SUESS, Paulo. **Introdução à teologia da missão**. Petrópolis: Vozes, 2007.

TAVARES, Paulo Afonso. **Inter Mirífica**: o divisor de água na relação da Igreja Católica com os meios de comunicação social. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste – Goiânia - GO – 19 a 21/05/2016.

THEIJE, Mario de. **Tudo que é Deus é bom**: uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil. Recife: Massangana, 2002.

TEIXEIRA, Faustino. A complexidade do campo religioso católico. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.

TEIXEIRA, Faustino. **O catolicismo no Brasil. Banco de dados**. 2010. Disponível em: <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/4/o-catolicismo-no-brasil.html>. Acesso em: 25 mar. 2015.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. 10. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe** - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP., 11/2012.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Repensando a Religião), pp .9-28; pp.55-78.

USARSKI, Frank. Nostra Aetate. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

VATICAN NEWS. **Vatican News** Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/faq.html>. Acesso em: 08 fev. 2020.

VATICAN NEWS. Campanha da Fraternidade Ecumênica em 2021 já tem tema e lema. **Vatican News** Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-01/campanha-fraternidade-ecumenica-brasil-2021.html>. Acesso em 07 fev. 2020.

VAZ, Henrique. Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte. **Cadernos Brasileiros**, 46: 17-22. 1968.

YANG, Fenggang. Secularização por agenciamento e experiências chinesas nas modernidades múltiplas. In: BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um novo paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

WEBER, Max. **The Protestant ethic and spirit of capitalism**. Tradução: Talcott Parsons, Nova York: Routledge, 2001.

WEBER, Max. **Wirtschaft und Gesellschaft**. Paderborn: Voltmedia, 2006.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. De Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; rev. Téc. De Gabriel Cohn, 4ª ed. 4ª reimpressão-Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015

WOLFF, Elias. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários. Paulinas, 2012.

ZAMAGNA, Domingos. Documentos Conciliares. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

APÊNDICE

APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA (SEMI-ESTRUTURADA) ¹⁵²

Esta entrevista faz parte do projeto de pesquisa intitulado: **“CATOLICISMO PARADOXAL”: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS DOS PADRES CATÓLICOS DO CARIRI PARAIBANO SOBRE A PERDA DE FIÉIS DIANTE DA MODERNIDADE RELIGIOSA**, e tem como objetivo analisar os discursos dos padres católicos do Cariri paraibano sobre a perda de “fiéis” diante da modernidade religiosa ¹⁵³.

PERFIL PESSOAL

Idade: _____

Cor/ raça/ etnia: () Branco () Preto () Amarelo () Pardo () Indígena () Outro(s)
Qual? _____

Local de nascimento: _____

Município onde mora: _____

Paróquia a qual pertence: _____

Posição e função dentro da igreja católica: _____

Tempo de celibato: _____

Frequência que celebra missa: _____

QUESTÕES SOCIORRELIGIOSAS

1- Como Vossa Reverendíssima reage a modernidade e a pluralidade religiosa atual?

2- Qual a opinião de Vossa Reverendíssima à respeito da liberdade religiosa atual?

3- O que Vossa Reverendíssima entende a respeito de secularização e dessacralização?

4- Como Vossa Reverendíssima percebe a chegada de outras instituições religiosas no município em que comanda a igreja?

¹⁵² As linhas que estão abaixo das perguntas são para a pesquisadora fazer anotações e observações pertinentes ao tema e às circunstâncias durante a realização das entrevistas.

¹⁵³ O título do questionário e o do TCLE foi o título adotado inicialmente, mas, após o exame de qualificação, o título foi redefinido para o que compõe a presente tese.

5- Vossa Reverendíssima tem contato direto com outros líderes religiosos de demais credos e das instituições em seu município?

6- Há projetos de ressignificação da religião católica em sua paróquia?

7- Como é a atuação de Vossa Reverendíssima em sua paróquia (perfil pessoal como padre)?

8- À que Vossa Reverendíssima atribui a ligação dos católicos da sua paróquia ao catolicismo: costume, tradição, comodismo ou por questões carismáticas de sua liderança?

9- Quais as estratégias que Vossa Reverendíssima traça em sua paróquia para manter seus fiéis em sua paróquia (atuação dentro da paróquia)?

10- Como é a relação direta de Vossa Reverendíssima com seus fiéis?

11- Como Vossa Reverendíssima trata as pessoas que passeiam entre diversas instituições religiosas e/ou mesmo como trata as pessoas que se converteram para outras religiões e posteriormente voltam para a igreja católica?

12- Em seu município, a maioria das famílias estão todas firmes no catolicismo ou há relatos de famílias divididas pela diversidade religiosa?

13- Qual a opinião de Vossa Reverendíssima à respeito dos dados censitários do catolicismo e quais suas perspectivas futuras (comentar a partir através das suas estratégias dentro da igreja para manter seus fiéis)?

14- O que Vossa Reverendíssima pensa que está acontecendo para o catolicismo dos municípios interioranos está mais "fortalecido" do que nos grandes centros urbanos e capitais?

15- Vossa Reverendíssima tem conhecimento dos motivos alegados pelas pessoas que estão em trânsito religioso em seu município?

16- Quais os motivos que Vossa Reverendíssima aponta como sendo causa do transito religioso dos católicos para demais religiões ou para o grupo dos “sem religião”?

17- Em relação ao Concílio de Vaticano II, por que ainda se debate muito sobre o tema? Para Vossa Reverendíssima, o que significou o Concílio Vaticano II?

APÊNDICE B - TCLE – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Vossa Reverendíssima,

Esta pesquisa é sobre “Catolicismo Paradoxal”: uma análise dos discursos dos padres católicos do Cariri paraibano sobre a perda de fieis diante da modernidade religiosa, e está sendo desenvolvida pela pesquisadora Débora Maia Lacerda, aluna do Curso de Doutorado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba.

O campo religioso sofreu transformações nas últimas décadas que levaram à fragmentação institucional e à intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas. Paralelo a este novo cenário religioso atual, a cada dia surgem novas instituições religiosas aumentando a quantidade de opções que as pessoas têm para professar sua fé e geralmente o trânsito religioso, ou seja, a troca de religião acontece a partir da saída das pessoas católicas para as mais diversas e novas instituições que surgem e endossam a diversidade religiosa. Mas, como o padre como um líder religioso lida com essa perda de seus fiéis para a diversidade religiosa vigente? Partindo desse questionamento, esta pesquisa que tem como título “Catolicismo Paradoxal”: uma análise dos discursos dos padres católicos do Cariri paraibano sobre a perda de fiéis diante da modernidade religiosa, tem como objetivo principal analisar os discursos dos padres católicos do Cariri paraibano sobre a perda de “fiéis” diante da modernidade religiosa, e tem como objetivos específicos: elencar conceitos-chave acerca dos temas religião, pluralidade religiosa e pluralismo religioso; avaliar as consequências da modernidade refletidas no cenário religioso atual através de uma análise dos números de católicos que transitam de religião (fazendo um comparativo entre os números censitários da capital e dos interiores paraibanos); questionar qual a posição e o discurso dos padres católicos diante do cenário religioso atual regado de modernidade e pluralidade religiosa; verificar a existência das estratégias dos padres de municípios interioranos para conservar o seu fiel dentro do catolicismo.

Para obtenção das informações necessárias à pesquisa, os padres católicos deverão responder as questões formuladas pela pesquisadora acerca do tema mediante entrevista realizada pela pesquisadora, mas, se por algum motivo, quiserem se ausentar da pesquisa, terão a garantia de liberdade de não responder às questões, bem como de solicitar a exclusão de seu consentimento para participar da pesquisa a qualquer momento, e em qualquer fase dela, sem que isso lhe impute dano algum e/ou pena.

A pesquisa envolve riscos mínimos (tais como, exaltação/estresse dos padres durante as entrevistas, sendo tal posição respeitada pela pesquisadora). As entrevistas realizadas serão gravadas e os arquivos ficarão em posse da pesquisadora para melhor análise das respostas e posteriormente serão guardadas/arquivadas pelo tempo necessário.

A presente pesquisa tem como benefício um melhor entendimento do quadro religioso atual e do trânsito das pessoas diante a pluralidade religiosa e esse trânsito religioso será analisado sob a óptica dos discursos dos padres católicos do Cariri paraibano.

Este projeto de pesquisa será identificado no Comitê de Ética em Pesquisa/CCS/UFPB por meio do Certificado de Apresentação para Apreciação Ética ainda a definir.

Os padres participantes que assinarem o presente termo (TCLE) terão garantido e assegurado o direito de terem em sigilo suas identidades, salvaguardando o direito da confidencialidade dos padres envolvidas na pesquisa. Entretanto, não serão ressarcidas, de forma alguma e em nenhum momento, por aceitarem participar da pesquisa, ficando assim subentendido que a participação é voluntária e não contratada.

Os padres participantes ficam desde já cientes que a aceitação em participar da pesquisa implica na autorização para que a pesquisadora possa tornar público seus resultados por meio digital, em artigos e livros.

A pesquisadora estará à disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa

PESQUISADOR RESPONSÁVEL:

NOME: DÉBORA MAIA LACERDA

ENDEREÇO RESIDENCIAL: Rua Olimpio Gomes, 123, Monteiro- PB.

EMAIL: deborahulw@gmail.com

ENDEREÇO PROFISSIONAL: Laboratório de Anatomia Patológica - Hospital Universitário Lauro Wanderley – Cidade Universitária, s/n, Campos I, CEP 58050-000, João Pessoa –PB.

CONTATOS: Celular (83) 98854-0049; Trabalho (83) 3216-7995 ou Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba Campus I - Cidade Universitária - 1º Andar - CEP 58051-900 – João Pessoa/PB
(83) 3216-7791 – E-mail: eticaccsufpb@hotmail.com

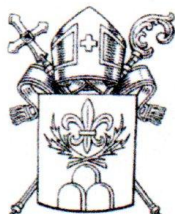
Atenciosamente,

Assinatura do Pesquisador Responsável

Obs.: As participantes da pesquisa ou seu representante e o pesquisador responsável deverão rubricar todas as folhas do TCLE apondo suas assinaturas na última página do referido Termo.

ANEXOS

ANEXO A – CARTA DE ANUÊNCIA DA DIOCESE DE CAMPINA GRANDE-PB



**DIOCESE DE CAMPINA GRANDE
CAMPINA GRANDE – PARAÍBA – BRASIL
CÚRIA DIOCESANA**

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaramos para os devidos fins, que aceitaremos a pesquisadora Débora Maia Lacerda, a desenvolver o seu projeto de pesquisa ("Catolicismo Paradoxal": uma análise dos discursos dos padres católicos do cariri paraibano sobre a perda de fiéis diante da modernidade religiosa), que está sob a coordenação/orientação da Prof. Dra. Fernanda Lemos, cujo objetivo é analisar os discursos dos padres católicos do cariri paraibano sobre a perda de "fiéis" diante da modernidade religiosa, pesquisa realizada no Cariri Paraibano nas Foranias Cariri 1 e 2 que está sob a jurisdição desta DIOCESE DE CAMPINA GRANDE – PB

Esta autorização está condicionada ao cumprimento do (a) pesquisador (a) aos requisitos da Resolução 466/12 CNS e suas complementares, comprometendo-se o/a mesmo/a a utilizar os dados pessoais dos sujeitos da pesquisa, exclusivamente para os fins científicos, mantendo o sigilo e garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades; e também condicionado à Resolução 510/16 CNS que dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução.

Antes de iniciar a coleta de dados o/a pesquisador/a deverá apresentar a esta Instituição o Parecer Consubstanciado devidamente aprovado, emitido por Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, credenciado ao Sistema CEP/CONEP.

Campina Grande, 28 de setembro de 2018.



Pe. Luciano Guedes Nascimento Silva

Pe. Luciano Guedes Nascimento Silva
Vigário Geral

Mitra Diocesana de Campina Grande CNPJ: 08.704.413/0001-69
Cúria Diocesana: Rua Afonso Campos, 251 - Centro - CEP: 58400-235 - Campina Grande - PB - Brasil - Fone: (83) 3321-4199
E-mail: diocese@gmail.com Site: diocesedecampinagrande.org

ANEXO B – DECLARAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**



DECLARAÇÃO

Declaramos que o projeto “CATOLICISMO PARADOXAL: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS DOS PADRES CATÓLICOS DO CARIRI PARAIBANO SOBRE A PERDA DE FIÉIS DIANTE DA MODERNIDADE RELIGIOSA”, o qual tem como objetivo colher elementos para a Tese da discente DEBORA MAIA LACERDA, matrícula 20161019030, CPF 052.138.184-39, RG 2683006 SSP/PB, recebeu aprovação *ad referendum* do Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões para ser submetido à apreciação do Conselho de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal da Paraíba, nesta data.

João Pessoa-PB, 28 de setembro de 2018.

PROF. DR. FABRICIO POSSEBON
Coordenador do PPGCR/CE/UFPB

Prof. Fabrício Possebón
Coordenador do Programa de
Pós-graduação em Ciências das
Religiões - PPGCR / CE / UFPB
SIAPE 1333258

[illegible]

[illegible]

PITIMBU	17024	9782	3728	40		5	5	60	25							5		3373	1
POCINHOS	17032	14915	1481	6				90		20							74	446	0
POÇO DANTAS	3751	3376	335															40	0
POÇO DE J. MOURA	3978	3697	276															5	0
POMBAL	32110	28143	3037	13				137	45								63	673	-1
PRATA	3854	3281	447					26									2	98	0
PRINCESA ISABEL	21283	19950	870	31				56		11							22	344	-1
PUXINANÃ	12923	10835	1567	16				24	17								35	430	-1
QUEIMADAS	41049	31341	7123	31				184	22								150	2199	-1
QUIXABÁ	1699	1554	145																0
REMÍGIO	17581	15351	1430	45				24									25	706	0
RIAC. DO BACAMARTE	4264	3499	590					66										110	-1
RIAÇÃO DO POÇO	4164	3643	421					15	6								6	72	1
RIAÇÃÃO	3266	3158	94															14	0
RIACHO DE STO ANT	1722	1536	157	2													8	19	0
RIAC. DOS CAVALOS	8314	6976	887					37									3	411	0
RIO TINTO	22976	17667	2921	41			8	72									79	2187	1
SALGADINHO	3508	3156	280															73	-1
SALGADO SÃO FELIX	11976	10575	1000					11									34	356	0
SANTA CECILIA	6658	6278	332															48	0
SANTA CRUZ	6471	6105	308					27									3	28	0
SANTA HELENA	5369	4976	326					8										58	1
SANTA INÊS	3539	3380	130					6									21	3	-1
SANTA LUZIA	14719	12691	1079	175				43									39	692	0
SANTA RITA	120310	67619	31022	403		27	27	2320	191		7			42	4		1134	17073	441
SANTA TEREZINHA	4581	4255	299															28	-1
SANT. DE MANG	5331	4923	353															56	-1
SANTANA DOS GARR	7266	6827	435															3	1
SANTO ANDRÉ	2638	2562	50	4													2	20	0
SÃO BENTINHO	4138	3763	294														8	73	0
SÃO BENTO	30879	26351	2818	10				170	23									1507	0
SÃO DOM. POMBAL	2855	2524	268															62	1
SÃO DOM. CARIRI	2420	2187	169															65	-1
SÃO FRANCISCO	3364	3221	116	15				5						3				5	-1

SÃO JOAO DO CARIRI	4344	3815	447						2	3						24	52	1
SÃO JOÃO RIO PEIXE	18201	16027	1550	107	6			22		75						32	383	-1
SÃO JOÃO DO TIGRE	4396	4182	149														65	0
SÃO J. LAG. TAPADA	7564	7009	462					27							5	3	58	0
SÃO JOSÉ CAIANA	6010	5470	486														54	0
SÃO J. ESPINHARAS	4760	4501	217													4	38	0
SÃO JOSÉ PIRANHAS	19096	16888	1950					76								40	141	1
SÃO JOSÉ PRINCESA	4219	4084	116					8									11	0
SÃO JOSÉ D BOMFIM	3233	2971	250	2													10	0
SÃO J. BREJO CRUZ	1684	1555	109													3	17	0
SÃO JOSÉ DO SABUGI	4010	3592	324	4												3	87	0
SÃO J. D CORDEIROS	3985	3636	297													8	43	1
SÃO JOSÉ DS RAMOS	5508	4876	356	20				17	15							9	216	-1
SÃO MAMEDE	7748	6820	804	3													120	1
SÃO MIGUEL TAIPU	6696	5074	1080		3			12								14	513	0
SÃO SEB. LAG ROÇA	11041	9802	882	7		4										64	281	1
SÃO SEB. UMBUZEIRO	3235	3024	198	3												4	6	0
SAPÉ	50143	40054	5940	130		12		519								88	3399	1
SÃO VIC SERIDÓ	10230	8650	945					13								17	604	1
SERRA BRANCA	12973	11477	1111	58				7								41	275	4
SERRA GRANDE	2975	2677	254					9									35	0
SERRA REDONDA	7050	6026	615	11				9	8							6	375	0
SERRA DA RAIZ	3204	2909	168														127	0
SERRARIA	6238	5820	346														72	0
SERTÃOZINHO	4395	4121	257														18	-1
SOBRADO	7373	6074	612	3				26								45	614	-1
SOLÂNEA	26693	22783	2952	19				33			12			49		50	795	0
SOLIDADE	13739	11697	1414	30				34		15	6			11		49	484	-1
SOSSEGO	3169	2292	533	6				21								18	300	-1
SOUSA	65803	57423	5665	161		7		294	44					11		331	1867	0
SUMÉ	16060	14492	1112	71				49		5						45	287	-1
TACIMA	10262	9040	892	6				3								17	305	-1
TAPEROÁ	14936	13808	730					69								40	289	0
TAVARES	14103	13425	476					16		13					6		166	1

TEIXEIRA	14153	12528	1229	4				50									35	307	0
TENÓRIO	2813	2551	203															58	1
TRIUNFO	9220	8306	679				8	45						4			94	82	2
UIRAÚNA	14584	13411	937	10				46										180	0
UMBUZEIRO	9298	8650	475	5													17	151	0
VÁRZEA	2504	2265	204														13	22	0
VIEIRÓPOLIS	5045	4689	284					3										69	0
VISTA SERRANA	3512	3191	197					3										121	0
ZABELÊ	2075	1848	192		4			2										29	0

LEGENDA			
CAT	Católica apostólica brasileira; Católica apostólica romana; Católica Ortodoxa	BUD	Budismo
EVA	Evangélica	HIN	Hinduismo
ESP	Espírita	ISL	Islamismo
EL	Espiritualista	NRO	Novas Religiões Orientais
UM	Umbanda	TE	Tradições Esotéricas
CAN	Candomblé	TI	Tradições Indígenas
TJ	Testemunhas de Jeová	OUT	Outras religiões orientais; Outras religiosidades; Outras religiosidades cristãs; Outras Declarações de Religiosidades Afrobrasileiras; Não sabe; Não determinada e múltiplo pertencimento
IJC	Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	SR	Sem Religião
JUD	Judaísmo	TOT	Número populacional (homens e mulheres) versus Números de todas as religiosidades alegadas

TABELAÇÃO 2 - PERCENTUAL CORRELACIONANDO POPULAÇÃO DOS MUNICÍPIOS PARAIBANOS E TIPOS DE RELIGIÕES (Dados do CENSO 2010-IBGE)																			
MUNICÍPIO-PB	POPULAÇÃO TOTAL	CAT	EVA	ESP	EL	UM	CAN	T J	IJC	JUD	BUD	HIN	ISL	NRO	T E	T I	OUT	S R	TOT
AGUA BRANCA	9449	96,39%	1,97%	0,05%				0,14%										1,44%	0,01%
AGUIAR	5530	89,89%	7,81%	0,04%													0,45%	1,81%	
ALAGOA GRANDE	28479	88,14%	7,71%	0,25%				0,14%									0,17%	3,59%	0,00%
ALAGOA NOVA	19681	87,28%	9,00%	0,09%				0,26%									0,65%	2,73%	
ALAGOINHA	13576	84,72%	10,37%	0,05%				0,15%									0,13%	4,57%	
ALCANTIL	5239	91,81%	6,17%					0,17%									0,11%	1,72%	0,02%

ALG DE JANDAIRA	2366	87,32%	7,23%	0,13%				0,04%									0,30%	4,99%	
ALHANDRA	18007	65,52%	20,88%	0,29%		0,03%	0,02%	1,06%										12,21%	-0,01%
AMPARO	2088	92,15%	3,78%															4,02%	0,05%
APARECIDA	7676	89,62%	8,53%					0,16%		0,04%								1,68%	-0,03%
ARAÇAGI	17224	90,40%	6,47%	0,09%				0,85%		0,03%							0,15%	2,00%	0,01%
ARARA	12653	90,18%	8,04%	0,06%				0,08%									0,13%	1,51%	
ARARUNA	18879	84,52%	11,34%	0,04%				0,06%									0,70%	3,32%	0,01%
AREIA DE BARAU	1927	91,70%	5,03%															3,27%	
AREIA	23829	82,81%	12,00%	0,43%		0,17%		0,35%									0,24%	4,00%	
AREIAL	6470	91,27%	7,09%					0,15%									0,03%	1,44%	0,02%
AROEIRAS	19082	85,77%	10,10%	0,03%				0,03%									0,15%	3,92%	
ASSUNÇÃO	3522	84,30%	13,03%														0,09%	2,58%	
BAIA DA TRAIÇÃO	8012	76,30%	14,82%	0,26%		0,04%		0,32%									0,57%	7,69%	
BANANEIRAS	21851	89,64%	8,49%	0,10%														1,77%	
BARAUNA	4220	85,76%	10,55%														1,35%	2,37%	-0,02%
BARRA DE ST ROSA	14157	90,70%	8,38%	0,09%				0,28%									0,04%	0,51%	
BARRA DE SANTANA	8206	87,62%	7,45%														0,50%	4,45%	-0,01%
BARRA DE S MIGUEL	5611	91,98%	7,04%	0,04%													0,12%	0,82%	
BAYEUX	99716	56,21%	26,56%	0,49%		0,15%	0,08%	1,21%	0,25%		0,13%	0,01%			0,10%		1,28%	13,54%	0,00%

[illegible]

CAIÇARA	7220	83,95%	11,19%	0,25%		0,04%	0,08%	0,24%									0,04%	4,22%	-0,01%
CAJAZEIRAS	58446	86,98%	7,97%	0,82%		0,02%	0,11%	0,95%	0,16%				0,02%	0,01%			0,23%	2,72%	
CAJAZEIRINHAS	3033	95,52%	4,15%															0,30%	0,03%
CALDAS BRANDÃO	5637	82,72%	9,01%	0,11%		0,05%		0,44%									0,11%	7,56%	
CAMALAU	5749	92,12%	4,12%	0,07%				0,05%									0,05%	3,62%	-0,04%
CAMPINA GRANDE	385213	64,41%	24,66%	1,24%	0,03%	0,02%	0,04%	0,49%	0,27%	0,03%	0,03%	0,01%		0,03%	0,02%	0,05%	1,36%	7,28%	0,03%
CAPIM	5601	81,93%	9,73%					0,45%	0,05%								0,05%	7,80%	-0,02%
CARAUBAS	3899	89,46%	4,74%					1,21%									0,23%	4,36%	
CARRAPATEIRA	2378	92,47%	5,00%					1,18%										1,30%	0,04%
CASSERENGUE	7058	93,47%	4,24%	0,06%			0,04%											2,20%	
CATINGUEIRA	4812	92,68%	5,13%	0,50%													0,23%	1,43%	0,02%
CATOLÉ DO ROCHA	28759	81,85%	12,73%	0,20%				0,10%		0,04%							0,30%	4,78%	
CATURITÉ	4543	86,79%	9,33%	0,09%										0,04%			0,55%	3,19%	
CONCEIÇÃO	18363	91,47%	6,34%	0,05%				0,35%									0,05%	1,73%	0,01%
CONDADO	6584	92,31%	4,56%					0,79%									0,08%	2,26%	
CONDE	21400	68,44%	21,30%	0,76%				0,94%			0,05%					0,09%	0,18%	8,23%	
CONGO	4687	89,95%	8,83%	0,06%				0,23%										0,92%	
COREMAS	15149	87,56%	9,66%	0,03%													0,41%	2,34%	
COXIXOLA	1771	89,72%	9,60%	0,11%						0,34%							0,11%	0,11%	

[illegible]

IBIARA	6031	94,06%	5,06%											0,03%			0,17%	0,68%	
IGARACY	6156	90,68%	6,95%					0,10%						0,05%			0,29%	1,95%	-0,02%
IMACULADA	11352	95,12%	4,24%	0,25%														0,40%	
INGÁ	18180	84,31%	11,93%	0,05%				0,23%									0,10%	3,38%	0,01%
ITABAIANA	24481	82,34%	11,94%	0,56%				0,20%									0,13%	4,84%	0,00%
ITAPORANGA	23192	88,87%	7,72%	0,55%				0,34%							0,04%		0,16%	2,31%	
ITAPOROROCA	16997	84,51%	9,64%	0,64%			0,04%	0,45%										4,72%	
ITATUBA	10201	86,93%	9,01%	0,11%				0,25%									0,46%	3,23%	0,01%
JACARAÚ	13942	83,46%	11,25%	0,04%				0,14%							0,04%		0,40%	4,45%	0,22%
JERICÓ	7538	88,76%	5,92%	0,23%													0,17%	4,91%	0,01%
JOÃO PESSOA	723515	63,65%	24,03%	1,72%	0,01%	0,08%	0,09%	0,55%	0,27 %	0,04 %	0,04 %	0,00 %	0,01%	0,01%	0,08%		1,19%	8,23%	0,00%
JOCA CLAUDINO	2615	88,83%	9,79%															1,38%	
JUAREZ TAVORA	7459	87,48%	9,47%	0,09%													0,04%	2,91%	0,01%
JUAZEIRINHO	16776	89,60%	7,50%					0,14%		0,08 %							0,09%	2,58%	
JUNCO DO SERIDÓ	6643	86,47%	7,56%	1,04%				0,11%									0,05%	4,80%	-0,02%
JURUPIRANGA	10237	84,84%	7,17%	0,07%				1,79%									0,28%	5,85%	
JURU	9826	94,24%	4,29%							0,26 %							0,43%	0,77%	
LAGOA SECA	25900	84,88%	12,34%	0,14%		0,03%				0,32 %				0,04%			0,15%	2,10%	

LAGOA DE DENTRO	7370	90,99%	5,98%														0,23%	2,80%	
LAGOA	4681	87,03%	9,63%					0,15%									0,15%	3,03%	
LASTRO	2841	96,41%	3,27%															0,35%	-0,04%
LIVRAMENTO	7164	90,75%	8,31%											0,04%				0,89%	0,01%
LOGRADOURO	3942	87,47%	11,69%											0,10%			0,10%	0,66%	-0,03%
LUCENA	11730	61,68%	24,92%	0,17%				0,40%	0,54%		0,04%						0,31%	11,94%	0,01%
MÃE D'ÁGUA	4019	88,65%	8,58%														0,50%	2,26%	
MALTA	5613	89,49%	7,09%	0,04%				0,39%									0,05%	2,92%	0,02%
MAMANGUAPE	42303	74,57%	16,52%	0,44%		0,05%		0,90%	0,45%		0,05%			0,05%		0,02%	0,22%	6,73%	0,00%
MANAÍRA	10759	93,03%	5,18%	0,08%				0,06%						0,05%				1,60%	0,01%
MARCAÇÃO	7609	82,85%	11,41%					0,30%									0,04%	5,41%	-0,01%
MARI	21176	84,75%	10,09%	0,08%		0,07%	0,04%	0,43%									0,71%	3,83%	
MARIZÓPOLIS	6173	83,23%	12,72%					0,58%							0,06%		0,06%	3,35%	-0,02%
MASSARANDUBA	12902	85,71%	10,22%	0,44%				0,41%									0,31%	2,91%	
MATARACA	7407	71,76%	14,19%	0,11%				0,22%									0,26%	13,49%	-0,01%
MATINHAS	4321	93,80%	5,16%	0,07%				0,16%						0,02%			0,60%	0,19%	
MATO GROSSO	2702	92,52%	5,40%															2,07%	
MATUREIA	5939	91,61%	5,34%					1,16%				0,05%						1,84%	
MOGEIRO	12491	84,42%	12,91%														0,22%	2,44%	0,01%
MONTADAS	4990	91,52%	7,19%					0,20%									0,18%	0,90%	

MONTE HOREBE	4508	94,19%	5,28%	0,04%													0,07%	0,40%	0,02%
MONTEIRO	30852	85,83%	10,18%	0,55%				0,25%			0,20%					###	0,19%	2,80%	0,00%
MULUNGU	9469	91,87%	6,01%	0,05%				0,46%	0,05%								0,07%	1,48%	
NATUBA	10566	90,66%	8,17%														0,26%	0,92%	
NAZAREZINHO	7280	95,23%	4,38%					0,11%										0,27%	
NOVA FLORESTA	10533	80,03%	10,98%	0,06%				0,66%	0,12%					0,08%			0,66%	7,41%	-0,01%
NOVA OLINDA	6070	93,34%	5,65%												0,07%			0,94%	
NOVA PALMEIRA	4361	91,47%	4,27%								0,09%							4,17%	
OHO D'ÁGUA	6931	97,66%	2,32%															0,03%	-0,01%
OLIVEDOS	3627	91,92%	7,66%										0,08%				0,28%	0,08%	-0,03%
OURO VELHO	2928	88,11%	8,03%														0,07%	3,79%	
PARARI	1256	95,70%	3,42%															0,88%	
PASSAGEM	2233	90,55%	6,18%															3,27%	
PATOS	100674	84,79%	10,51%	0,33%		0,05%	0,01%	0,34%	0,13%		0,03%						0,50%	3,30%	0,00%
PAULISTA	11788	92,90%	5,19%														0,04%	1,87%	
PEDRA BRANCA	3721	92,37%	7,07%															0,56%	
PEDRA LAVRADA	7475	86,76%	6,72%	0,03%				0,12%									0,28%	6,10%	
PEDRAS DE FOGO	27032	74,31%	15,28%	0,28%		0,06%		0,12%	0,04%							0,29%		9,62%	-0,01%

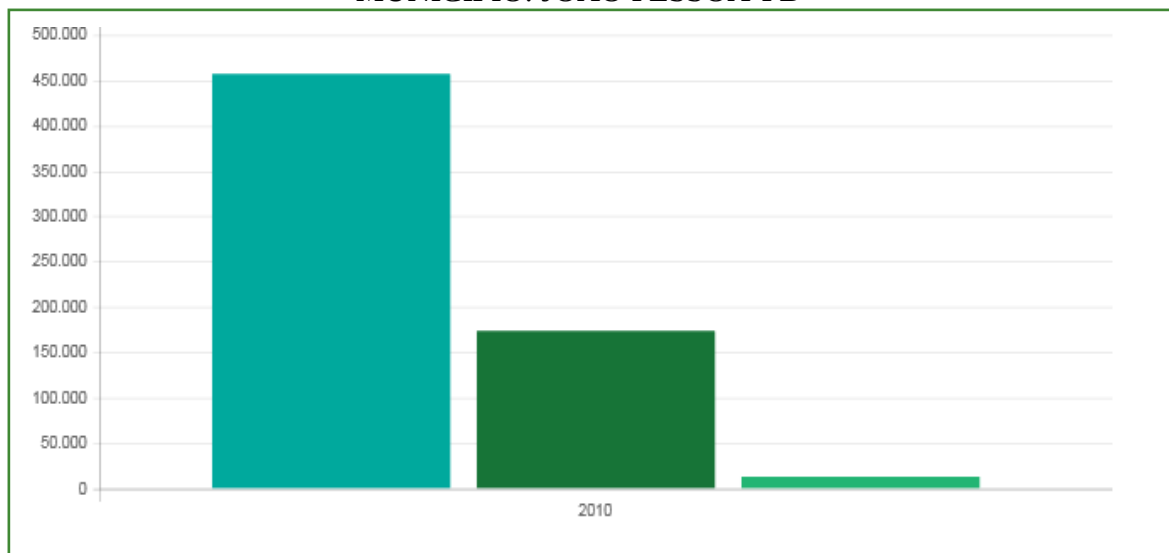
[illegible]

[illegible]

SÃO MIGUEL TAIPU	6696	75,78%	16,13%			0,04%		0,18%									0,21%	7,66%	
SÃO SEB. LAG ROÇA	11041	88,78%	7,99%	0,06%			0,04%										0,58%	2,55%	0,01%
SÃO SEB UMBUZEIRO	3235	93,48%	6,12%	0,09%													0,12%	0,19%	
SAPÉ	50143	79,88%	11,85%	0,26%		0,02%		1,04%									0,18%	6,78%	0,00%
SÃO VIC SERIDÓ	10230	84,56%	9,24%					0,13%									0,17%	5,90%	0,01%
SERRA BRANCA	12973	88,47%	8,56%	0,45%				0,05%									0,32%	2,12%	0,03%
SERRA GRANDE	2975	89,98%	8,54%					0,30%										1,18%	
SERRA REDONDA	7050	85,48%	8,72%	0,16%				0,13%	0,11 %								0,09%	5,32%	
SERRA DA RAIZ	3204	90,79%	5,24%															3,96%	
SERRARIA	6238	93,30%	5,55%															1,15%	
SERTÃOZINHO	4395	93,77%	5,85%															0,41%	-0,02%
SOBRADO	7373	82,38%	8,30%	0,04%				0,35%									0,61%	8,33%	-0,01%
SOLÂNEA	26693	85,35%	11,06%	0,07%				0,12%			0,04 %			0,18%			0,19%	2,98%	
SOLIDADE	13739	85,14%	10,29%	0,22%				0,25%		0,11 %	0,04 %			0,08%			0,36%	3,52%	-0,01%
SOSSEGO	3169	72,33%	16,82%	0,19%				0,66%									0,57%	9,47%	-0,03%
SOUSA	65803	87,27%	8,61%	0,24%		0,01%		0,45%	0,07 %					0,02%			0,50%	2,84%	
SUMÉ	16060	90,24%	6,92%	0,44%				0,31%		0,03 %							0,28%	1,79%	-0,01%
TACIMA	10262	88,09%	8,69%	0,06%				0,03%									0,17%	2,97%	-0,01%
TAPEROÁ	14936	92,45%	4,89%					0,46%									0,27%	1,93%	

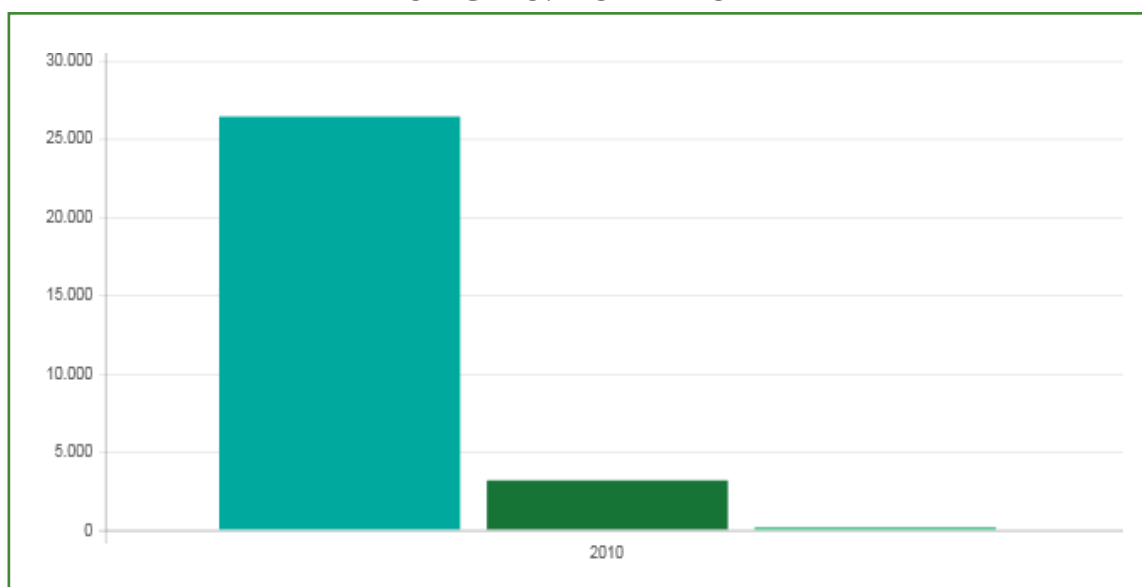
ANEXO D – GRÁFICOS POPULAÇÃO X RELIGIÃO (CENSO 2010) ¹⁵⁴

MUNICÍPIO: JOÃO PESSOA-PB



Fonte: IBGE, (2012).

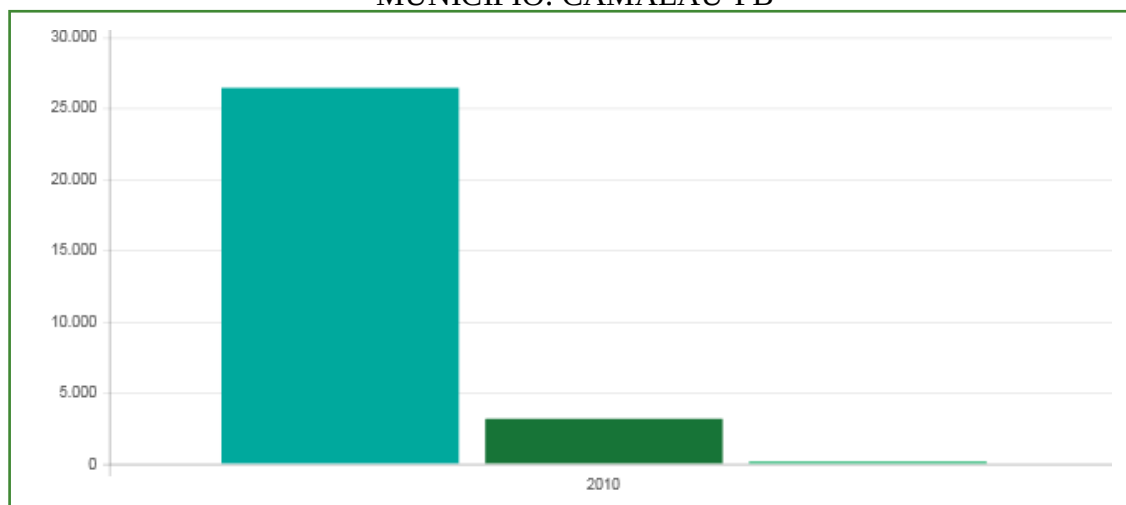
MUNICÍPIO: MONTEIRO-PB



Fonte: IBGE, (2012).

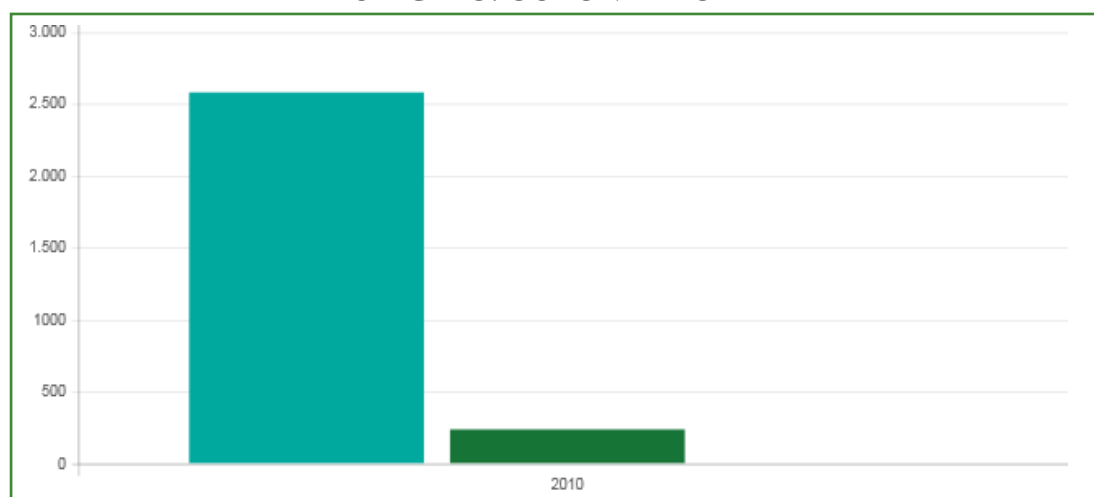
¹⁵⁴ Gráficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. CENSO 2010. Disponível em: www.ibge.gov.br.

MUNICÍPIO: CAMALAÚ-PB



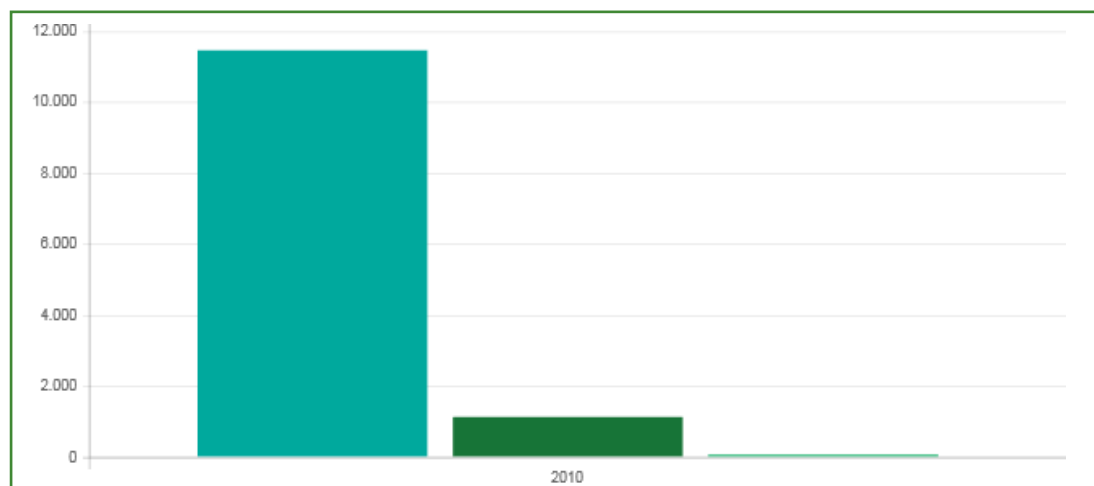
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: OURO VELHO-PB



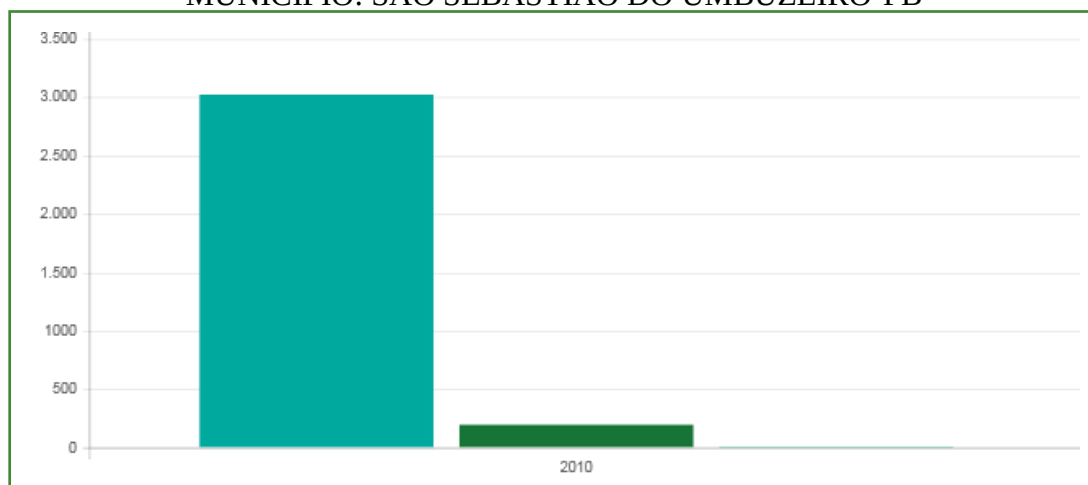
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: SERRA BRANCA-PB



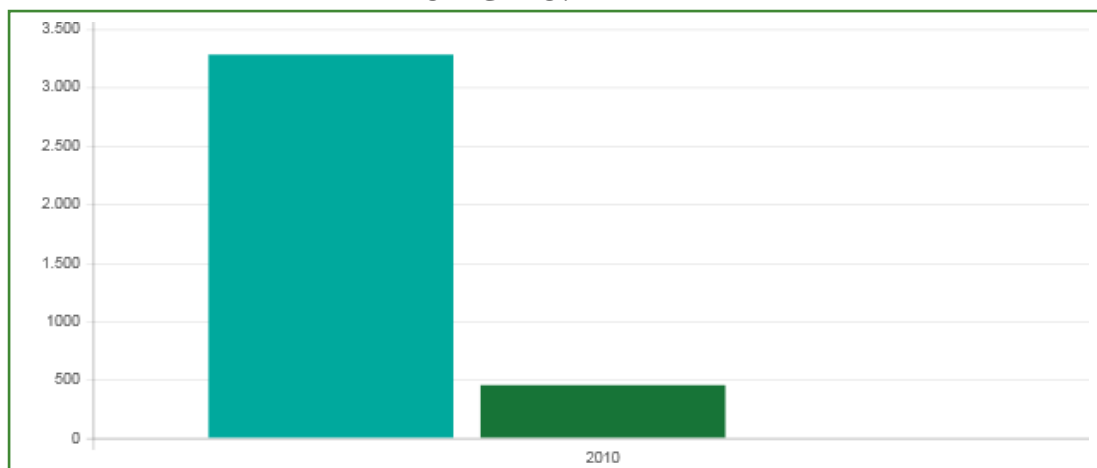
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: SÃO SEBASTIÃO DO UMBUZEIRO-PB



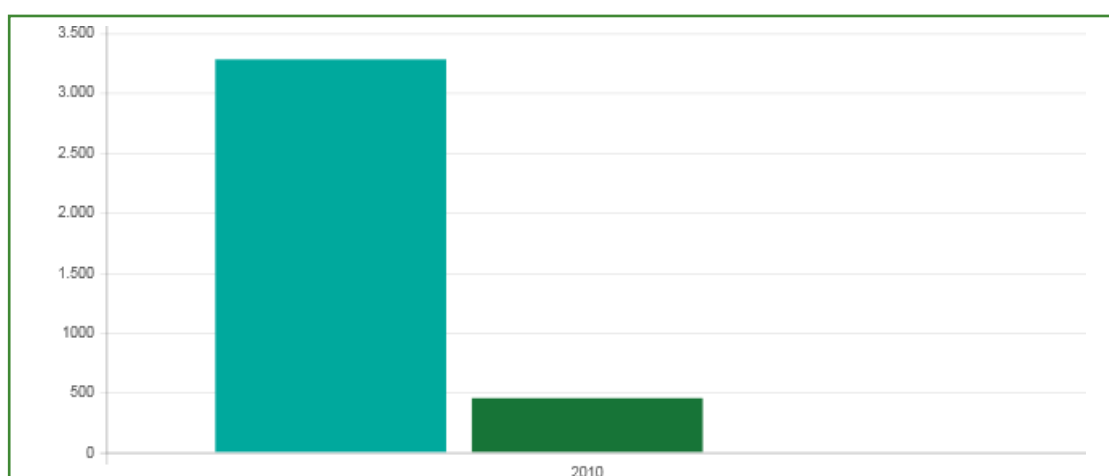
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: PRATA-PB



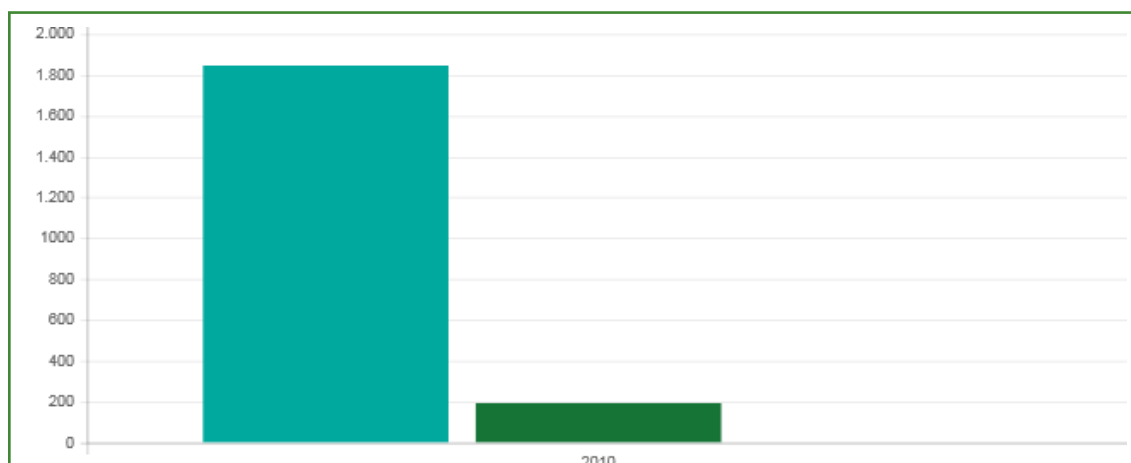
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: SUMÉ-PB



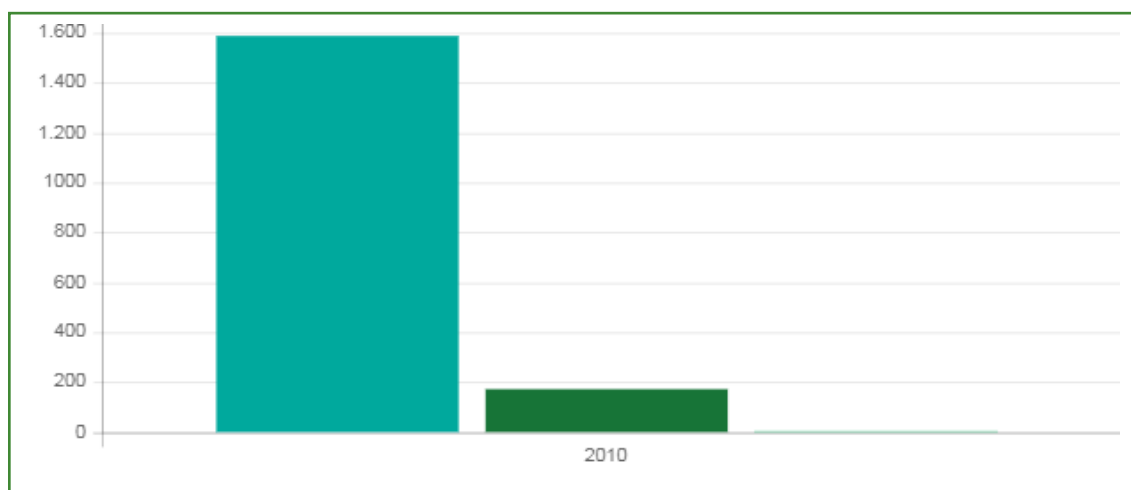
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: ZABELÊ-PB



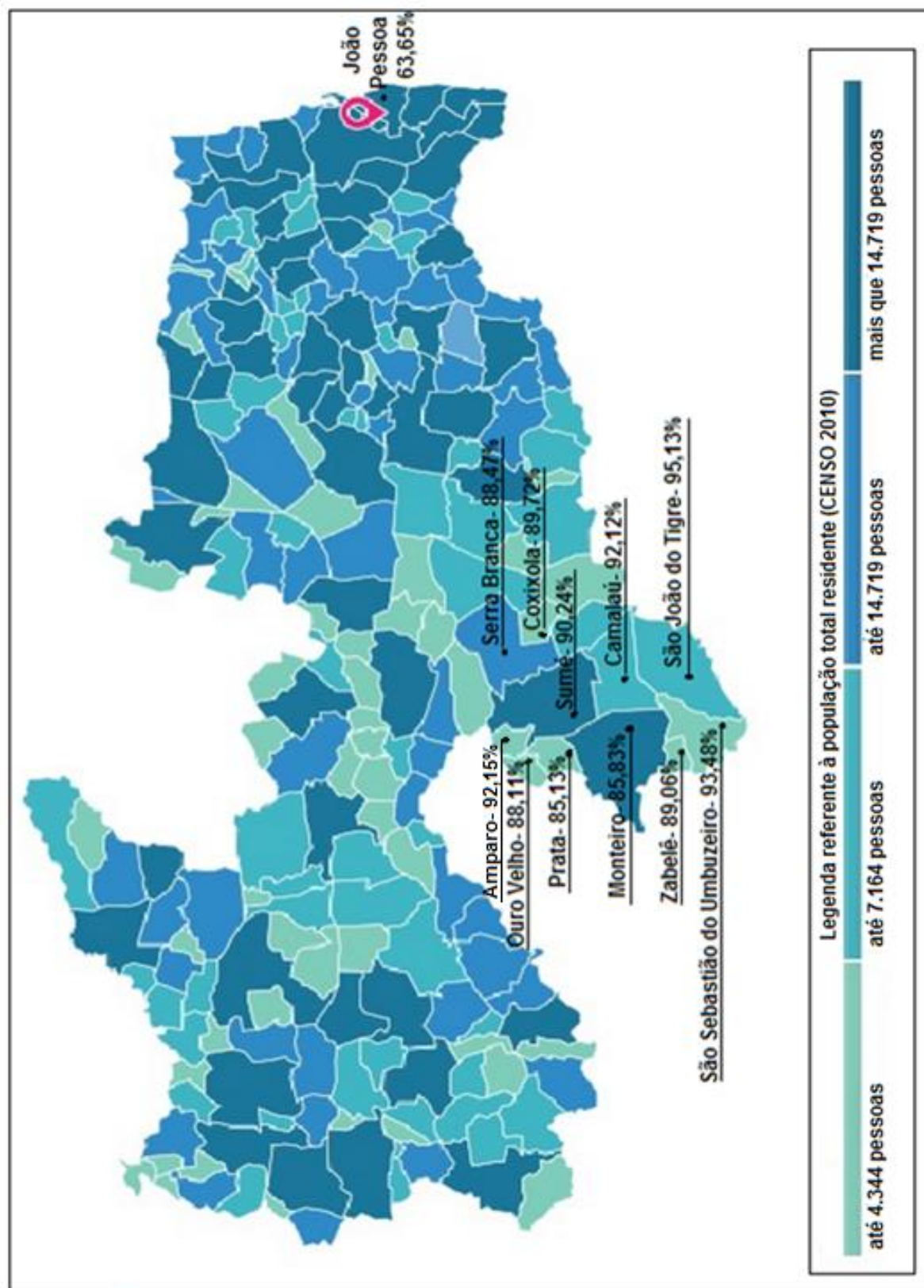
Fonte: IBGE, (2012).

MUNICÍPIO: COXIXOLA-PB



Fonte: IBGE, (2012).

ANEXO E – MAPA DO ESTADO DA PARAÍBA E SEUS MUNICÍPIOS SEGUNDO
NÚMEROS PERCENTUAIS DE CATÓLICOS



ANEXO F – FOTOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA ATUAL DOS
MUNICÍPIOS ¹⁵⁵

MONTEIRO-PB



Igreja Católica



Igreja Católica

¹⁵⁵ Todos os registros fotográficos foram feitos pela própria autora da pesquisa. As fotos correspondentes ao município de Monteiro foram feitas entre 2016 e 2018, as fotos de Sumé e Serra Branca em 2019 e as fotos de Coxixola, Camalaú, São João do Tigre, São Sebastião do Umbuzeiro, Zabelê, Prata e Ouro Velho foram feitas em 2020.



Igreja Católica



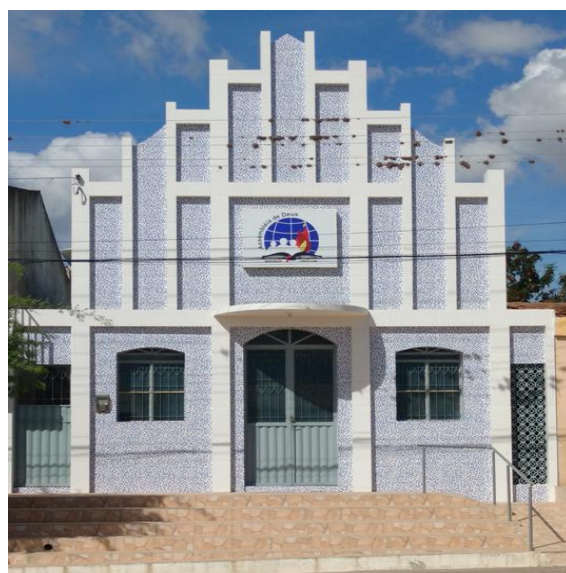
Igreja Católica



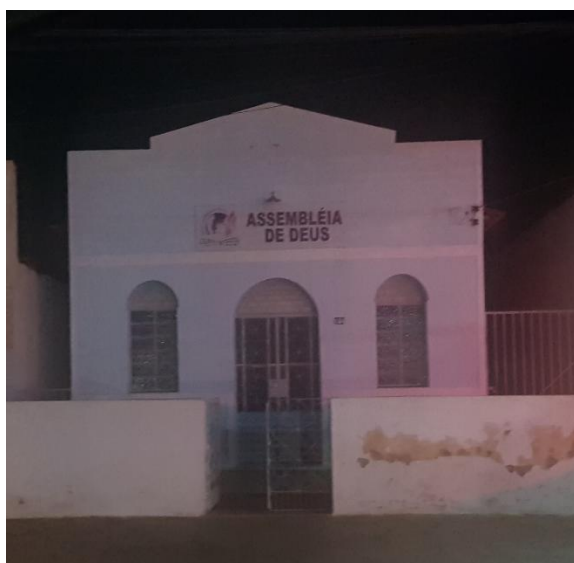
Igreja Católica



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Igreja Pentecostal



Igreja Adventista do Sétimo Dia



Igreja Pentecostal



Igreja Presbiteriana



Igreja do Avivamento



Igreja do Avivamento



Congregação Cristã no Brasil



Congregação Cristã no Brasil



Associação Espírita



Comércio de artigos religiosos



Igreja Pentecostal Verbo da Vida



Casa dos Orixás



Loja da Maçonaria

SERRA BRANCA-PB

Igreja Católica



Igreja Católica



Igreja Católica (em construção)



Igreja Católica Igreja Presbiteriana



Assembleia de Deus



Igreja Adventista



Igreja Pentecostal



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Templo Evangélico Congregacional



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Assembleia de Deus



Casa Espírita

COXIXOLA-PB

Igreja Católica



Igreja Católica



Assembleia de Deus



Igreja Pentecostal Verbo da Vida

SUMÉ-PB

Igreja Católica



Igreja Católica



Igreja Católica



Igreja Católica (em construção)



Igreja Pentecostal



Igreja Católica



Igreja Católica



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Templo Evangélico Congregacional



Igreja Batista



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Terreiro Senhor do Bonfi



Testemunhas de Jeová



Igreja Pentecostal

CAMALAÚ-PB

Igreja Católica



Assembleia de Deus



Assembleia de Deus



Igreja Pentecostal



Igreja Pentecostal



Loja da Maçonaria



Centro Holístico

SÃO JOÃO DO TIGRE-PB

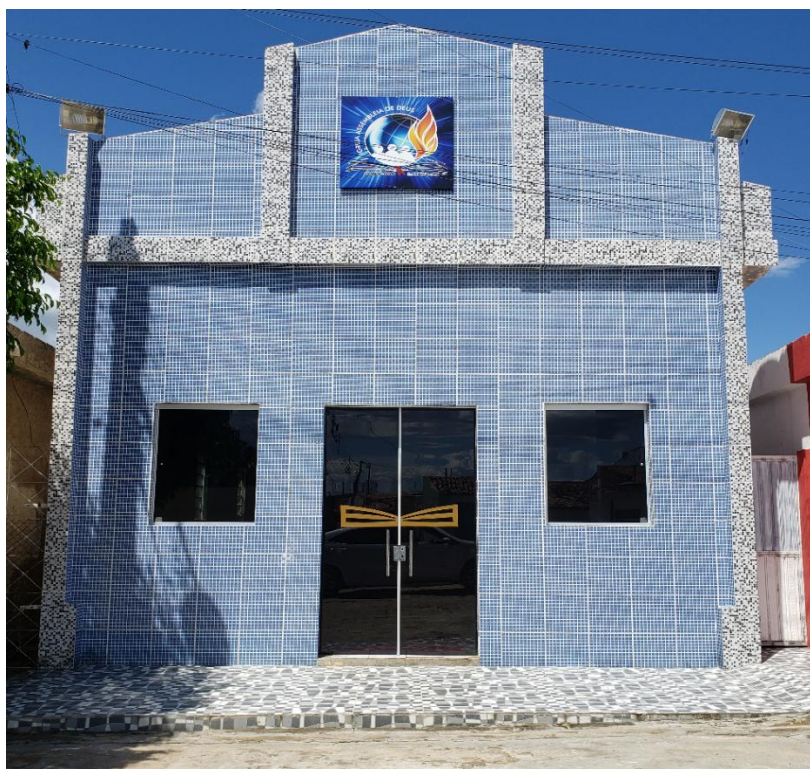
Igreja Católica



Assembleia de Deus

SÃO SEBASTIÃO DO UMBUZEIRO-PB

Igreja Católica



Assembleia de Deus

ZABELÊ-PB

Igreja Católica



Igreja Católica



Igreja Pentecostal Verbo da Vida



Assembleia de Deus



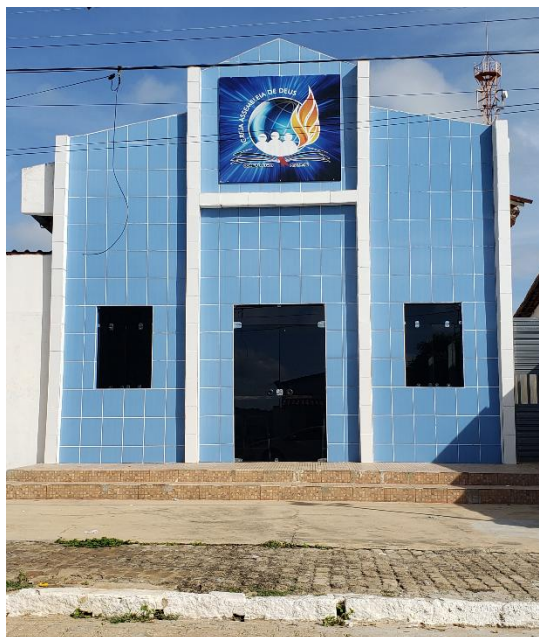
Igreja Batista

PRATA--PB

Igreja Católica



Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo



Assembleia de Deus



Igreja Pentecostal



Testemunhas de Jeová

OURO VELHO-PB

Igreja Católica



Assembleia de Deus

ANEXO G – LISTA DOS 21 CONCÍLIOS DA HISTÓRIA DA IGREJA CATÓLICA

- 1º **NICEIA I – 20/05 a 25/07 de 325**
Papa: Silvestre I (314-335)
Assunto principal: a confissão de fé contra Ario: igualdade de natureza do Filho com o Pai.
- 2º **CONSTANTINOPLA I – maio a junho de 381**
Papa: Dâmaso I (366-384)
Assunto principal: a confissão da divindade do Espírito Santo.
- 3º **ÉFESO – 22/06 a 17/07 de 431**
Papa: Celestino I (422-432)
Assunto principal: maternidade divina de Maria, contra Nestório, Maria, a mãe de Deus – THEOTOKOS.
- 4º **CALCEDÔNIA – 08/10 a 1/11 de 451**
Papa: Leão I, O Grande (440-461)
Assunto principal: afirmação das duas naturezas na única pessoa de Cristo.
- 5º **CONSTANTINOPLA II – 05/05 a 02/07 de 553**
Papa: Virgílio (537-555)
Assunto principal: condenação dos nestorianos.
- 6º **CONSTANTINOPLA III – 07/11 de 680 a 16/09 de 681**
Papa: Agato (678-681) e Leão II (662-663)
Assunto principal: Condenação do monoteletismo: em Cristo há realmente, duas vontades distintas.
- 7º **NICEIA II – 24/09 a 23/10 de 787**
Papa: Adriano I (772-795)
Assunto principal: contra os iconoclastas: há sentido e liceidade na veneração de imagens.
- 8º **CONSTANTINOPLA IV – 05/10 de 869 a 28/02 de 870**
Papa: Nicolau I (858-867) e Adriano II (867-872)
Assunto principal: extinção do cisma do patriarca Fócio.
- 9º **LATRÃO I -18/03 a 06/04 de 1123**
Papa: Calixto II (1119-1124)
Assunto principal: confirmação da Concordata de Worm.
- 10º **LATRÃO II – abril de 1139**
Papa: Inocêncio II (1130-1143)
Assunto principal: o cisma de Anacleto II.
- 11º **LATRÃO III – 05 a 19 de março de 1179**
Papa: Alexandre III (1159-1181)
Assunto principal: fixação da necessidade de dois terços dos votos na eleição do Papa.

- 12º **LATRÃO IV – 11 a 30 de novembro de 1215**
Papa: Inocêncio III (1198-1216)
Assunto principal: confissão de fé contra os cataris; a transubstanciação na Eucaristia; a confissão e a comunhão anuais.
- 13º **LYON I – 28/06 a 17/07 de 1245**
Papa: Inocêncio IV (1243-1254)
Assunto principal: deposição do imperador Frederico II
- 14º **LYON II – 07/05 a 17/07 de 1274**
Papa: Gregório X (1271-1276)
Assuntos principais: procedimentos referentes ao conclave; união com os gregos; cruzada.
- 15º **VIENA -16/10 de 1311 a 06/05 de 1312**
Papa: Clemente V (1305-1314)
Assunto principal: Supressão da Ordem dos Templários; campanha de pobreza dos franciscanos; decretos de reforma.
- 16º **CONSTANÇA – 05/11 de 1414 a 22/04 de 1418**
Papas: situação de vários antipapas:
 – resignação do Papa romano, Gregório XII (1405-1415)
 – deposição do Papa conciliar, João XXIII (1410-1415) em 29/05/1415
 – deposição do Papa avinhense, Benedito XIII (1394-1415) em 26/07/1417-
 eleição de Martinho V em 11/11/1417
Assuntos principais: extinção do Grande Cisma; condenação de João Hus, Decreto relativo à supremacia do concílio sobre o Papa e decreto relativo à periodicidade dos concílios; concordata com as cinco nações conciliaristas.
- 17º **BASILEIA-FERRAR-FLORENÇA – em Basileia de 23/07/1431 a 07/05/1437 em Ferrara de 18/09/1437 a 1/01/1438 em Florença de 16/07/1439 a ? em Roma, a partir de 25/04/1442**
Papa: Eugênio IV (1431-1447)
Assuntos principais: reunião com os gregos em 06/07/143 com os armênios em 22/11/1439 com os jacobitas em 04/02/1442.
- 18º **LATRÃO V – 10/05/1512 a 16/03/1517**
Papas: Júlio II (1503-1413) e Leão X (1513-1521)
Assunto principal: contra o concílio cismático de Pisa (1511-1512), decretos de reforma.
- 19º **TRENTO – 13/12/1545 a 04/12/1563 (em três períodos)**
Papas: Paulo II (1534-1549); Júlio III (1550-1555) e Pio IV (1559-1565)
Assuntos principais: contra a Reforma de Lutero; doutrina sobre a Escritura e a Tradição, o pecado original e a justificação, os sacramentos e a missa, a veneração dos santos, decretos de reforma.
- 20º **VATICANO I – 08/12/1869 a 18/07/1870**
Papa: Pio IX (1846-1878)
Assuntos principais: definição da doutrina da fé católica, do primado e da

infalibilidade do Papa.

21º **VATICANO II – 11/10/1962 a 07/12/1965**

Papas: João XXIII (1958-1963) e Paulo VI (1963-1978)

Assuntos principais: “Procuremos apresentar aos homens de nosso tempo, íntegra e pura, a verdade de Deus de tal maneira que eles a possam compreender e a ela espontaneamente assentir. Pois somos Pastores...” (João XXIII aos padres conciliares, na homilia de abertura do concílio)¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Outra forma resumida de apresentar os concílios é enquadrando-os por períodos históricos: Os Concílios do Primeiro Milênio são: Niceia I (ano 325), Constantinopla I (ano 381), Éfeso (ano 431), Calcedônia (ano 451), Constantinopla II (ano 553), Constantinopla III (anos 680-681), Niceia II (ano 787), Constantinopla IV (anos 869-870). Os Concílios Medievais são: Latrão I (ano 1123), Latrão II (ano 1139), Latrão III (ano 1179), Latrão IV (ano 1215), Lyon I (ano 1245), Lyon II (ano 1274), Vienne (anos 1311-1312). Os Concílios da Reforma são: Constança (anos 1414-1418), Basileia-Ferrara-Florença-Roma (anos 1431-1445), Latrão V (ano 1512-1517), Trento (anos 1545-1548/1551-1552/1562-1563). E os Concílios da Idade Moderna são: Vaticano I (anos 1869-1870) e Vaticano II (anos 1962-1965). Disponível em: <https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/historia-dos-concilios-gerais-da-igreja>. Acesso em 08/04/2019.